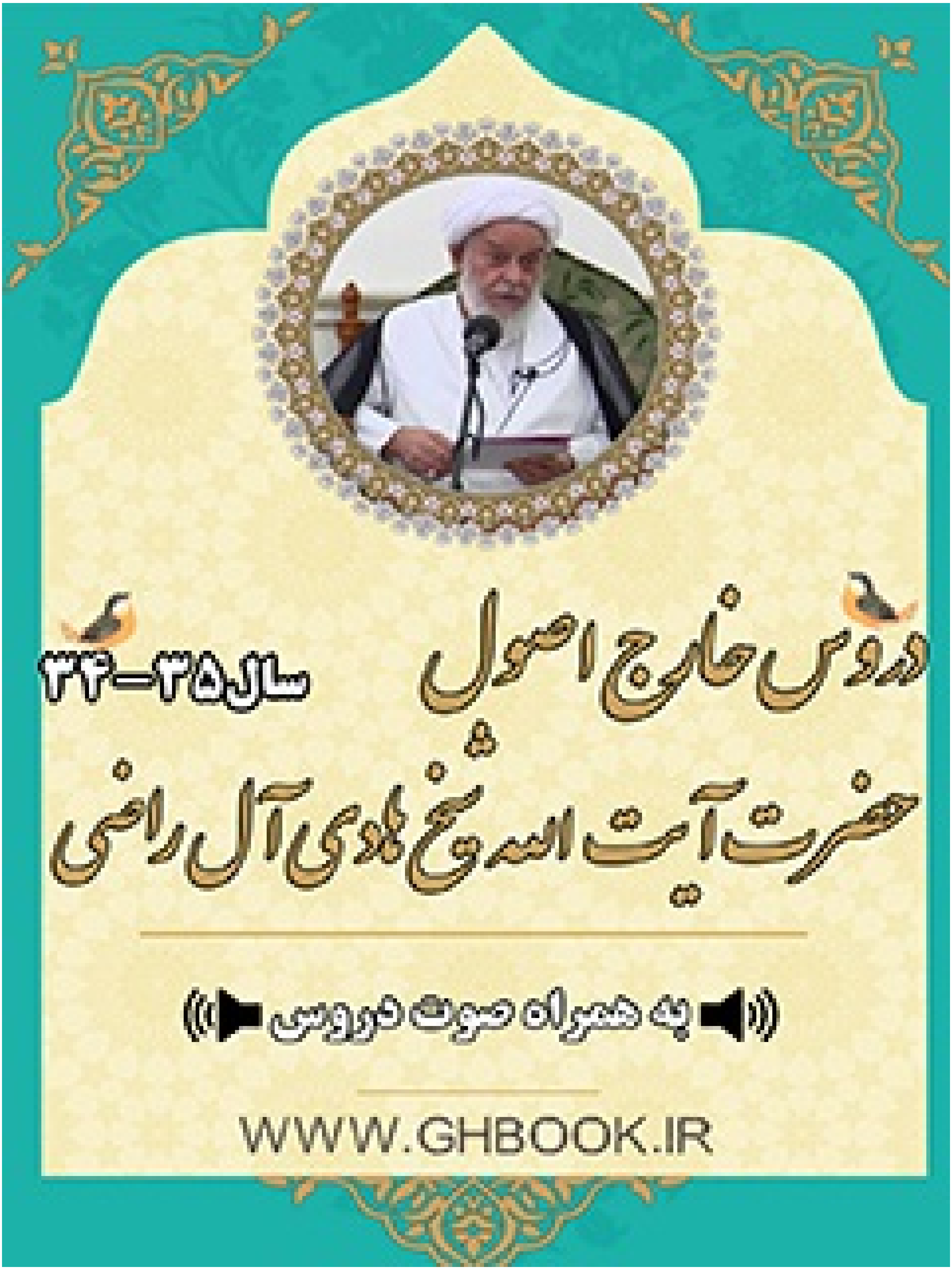

دروس خارج اصول
سال ۳۴-۳۵
حضرت آیت الله شیخ هادی آل راضی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحيم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۵-۳٤

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۵-۳۴

اشاره

سرشناسه:آل راضی، هادی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۵-۳۴/هادی آل راضی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

درس الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب

تکلّمنا قبل التعطیل عن الاستدلال علی بالبراءه بالاستصحاب، ولم نکمل هذا الموضوع، ذکرنا سابقاً أنّ الاستدلال علی البراءه بالاستصحاب له ثلاثه تقریبات:

التقریب الأوّل: أنْ نجری الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ؛ إذ لا إشکال فی أنّه هناک یمکن استصحاب عدم الجعل وعدم الحرمه؛ لأنّها متیقنه سابقاً قبل البلوغ، فإذا شُکّ فی ثبوتها بعد البلوغ یمکن إجراء استصحاب عدم الحرمه وعدم الجعل.

التقریب الثانی: أنْ نجری الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشریعه؛ إذ لا ـ إشکال فی عدم الجعل وعدم الحرمه، أو عدم الحکم المشکوک قبل ثبوت الشریعه، فإذا شککنا فی الجعل بعد الشریعه؛ فحینئذٍ نجری استصحاب عدم الجعل، وعدم الحکم المشکوک.

التقریب الثالث: أنْ نجری الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق موضوع التکلیف وقیوده، یعنی شرائط التکلیف الخاصّه، کالاستطاعه فی باب وجوب الحج ----- مثلًا ----- فقبل الاستطاعه لم یکن التکلیف ثابتاً، وبعد أنْ تتحقق، شیء نشکّ علی ضوء تحققّه ----- مثلًا ----- بانتفاء التکلیف، أو بقائه، فیمکن إجراء استصحاب عدم التکلیف الثابت قطعاً قبل تحقق هذا الشرط؛ لأنّ هذا الشرط سواء کان معتبراً، أو لم یکن معتبراً، قبل تحققّه لم یکن هناک تکلیف، وإنّما نشک فی ثبوت التکلیف علی تقدیر

تحققّه، فنستصحب عدم التكليف المتيقن قبل تحقق الاستطاعه؛ وحينئذٍ هذا يثبت البراءه، ويثبت التأمين، وهذا هو المطلوب فى المقام.

ص: ۱

وقد تقدّم الكلام فى توضيح هذه التقريبات، فلا نعيد. وتقدّم الكلام أيضاً عن التقريب الأوّل، يعنى إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، والاعتراضات الوارده عليه، وما يرتبط بهذه الاعتراضات.

ثمّ تكلّمنا عن الاعتراضات الخاصّه على التقريب الثانى، وهو إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشريعه، وذكرنا الاعتراض الأوّل على هذا التقريب، على التمسّک باستصحاب عدم الجعل، أو عدم الحرمه المشكوكه، وعدم الوجوب المشكوک بلحاظ ما قبل الشارع والشريعه. يطلب فى المقام إجراء استصحاب عدم الجعل الآن، يعنى بعد ثبوت الشريعه، وطبعاً إذا جرى الاستصحاب سوف يثبت به البراءه والتأمين، وهذا هو المقصود بالاستدلال على البراءه بالاستصحاب بهذا التقريب.

اعتُرض على هذا التقريب باعتراضات:

الاعتراض الأوّل: وحاصله: أنّ استصحاب عدم الجعل فى محل الكلام؛ بل استصحاب الجعل فى غير محل الكلام هو أصل مثبت، فلا يكون معتبراً، ولا يكون صحيحاً، فلا يصح إجراء الاستصحاب، باعتبار أنّ الأثر الذى يُراد إثباته فى المقام لا يترتّب على نفس الجعل، وإنّما يترتب على الفعليه والمجعول، ومن الواضح أنّ المجعول يتحقق بتحقق الموضوع، فعندما يتحقق الموضوع يكون الحكم فعلياً، وهو الذى يُعبّر عنه بالمجعول، ولذلک لا أثر ----- كما يقول المعترض ----- لجعل وجوب الحج على المستطيع بالنسبه للمكلّف الذى ليس مستطيعاً، وإنّما يكون له أثر إذا تحققّت الاستطاعه بالنسبه إليه، وتحقق الموضوع؛ فحينئذٍ يصبح لهذا المجعول أثر، فالأثر ليس لجعل التكليف، وإنّما للتكليف الفعلى الذى لا يكون فعلياً، إلّا بعد تحقق الموضوع، فالجعل ليس له أثر، وإنّما تمام الأثر هو للمجعول ولفعليه التكليف؛ حينئذٍ يقول المعترض: إذا أُريد باستصحاب الجعل فى غير المقام ----- لأنّ اعتراض المعترض هو على استصحاب الجعل ثبوتاً وعدماً ------ أو استصحاب عدم الجعل كما فى محل الكلام، إذا أُريد به مجرّد إثبات الجعل من دون أن نثبت المجعول، أو أُريد به مجرّد نفى الجعل من دون أن ننفى المجعول؛ فحينئذٍ هذا ليس له أثر حتّى يجرى الاستصحاب بلحاظه، الجعل ليس أثراً، فلا معنى لإجراء الاستصحاب لإثبات شيءٍ لا أثر له، ونفى الجعل ليس له أثر؛ لأنّ الأثر هو للمجعول وللفعليه، أمّا نفس الجعل، فليس له أثر، فإن كان المقصود بالاستصحاب الجارى فى الجعل نفياً، أو إثباتاً هو إثبات مجرّد الجعل، أو نفى مجرّد الجعل، فهذا لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأنّه لا يترتب عليه أثر، وأمّا إذا أُريد باستصحاب الجعل، أو استصحاب عدم الجعل كما فى محل الكلام، إثبات المجعول فى الأول، أو نفى المجعول فى الثانى؛ فحينئذٍ سوف يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لأنّ لازم بقاء الجعل مع فرض تحقق الموضوع هو ثبوت المجعول، هذا لازم عقلى، فإثبات المجعول باستصحاب الجعل أو نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل يجعل الاستصحاب من الأصول المثبته؛ لأنّ إثبات المجعول باستصحاب الجعل هو من لوازم بقاء الجعل مع فرض تحقق الموضوع يصبح المجعول فعلياً، فيثبت المجعول، لكن هذا لازم، ولا يمكن أنْ نثبت المجعول بمجرّد استصحاب الجعل مع الشکّ فيه. كما أنّه لا يمكن نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل؛ لأنّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت نفى المجعول إلّا باعتبار الملازمه العقليه بين نفى الجعل وبين نفى المجعول.

هـذا المطلب الذی یذکره المعترض مطلبٌ عام، ذکره المحقّق النائینی(قدّس سرّه) (۱) وبه دفع إشـکال المعارضه المعروف بین استصـحاب عدم الجعل وبین استصـحاب المجعول فی الشـبهات الحکمیه. وهناک مسأله معروفه، وهی أنّه فی الشبهات الحکمیه ومثالهـا الـذی یـذکروه هو مـا إذا شـکّ فی حرمه الوطء بعـد النقاء وقبل الغسل، فیراد فی المقام إجراء الاستصـحاب فی الشـبهه الحکمیه، فیقـال أنّه لاـ إشـکال فی حرمه الوطء قبـل النقـاء، فـإذا شـک بعـد النقـاء وقبـل الغسـل فی بقـاء الحرمه، أو ارتفاعهـا، فیستصـحب الحرمه التی کانت ثابته قبل النقاء، وهـذا استصـحاب حکمی، هنا اعترض علی هذا الاستصـحاب باعتراض معروف، وهو أنّ استصـحاب بقـاء المجعول معارض باستصـحاب عـدم الجعل الزائـد، بمعنی أننّا إذا لاحظنا ناحیه الجعل، لیس لـدینا علم بجعل الحرمه بعد النقاء وقبل الغسل، وإنّما لدینا علم بجعل الحرمه قبل النقاء، لکن هل جُعلت الحرمه شرعاً بعد النقاء أیضاً وقبل الغسل، أو لا؟ لیس لـدینا علم بهـذا الجعل، فیجری استصـحاب عـدم هـذا الجعل الزائـد، فما معنی جعل الحرمه بعـد النقاء وقبل الغسـل ؟ هـذا یکون معارضـاً لاستصـحاب الحرمه المتیقنه بعـد النقـاء وقبـل الغسل، استصـحابان متعارضان، الأوّل یثبت الحرمه، والثـانی ینفی الحرمه؛ لأـنّه یقول لاـ جعـل للحرمه بعـد النقـاء وقبـل الغسـل، الاستصـحاب یقول ذلک؛ لأنّ أرکان الاستصـحاب متوفّره، قبل النقاء هناک علم بالجعل، لکن ما أعلمه من الجعل هو جعل الحرمه قبل النقاء، حیث قبل النقاء قطعاً الحرمه مجعوله، لکن هل جعل الله الحرمه بعـد النقاء أیضاً وقبل الغسل، أو لا؟ لا أعلم بـذلک، والمتیقن سابقاً ولو قبل الشـریعه هو عـدم الجعل، فیستصحب عدم جعل الحرمه الزائد علی القدر المتیقن، ویکون معارضاً لاستصحاب المجعول، أی الحرمه المتیقنه قبل النقاء.

۱- (۱) أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۱۶.

مرّه نعتنى بهذا التعارض ونتممّه، كما هو رأى السيد الخوئى(قدّس سرّه) يقول:(استصحاب بقاء المجعول يعارضه باستصحاب عدم الجعل فى المقدار الزائد على المتيقن). (۱) فيتعارضان ويتساقطان، فلا يمكن إجراء استصحاب المجعول)، وبذلك نفى صحه إجراء الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، واختار هذا التفصيل المعروف الذى هو جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه، وعدم جريانه فى الشبهات الحكميّه؛ لأنّه دائماً استصحاب الحكم، الذى نُعبّر عنه باستصحاب المجعول يكون مُعارضاً لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

أمّا المحقق النائينى(قدّس سرّه)، فلا يرضى بذلك، يقول:(إنّ إشكال المعارضه يندفع بما ذكره من الاعتراض، وهو أنّ استصحاب عدم الجعل لا يجرى أساساً حتّى يكون معارضاً لاستصحاب المجعول؛ وذلك لأنّه أصل مثبت). لأنّه إذا كان الغرض من استصحاب عدم الجعل هو فقط نفى الجعل؟ فهذا لا أثر له. وإن كان الغرض منه نفى الجعل استطراقاً إلى نفى المجعول، فهذا يجعل الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ لأنّ نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل هو من اللوازم العقليه التى لا تثبت بالاستصحاب؛ ولذا دفع المحقق النائينى(قدّس سرّه) إشكال المعارضه بهذا الاعتراض الذى ذكرناه، وهو أنّ الأصول الجاريه فى الجعل نفياً، أو إثباتاً هى أصول مثبته.

الجواب عن هذا الاعتراض: ما هو الأثر الذى يُراد إثباته عندما نجرى الاستصحاب فى الجعل نفياً أو إثباتاً؟ لنرى أنّ هذا الأثر هل هو أثر للمجعول، أو هو أثر للجعل نفياً أو إثباتاً؟ فى محل الكلام عندما يُطرَح هذا التقريب لإجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشريعه باستصحاب عدم الجعل، عدم جعل الحرمه المشكوكه ---- مثلاً ---- الأثر الذى يُراد إثباته هو عباره عن التأمين، نريد إثبات التأمين لهذا المكلف الشاك، أنت فى أمان إذا تركت هذا الفعل الذى تشكّ فى وجوبه، أو فعلت الفعل الذى تشكّ فى حرمته. هذا التأمين هل يتوقف على إثبات المجعول ؟ تقدّم فى أبحاث سابقه أنّه يكفى فى إثبات التأمين وإثبات التنجيز وصول الجعل، أو نفيه، فإذا فرضنا أنّ الجعل وصل للمكلّف، بأى طريق من الطرق، علم بالجعل، أو ثبت عنده تعبّداً، وضُمّ إلى ذلك تحقق الموضوع هذا يكفى فى إثبات التنجيز، كما أنّ عدم الجعل إذا وصل إلى المكلّف بالعلم الوجدانى، أو بالعلم التعبّدى كما إذا قام عليه الاستصحاب، فأنّه يترتّب عليه التأمين، ولا يتوقف ترتّب التأمين على نفى المجعول، كما أنّ التنجيز لا يتوقف على إثبات المجعول، التنجيز يترتّب على وصول الجعل إلى المكلّف مع تحقق الموضوع، إذا علم المكلّف بحرمه شرب الخمر، وتحقق الموضوع خارجاً؛ فحينئذٍ يكون منجّزاً عليه، وتكون المنجّزيه ثابته بالعلم بالجعل، أو وصول الجعل مع فرض تحقق الموضوع، ويكفى فى التأمين ------ الذى هو محل كلامنا ------ وصول عدم الجعل إلى المكلّف، من يعلم بعدم الجعل ----- العلم الأعم من العلم الوجدانى، أو التعبّدى ----- يكون مؤمّناً، إذا علم بعدم الجعل ولو تعبّداً هذا يترتّب عليه التأمين، التأمين والمعذّريه والبراءه لا تتوقف على نفى المجعول حتّى نقول أنّ نفى المجعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصول المثبته؛ بل يكفى فى إثبات التأمين والبراءه وصول عدم الجعل ولو كان وصوله عن طريق التعبّد الاستصحابى. فالاشتباه كان فى أنّه فُرض أنّ الأثر ليس هو التأمين، وإنّما هو الاثار الأخرى التى تترتب على المجعول، وفعليه التكليف، فيرد هذا الإشكال، أمّا إذا قلنا أنّ الأثر هو إثبات التأمين، فمن الواضح أنّ غرضنا فى محل الكلام هو إثبات البراءه والتأمين، وهذا شىء يترتب على نفى الجعل، أى على وصول عدم الجعل، فإذا أجرى المكلّف الاستصحاب فى عدم الجعل، فهذا يعنى أنّه وصل إليه عدم الجعل، أى أصبح عالماً تعبّداً بعدم الجعل، ومع عدم الجعل هناك تأمين بلا إشكال، عندما يثبت شرعاً، ويقال للمكلّف لم يجعل الشارع الحرمه فى هذا الظرف، ويثبت هذا شرعاً، فهذا معناه أنّه يترتب على ذلك التأمين، فالأثر الذى يُراد

إثباته هو عباره عن المعذريّه والتأمين، وهذه لا تتوقف على نفى المجعول فى محل الكلام، وإنّما يكفى فيها نفى الجعل، فإذا وصل نفى الجعل، فأنّه يكفى فى إثبات التأمين بلا مثبتيه؛ لأننّا لا نريد أن نثبت لازم عدم الجعل، ونفى الجعل، أى نفى المجعول؛ بل نكتفى بنفى الجعل نفسه، وتترتّب عليه المعذريه والتأمين والبراءه.

۱- (۲) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيّد الشاهرودى، ج ۴، ص ۶۵.

درس الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

الاعتراض الثاني على استصحاب عدم الجعل: مذكور في أجود التقريرات (١) وفي الدراسات، (٢) وحاصله: أنّ عدم الجعل المتيقّن في السابق الذي يُراد استصحابه هو عدم أزلي غير مستند إلى الشارع، وهو الذي يُعبّر عنه بالعدم المحمولي، في حين أنّ العدم المشكوك الذي يُراد إثباته بالاستصحاب هو عباره عن العدم النعتي، أي العدم بعد الشريعه وبعد إمكان الجعل، يعني العدم المنسوب إلى الشارع؛ حينئذٍ يُفهم من كلام المحقّق النائيني(قدّس سرّه) أنّ هناك جهتين للإشكال.

بعد أنْ اتضحت هذه المقدّمه، أنّ العدم المتيقّن سابقاً هو العدم المحمولي، بينما العدم الذي يُراد إثباته بالاستصحاب هو عدم نعتي؛ حينئذٍ يُبيّن جهتين للإشكال:

الجهه الأولى: أنّ الاستصحاب لا يجري لأنّ العدم المتيقن سابقاً لا يُحتمَل بقاؤه؛ بل هو مقطوع الارتفاع الآن بعد مجيئ الشريعه، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ من شروط الاستصحاب وأركانه الشكّ في البقاء، يعني أنْ يشكّ في بقاء ما كان متيقناً له سابقاً، وفي المقام لا شك في البقاء؛ بل هناك قطع بالارتفاع، فلا يجري الاستصحاب لأجل ذلك، أي لا يمكن استصحاب عدم الجعل؛ لأنّه مقطوع الارتفاع بعد الشريعه، وسببه واضح؛ لأنّ العدم المتحقق بعد الشريعه هو عدم نعتي، وليس عدماً محمولياً، العدم المحمولي ينتهي بمجرّد مجيئ الشريعه، فأنّ العدم المحمولي هو العدم قبل الشارع والشريعه، وقبل إمكان الجعل، وينتهي بمجرّد مجيئ الشريعه؛ لأنّه أيّ عدم يُفرض بعد مجيئ الشريعه، فهو عدم نعتي، وليس عدماً محمولياً.

١- (١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيّد الخوئي، ج ٢، ص ١٩٠.

٢- (٢) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيّد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٦٩.

إذن: العدم المتيقن سابقاً، وهو العدم المحمولي غير محتمل البقاء، ويُقطع بارتفاعه، فلا معنى لاستصحابه؛ لاختلال هذا الركن المقوّم للاستصحاب.

الجهه الثانيه: أنّ هذا مبني على التنزّل على الإشكال الأوّل، بمعنى أنّنا لو أغمضنا النظر عن الإشكال الأوّل، وسلّمنا جريان استصحاب العدم المحمولي المتيقن سابقاً في محل الكلام؛ فحينئذٍ يأتي الإشكال الثاني، والذي يقول: أنّ هذا الاستصحاب من الأصول المثبته؛ وذلك لأنّ المقصود في محل كلامنا هو إثبات العدم النعتي، أي إثبات عدم جعل الشارع للحرمه المشكوكه، وهذا هو المقصود بالاستصحاب، أن نثبت أنّ الشارع لم يجعل الحرمه إذا شككنا في الحرمه، ولم يجعل الوجوب إذا شككنا في الوجوب، فالغرض من الاستصحاب هو إثبات عدم الجعل الشرعي المستلزم للإباحه والبراءه والتأمين، وعدم الجعل من قِبل الشارع عدم نعتي، يقول: أنّ إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي يجعل الاستصحاب أصلاً مثبتاً. لو سلمنا جريان

الاستصحاب فى العدم المحمولى، فإثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى غير صحيح؛ لأنّ استصحاب العدم المحمولى يكون مثبتاً، والسر هو أنّه ليس غرضنا إثبات العدم المحمولى الآن، وإنّما غرضنا هو إثبات عدم جعل الشارع للتكليف المشكوك، يعنى إثبات العدم النعتى، والحال أننّا لا نستصحب العدم النعتى، وإنّما نستصحب العدم المحمولى، وباستصحاب العدم المحمولى لا يمكن إثبات العدم النعتى، فالإشكال الثانى هو أنّ هذا الاستصحاب هو أصل مثبت.

من خلال هذا التوضيح يتبيّن أنّ الإشكال الثانى مترتّب على الإشكال الأوّل، بمعنى أنّ الإشكال الأوّل هو إشكال فى أصل جريان الاستصحاب، وبقطع النظر عن ترتب الآثار عليه وإشكال المثبتيه، أصل الاستصحاب لا يجرى؛ لأنّه لا شك فى البقاء. لو تنزّلنا وسلّمنا بوجود الشكّ فى البقاء؛ فحينئذٍ يرد إشكال المثبتيه، وهو الإشكال الثانى.

ص: ۶

السيد الخوئى(قدّس سرّه) بعد أن ذكر هذا الاعتراض فى تقريرات بحثه فى الدراسات والمصباح أجاب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: (١) هذا الجواب إذا تم، فأنّه يرفع الإشكال من أساسه، يقول: من قال بأنّ العدم المتيقن الذى يُراد استصحابه هو عدم محمولى، نحن ندّعى أنّ العدم المتيّقن الذى يُراد استصحابه هو عدم نعتى، يعنى عدم جعل الحكم بعد الشريعه، باعتبار أنّ من الأمور المسلّمه أنّ الأحكام تدريجيّه، ولم تُبيّن دفعه واحده، وبعد صدور الشريعه مضى زمان لم يُجعل فيه هذا الحكم المشكوك قطعاً، فإذا شككنا فى حرمه لحم الأرنب ------ مثلاً ------ نحن نقطع بأنّ الشارع بعد الشريعه لم يجعل الحرمه لأكل لحم الأرنب، وقطعنا بعدم جعل الشارع للحرمه المشكوكه بعد الشريعه يدخله فى باب العدم النعتى؛ وحينئذٍ نستصحبه، ولا يرد الاعتراض السابق بكلا جهتيه:

أمّا الجهه الأولى: فواضح؛ لأنّه هناك شك فى بقائه، ولا يوجد قطع بارتفاع هذا العدم؛ حيث كانت الجهه الأولى من الإشكال هى أننّا نقطع بارتفاع هذا المتيّقن، فكيف يجرى استصحابه ؟ هذا إذا كان المقصود بالعدم هو العدم المحمولى، فنقطع بارتفاعه بمجيئ الشريعه، أمّا إذا كان المقصود به العدم النعتى، أى العدم المتيّقن فى صدر الشريعه، عدم جعل الحرمه المشكوكه فى صدر الشريعه، واقعاً أنا أشكّ فى بقاء هذا العدم؛ لأنّى احتمل أنّ الشارع جعل الحرمه بعد ذلك للشىء المشكوك، فإذن: هذا العدم محتمل البقاء، وليس هناك قطع بانتفائه وارتفاعه حتّى يُستشكل فى جريان هذا الاستصحاب من هذه الجهه.

كما أنّ الجهه الثانيه من الإشكال أيضاً ترتفع بهذا البيان؛ وذلك باعتبار أنّه ليس هناك مثبتيه، فالمثبتيه إنّما تلزم عندما نريد استصحاب إثبات شىء غير المستصحب؛ بل هو يلازمه، كما إذا استصحبنا العدم المحمولى وأردنا إثبات العدم النعتى؛ حينئذٍ يلزم إشكال المثبتيه، أمّا إذا كان المستصحب هو نفس العدم النعتى، وما نريد إثباته بالاستصحاب هو نفس العدم النعتى، أى عدم جعل الشارع لهذه الحرمه؛ فحينئذٍ لا يرِد إشكال المثبتيه، فما نريد إثباته هو نفس المستصحب، لا لازمه حتّى يلزم من ذلك أنْ يكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

ص: ٧

١- (٣) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيّد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٦٩.

هـذا الجواب إذا تمّ فـأنّه يـدفع الاـعتراض من أسـاسه؛ لأـنّ أسـاس الاعتراض كان مبنيّاً على افتراض أنّ المستصـحب هو العـدم المحمولى، فترِد هذه الاعتراضات.

هذا هو الجواب الأوّل، وهو جواب تام، فنحن لا نريد استصحاب عدم الجعل المحمولى الأزلى، وإنّما المقصود هو الأحكام التى نشكّ بها والتى نريد إثبات التأمين فيها تمسّـكاً بالاستصـحاب، نستصـحب فيها عدم جعل ذلك الحكم المشكوك، وهذا متيّقن بعد الشريعه، لما أشار إليه من أنّ الأحكام تدريجيّه الحصول، ولم تنزل دفعه واحده؛ فحينئذٍ يستطيع الإنسان أنْ يلتفت إلى صدر الشـريعه ويقول أنـا أقطع بـأنّ أكـل لحم الأـرنب المشـكوك لم يجعـل الشـارع له الحرمه، قطعاً لم تُجعل له الحرمه، إذا جُعلت الحرمه، فهى إنّمـا جُعلت فى زمـانٍ متـأخّر عن ذلـك، فيستصـحب المتيّقن السـابق ويثبت عـدم جعـل الحرمه الآن، وهـذا يكفى لإثبات التأمين.

الجواب الثانى: (١) حتّى لو فرضنا أنّ العدم المتيقن والمستصحَب هو العدم المحمولى الأزلى الغير المنتسب إلى الشارع، لكن لا يلزم من هذا أنْ يكون الاستصـحاب أصـلاً مثبتاً؛ لأنّ الانتساب إلى الشارع يثبت بنفس الاستصحاب، وهذا لا يجعل الاستصحاب مثبتـاً، بنـاءً على مـا هـو واضـح، ومـا سيأتى مفصّـلاً فى مبـاحث الاستصـحاب(إنْ شـاء الله تعـالى) من أنّ اللّـوازم الـتى لاـ تثبت بالاستصحاب هى اللّوازم المترتبه على المستصحب، هذه هى اللّوازم التى لا تثبت بالاستصحاب، ويعجز الاستصحاب عن إثباتها؛ لأنّه يكون أصّـلاً مثبتاً بلحاظها، وأمّا اللّوازم المترتبه على نفس الاستصحاب، أى اللّوازم العقليّه المترتبه على التعبّد الاستصحابى، فلا أحـد يقول بأنّ الاستصـحاب بلحاظها يكون أصّـلاً مثبتاً؛ لأنّها هى مفاد الاستصـحاب، ومفاد الاستصـحاب يثبت على القاعده وتثبت لوازمه؛ لأـنّ مفـاد الاستصـحاب هو مفـاد إمـاره، وليس مفاد أصلٍ عملى، فالتعبّـد الاستصـحابى مفاد روايه زراره، وروايه زراره من الإمارات التى يثبت بها لوازمها، ومثبتات الإمارات حجّه، لكن مثبتات الأصول العمليه ليست حجّه. التعبّد الاستصـحابى إذا كان له لازم عقلى كالتنجيز والتعـذير، التعبّد الاستصـحابى بالحكم الشـرعى لازمه التنجيز، والتعبّد الاستصـحابى بعدم الحكم الشـرعى لازمه التعذير، ولا أحد يقول أنّ الاستصـحاب لا يثبت المعذريّه لأنّه يكون أصـلاً مثبتاً، باعتبار أنّها لوازم للاستصحاب، يعنى لمفاد روايات زراره التى هى إماره، والإماره كما تكون حجّه فى مـدلولها المطابقى، تكون حجّه فى مداليلها الالتزاميه. هو يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل، فلا يُستشكَل علينا بالمثبتيه، بأنْ يقال: أنّنا نستصحب العدم المحمولى غير المنتسب إلى الشارع، ونريـد أنْ نثبت العـدم النعتى، يعنى العـدم المنتسب إلى الشـارع، فيكون هـذا اصـلاً مثبتـاً. كلاـ هـذا ليس أصـلاً مثبتاً؛ لأنّ هـذا الانتسـاب والإضافه إلى الشارع تثبت بنفس الاستصـحاب؛ لأنّها من لوازمه، لا من لوازم المستصـحب، ليس من لوازم عـدم جعل الحرمه بنحو العـدم المحمولى، وإنّما الانتساب هو من لوازم التعبّـد الاستصـحابى، فأنّ التعبّـد الاستصـحابى إذا ثبت؛ حينئذٍ يثبت الانتساب إلى الشارع قهراً؛ فحينئذٍ لا مشـكله فى استصـحاب العدم المحمولى، وإثبات الانتساب إلى الشارع من دون أنْ يلزم من ذلك إشـكال المثبتيه؛ لأنّ الإشـكال مبنى على افتراض أنّ الانتساب يثبت باعتباره لازم للمستصـحب الذى هو عدم الجعل، بينما الانتساب ليس من آثار المستصحب، وإنّما هو من آثار نفس التعبّد الاستصحابى، ولا إشكال فى ثبوت لوازم التعبّد الاستصحابى باعتباره مدلول إماره.

١- (۴) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيّد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢۶۵.

هذا الجواب إذا تمّ، فهو يدفع الإشكال من الجهه الثانيه، أى لا تكون هناك مثبتيه، لكنّه لا يدفع الإشكال من الجهه الأولى، التى هى عدم وجود الشكّ فى بقاء المستصحب؛ بل هناك قطع بارتفاع المستصحب؛ لأنّ المفروض أنّ المستصحب هو العدم المحمولى، والعدم المحمولى يرتفع قطعاً بمجرّد مجيئ الشريعه، وأىّ عدمٍ يُفرض هو عدم نعتى، فلا يمكن أنْ نجيب عن إشكال القطع بارتفاع المتيقن وعدم الشك فى بقائه، بجواب أنّ الانتساب يثبت بالاستصحاب، هذا شىء آخر. فإذن: هو لا يدفع الإشكال من كلا جهتيه، وإنّما يدفعه من الجهه الأولى

الصحيح فى مقام الجواب عن أصل الاعتراض هو الجواب الأوّل الذى ذكره السيّد الخوئى(قدّس سرّه)، والذى هو أنّنا لا نستصحب عدم الجعل كعدم محمولى، وإنّما نستصحبه كعدم نعتى؛ لأنّنا نتيقن بأنّ الشارع فى بدايه الشريعه لم يجعل هذه التكاليف المشكوكه، فنقطع بعدم ثبوتها، وهذا عدم نعتى، وكما قلنا هذا الجواب يدفع الإشكال من كلتا الجهتين.

مع التنزّل عن هذا الجواب الصحيح، ولم نقل بأنّ الأحكام تدريجيه، أو ليس هناك قطع بعدم جعل التكليف المشكوك فى بدايه الشريعه حتّى يكون العدم المستصحب عدم نعتى؛ حينئذٍ الجواب الصحيح عن هذا الاعتراض هو أنْ يقال: أنّ هذا الاعتراض بكلا وجهيه مبنى على افتراض تعدّد العدم، ووجود عدمين، واحد نسميه عدم محمولى، والآخر نسميه عدم نعتى، واحد من العدمين هو العدم غير المنتسب إلى الشارع، والآخر هو العدم المنتسب إلى الشارع؛ حينئذٍ يرِد الإشكال السابق بكلا جهتيه، أنّ هناك يقين بارتفاع العدم المحمولى غير المنتسب، وليس هناك شكّ فى بقائه، وإشكال المثبتيه أيضاً يرِد؛ لأنّنا نريد أنْ نثبت عدماً منتسباً باستصحاب عدم غير منتسب. وأمّا إذا أنكرنا هذا التعدّد، وقلنا بأنّ هذا الافتراض غير صحيح، وليس هناك تعدّد فى العدم، وقد تقدّم سابقاً فى بحث قريب أنّ العدم يتعدّد بتعدّد ما يضاف إليه، أمّا بتعدّد ملاكات العدم، وبتعدّد صفاته، وبتعدّد الزمان لا يتعدّد العدم، إذا تعدّد ما يُضاف إليه العدم يتعدّد العدم، ويكون هناك عدمان متغايران، عدم زيدٍ ----- مثلاً ----- وعدم الدار، أمّا إذا فرضنا تعدّد ملاك العدم، العدم يبقى واحد ولا يتعدّد، وإنّما اختلف ملاكه، أو فى محل كلامنا ما هو المتعدّد ؟ وما هو الفرق بين العدم المحمولى والعدم النعتى ؟ لا فرق بينهما إلاّ أنّ هذا عدم يصدر فى زمان ما قبل الشريعه، وهذا عدم يصدر فى زمان ما بعد الشريعه، فهل تعدّد الزمان هذا يعنى تعدّد العدم ؟ وهل لدينا عدمان متغايران حتّى يرد هذا الاعتراض؟ أو أنّ ما لدينا هو عدم واحد فى زمانين؟ أى أنّه عدم واحد وجد فى زمان ثمّ استمر إلى ما بعد صدور الشريعه، هو بالنظر العرفى نشير إليه، وبكل وضوح، لو فرضنا أنّ عدم جعل الحرمه كان باقياً بعد الشريعه، نقول هذا هو بقاء للعدم السابق، يعنى نفس العد السابق استمر وبقى، غايه الأمر أنّه بقى فى زمان، نسمى هذا العدم بلحاظه عدم نعتى، أو عدم منتسب إلى الشارع، أى عدم مع إمكان الجعل من قِبل الشارع، وليس أنّه عدم آخر مغاير للعدم الأوّل، وإنّما هو نفس العدم السابق، من قبيل عدم التكليف بالنسبه إلى الصبى قبل البلوغ، وبالنسبه إليه بعد البلوغ، نقول أنّ العدم لو ثبت للصبى بعد البلوغ فهو نفس العدم السابق وليس غيره، وإنّما الذى اختلف هو ملاكه، سابقاً كان يثبت عدم التكليف بملاك الصبا، وعدم البلوغ، والآن عدم التكليف يثبت بملاكٍ آخر، تعدّد الملاكات، وتعدّد الزمان، وتعدّد الصفات لا يوجب تعدّد العدم، وإنّما الذى يوجب تعدّد العدم هو تعدّد ما يُضاف إليه العدم، فى محل الكلام لا يوجد تعدّد فى العدم، هو عدم واحد ثبت فى زمان ويُراد استصحابه إلى زمان آخر؛ فحينئذٍ لا يرِد الاعتراض بكلا جهتيه؛ لأنّ الاعتراض كان مبتياً على تعدّد العدم، أنّ هناك عدمين متغايرين، فيرِد الإشكال السابق، أمّا إذا قلنا أنّه عدم واحد تبدّل مع تبدّل الزمان؛ فحينئذٍ لا يرِد الإشكال الأوّل الذى هو عدم وجود الشك فى البقاء، ولا يرد الإشكال الثانى الذى هو دعوى الأصل المثبت؛ لأنّه شىء واحد لا نريد أنْ نثبت باستصحابه شيئاً آخر.

ومن هنا يظهر أنّه لا مشكله فى الأحكام التى نقطع بعدم جعل الشارع لها فى بدايه الشريعه؛ لأنّنا نستصحب العدم النعتى، فلا يرد الاعتراض حينئذٍ، وهذا موجود فى معظم الأحكام، إنْ لم نقل كلّها، يقطع المكلّف بأنّه بعد نزول الشريعه هذه الأحكام لم يجعلها الشارع، لو فرضنا أنّنا شككنا فى حكمٍ أنّه مجعول أو لا، وليس لدينا يقين بعدم جعله بعد نزول الشريعه؛ حينئذٍ يكون الجواب هو أنّه ليس لدينا تعدّد فى العدم، وهناك عدم واحد اختلف الزمان فيه، وهذا يدفع الاعتراض السابق بكلتا الجهتين.

الاعتراض الثالث: ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى الدراسات، (١) وفى المصباح، (٢) وحاصله: أنّ استصحاب عدم جعل الإلزام فى الشبهات الحكميه معارَض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فلا يجرى استصحاب عدم جعل الحرمه؛ لأنّه معارَض باستصحاب عدم جعل الترخيص؛ للعلم الإجمالى بثبوت أحد الأمرين فى الشىء المشكوك، إمّا الحرمه ----- مثلًا ----- إذا شككنا فى الحرمه، وإذا كانت الشبهه تحريميه، وإمّا الحلّيّه، فاستصحاب عدم جعل الحرمه معارَض باستصحاب عدم جعل الحلّيّه، ولا يمكن أنْ يجرى كلا الاستصحابين؛ للعلم الإجمالى بثبوت أحدهما، أكل لحم الأرنب ----- مثلًا ----- إمّا حرام، أو حلال، هذا هو معنى الشبهه التحريميّه، يدور أمره بين أنْ يكون حراماً، وبين أنْ يكون حلالاً، فهو إمّا حرام، وإمّا حلال، وهذا علم إجمالى، ولا نستطيع أنْ ننفى الحرمه، وفى نفس الوقت ننفى الحلّيّه؛ لأنّه مخالف للعلم الإجمالى، وهذا يوقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمه، وبين استصحاب عدم جعل الحلّيّه؛ لأنّه كما أنّ الحرمه مشكوكه، الحليّه أيضاً مشكوكه، فإذا جرى الاستصحاب لنفى جعل الحرمه، يجرى الاستصحاب لنفى جعل الحلّيّه، ولا يمكن إجراءهما معاً للعلم الإجمالى بأنّ أحدهما ثابت فى الشىء الذى أشك به، حرمه وحلّيّه فى الشبهات التحريميه، ووجوب وحلّيّه فى الشبهات الوجوبيّه، فدائماً هو معارَض، فلا يجرى لأنّه معارَض بعدم جعل الإباحه.

١- (٥) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئى للسيّد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٧١.

٢- (٦) مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٩٠.

درس الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

لازال الكلام فی استصحاب عدم الجعل لإثبات التأمین والبراءه، وانتهی الکلام إلی الاعتراض الثالث علی هذا الاستصحاب، وهو الذی أشار إلیه السیّد الخوئی(قدّس سرّه) فی تقریراته، وحاصله: أنّ استصحاب عدم جعل التکلیف المشکوک مُعارَض باستصحاب عدم جعل الترخیص والإباحه والحلّیّه. والوجه فی هذه المعارضه هو أننّا نعلم إجمالاً بأنّ هذا الشیء الذی نشك فی حرمته وحلّیّته فی الشبهات التحریمیّه، هو إمّا حرام وإمّا حلال، ولا یمکن نفی کلا الاحتمالین فیه بأنْ نجری استصحاب عدم التحریم فننفی التحریم، ونجری استصحاب عدم الحلّیّه فننفی الحلّیّه، لا یمکن ذلك؛ لأننّا نعلم إجمالاً بثبوت أحدهما، وهذا العلم الإجمالی بثبوت أحدهما یوجب وقوع المعارضه والتکاذب بین استصحاب عدم جعل التحریم، الذی هو المقصود إثباته فی المقام، وبین استصحاب عدم جعل الحجّیّه. إذن: لا یجری استصحاب عدم جعل التحریم، وذلك بسبب المعارضه.

السیّد الخوئی(قدّس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض بجوابین:

الجواب الأوّل: أنّ هذا الاعتراض إنّما یتم إذا کان المراد بالإباحه الواقعه طرفاً للعلم الإجمالی هی الإباحه الخاصّه الثابته للشیء بعنوانه الأوّلی، نظیر التحریم المحتمل الطرف الآخر للعلم الإجمالی أیضاً یثبت للشیء بعنوانه الأوّلی، الإباحه المحتمله إذا کانت ثابته للشیء بعنوانه الأوّلی، فحینئذٍ یتمّ هذا الاعتراض، فیقع التعارض بین استصحاب عدم جعل التحریم، واستصحاب عدم جعل الإباحه، والوجه فی تمامیه الاعتراض هو لأنّ هذا الشیء، أکل لحم الأرنب ----- مثلاً ----- هو بعنوانه الأوّلی إمّا حرام، وإمّا حلال، ولا یمکن نفیهما معاً، فیقع التعارض بین الاستصحابین.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الإباحه الواقعه طرفاً للعلم الإجمالی هی إباحه ثابته بملاك أنّه لم یرِد فیه نهی، الإباحه المحتمله فی هذا الشیء لیست إباحه خاصّه، وإنّما هی ثابته بملاك إنّه لم یرِد فیه نهی، یقول: إذا کانت الإباحه من هذا القبیل؛ فحینئذٍ نجیب عن إشکال الاعتراض بأنّ استصحاب عدم جعل التحریم یجری ولا یُعارَض باستصحاب عدم جعل الترخیص والإباحه؛ لأنّ استصحاب عدم جعل التحریم حینئذٍ یکون حاکماً علی استصحاب عدم جعل الإباحه؛ لأنّه أصل موضوعی بالنسبه إلیه؛ لأنّ هذا الفرض معناه فی الحقیقه أنّ ملاك الحلّیّه وموضوعها هو الترخیص، وملاکه وموضوعه هو عدم جعل التحریم؛ لأنّه ثابت بملاك لم یرِد فیه نهی، فموضوعها هو ما لم یرد فیه نهی، کل ما لم یرِد فیه نهی فهو مباح، فإذا جاء استصحاب عدم جعل التحریم وأثبت عدم ورود النهی؛ فأنّه حینئذٍ یکون حاکماً علی استصحاب عدم جعل الحلّیّه؛ لأنّه ینقّح موضوع الحلّیّه الذی هو(لم یرد فیه نهی)، وهذا الاستصحاب یثبت عدم ورود النهی، وهو ینقّح موضوع الحلیّه، وبالتالی یثبت الحلّیّه، وبالتالی یرفع الشكّ الذی هو موضوع استصحاب عدم جعل الإباحه، فمن الواضح أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ، وعندما تشكّ فی الإباحه وعدمها تستصحب عدم الإباحه، هذا الاستصحاب ----- استصحاب عدم التحریم ----- یرفع الشكّ تعبّداً؛ لأنّه ینقّح موضوع الترخیص والإباحه، فلا معنی لجریان استصحاب عدم الترخیص، واستصحاب عدم الإباحه؛ بل یکون استصحاب عدم جعل التحریم حاکماً علی استصحاب عدم جعل الإباحه. فیقول: هذه المعارضه مبتنیه علی افتراض أنْ تکون الإباحه المحتمله

إبـاحه خـاصّه، ثابته بالعنوان الأوّلى للشـىء، وإلّا إذا كانت ثابته بملاک أنّه لم یرد فیه نهی، فلا معارضه بین الاستصـحابین؛ لأنّ استصـحاب عـدم جعل التحریـم ینقّـح موضوع الإباحه ویثبتها، وإذا أثبت الإباحه تعبّـداً؛ فحینئـذٍ لا شکّ حتّی یجری استصـحاب عدم الإباحه.

ص: ۱۱

هـذا الجواب کمـا هو قـال أیضـاً، مبنی علی هـذا الافـتراض، لکنّه فی الواقع، وفیمـا نشـکّ فیه، الإبـاحه المحتمله لیست من هـذا القبیـل، الإبـاحه المحتمله هی إباحه خاصّه ثابته فی هـذا الشـیء بعنوانه الأوّلی، ومثلنا بأکل لحم الأرنب وأنّه یحتمل فیه التحریم وتُحتمَـل فیه الإبـاحه، کما أنّ التحریم المحتمل ثابت لأکل لحم الأرنب بعنوانه الأوّلی کـذلک الإباحه المحتمله ثابته لأکل لحم الأرنب بعنوانه الأولی، ولیست ثابته له بعنوان أنّه(لم یرِد فیه نهی) هذا یحتاج إلی دلیل، وهو ذکر بعض الأدلّه، لکنّها کلّها لیست ناهضه لإثبات ذلک، وإنّما ما نشک فیه فی الخارج، أکل لحم الأرنب، أو شرب التتن أو غیرها من الشبهات الحکمیه التی تُذکر کـأمثله للشـبهات الحکمیه، الإبـاحه المحتمله فیهـا إبـاحه خـاصّه ثـابته لأکـل لحم الأرنب بعنوان أنّه(أکل لحم الأرنب) ، ولیس بعنوان أنّه(لم یرِد فیه نهی) حتّی تثبت الحکومه ویندفع الإشکال کما ذکر.

إذن: الجواب الأوّل عن الاعتراض الثالث لیس تامّاً.

الجواب الثـانی: من قـال أنّ الاستصـحابین متعارضـان ؟ لا ـ مـانع من إجراء کلا الاستصـحابین لعـدم أدائهما إلی المخالفه العملیه القطعیّه للتکلیف الإلـزامی، فلو أجرینـا استصـحاب عـدم التحریم، وأجرینـا استصـحاب عـدم الإباحه، هـذا لا یؤدی إلی المخالفه القطعیّه للتکلیف المعلوم بالإجمال، والسبب واضح، وهو أنّ علمنا الإجمالی المُدّعی فی المقام هو لیس علماً بالتکلیف علی کل تقـدیر کما فی الأمثله المعروفه، هل أنّ صـلاه الظهر واجبه علیه، أو صـلاه الجمعه؟ أو مثال من لا یعلم أنّ هذا الإناء فیه خمر، أو أن ذاک الإناء فیه خمر؟ فهنا یوجـد علم بالتکلیف علی کلا التقدیرین، فسواء کانت صـلاه الظهر هی الواجبه علیه فهی تکلیف، أو کـانت الجمعه هی الـواجبه علیه فهی أیضـاً تکلیـف. وسـواء کـان هـذا خمر یوجـد تکلیف، أو کـان ذاک خمر فأیضـاً یوجد تکلیف. إذن: هناک علم إجمالی بالتکلیف علی کل تقـدیر، مثل هذا العلم الإجمالی لا یجوز إجراء الأصول النافیه والمؤمنه فی أطرافه؛ لأنّ إجراء الأصول النـافیه والمؤمنه یؤدی إلی الترخیص فی المخـالفه القطعیه للتکلیف الإلـزامی المعلوم بالإجمـال، فلا تجری الأصول فی أطرافه. بینما فی محل الکلام الأمر لیس کـذلک؛ لأنّه فی محل الکلام لا یوجد عندنا علم بالتکلیف علی کل تقدیر، وإنّما عندنا علم بالتکلیف علی تقدیر، وأمّا علی التقدیر الآخر لا یوجد تکلیف؛ لأنّ التقدیر الآخر هو الترخیص والإباحه، وفی الترخیص والإباحه لا یوجـد تکلیف. إذن: هناک تکلیف علی أحـد التقدیرین لوضوح أنّ المحتمل فی المقام أنّ الأمر دائر بین الحرمه والإبـاحه فی الشـبهات التحریمیه، وبین الوجـوب والإبـاحه فی الشـبهات الوجـوبیه. إذن: علی أحـد التقـدیرین یوجد تکلیف، وعلی التقدیر الآخر أصلاً لا یجد تکلیف.

ص: ۱۲

يقول: مثل هذا العلم الإجمالى الذى لا يتحقق فيه العلم بالتكليف على كل تقدير لا يمنع من إجراء الأصول المؤمنه فى أطرافه، فلا محذور فى إجراء كلا الاستصحابين، استصحاب عدم التحريم، واستصحاب عدم الإباحه. صحيح أنا أعلم بثبوت أحدهما، لكن لا محذور فى جريان الأصلين معاً؛ لأنّه لا يؤدّى إلى المخالفه القطعيه للتكليف بالإلزام المعلوم، فإذا صحّ إجراء استصحاب عدم جعل التحريم ----- بحسب الفرض ------ كفى هذا الاستصحاب لإثبات التأمين والبراءه، وهو المقصود فى المقام؛ لأنّ البراءه والتأمين يكفى فيها نفى التحريم، يكفى للتأمين من جهه أكل لحم الأرنب أن تقوم الحجّه على نفى التحريم، وهذا لا يتوقّف على إثبات الإباحه حتّى يقال أنّ استصحاب عدم التحريم لا يثبت الإباحه إلّا على القول بالأصل المثبت، لا نحتاج إلى إثبات الإباحه لإثبات التأمين؛ بل يكفى لإثبات التأمين نفى التحريم، استصحاب عدم جعل التحريم يتكفّل نفى التحريم ويترتب عليه إثبات التأمين والبراءه.

ويُلاحظ على هذا الجواب: أنّه لا وجه للتنزّل وتسليم جريان الاستصحابين فى المقام، حيث هناك مشكله فى إجراء أحد الاستصحابين بقطع النظر عن الجواب الأوّل، قلنا أنّ الجواب الأوّل غير تام؛ لأنّه مبنى على افتراض أنّ الإباحه ثابته بملاك عدم ورود النهى، وقلنا أنّ هذا خلاف الظاهر فى الأمثله التى تُذكر فى هذا المقام، لكن هناك شىء آخر يمنع من إجراء استصحاب عدم الترخيص، وهذا الشىء هو أنّ استصحاب عدم الترخيص لا اثر له، فلا يجرى لأنّه لا يترتّب عليه أثر، ومن الواضح أنّ من شروط جريان الاستصحاب هو أنْ يترتب عليه أثر، استصحاب عدم التحريم يترتب عليه أثر، فيجرى، وأثره هو التأمين والبراءه؛ لأنّنا قلنا أنّ البراءه والتأمين لا تتوقّف على إثبات الإباحه؛ بل يكفى فيها نفى التحريم، بينما استصحاب عدم الترخيص لا أثر له، ولا يستطيع أن يثبت المنجزيّه؛ لأنّ المنجزيّه من آثار التحريم والمنع والنهى، ومن الواضح أنّ التحريم والمنع والنهى لا يثبت باستصحاب عدم الإباحه، إلاّ بناءً على القول بالأصل المثبت؛ إذ لازم عدم الإباحه ----- فرضاً ----- التحريم. إذن: استصحاب عدم الإباحه لا يستطيع أن يثبت المنجزيّه مباشره حتّى يجرى بلحاظه؛ إذ لا يكفى فى التنجيز عدم الإباحه، ولا يستطيع أنْ يثبت موضوع المنجزيّه الذى هو التحريم والمنع، إلاّ بناءً على القول بالأصل المثبت، فالصحيح أنّ استصحاب عدم الإباحه لا يجرى فى حدّ نفسه، لا أنْ نقول أنّه يجرى ويعارض استصحاب عدم جعل التحريم، لكن نقول لا مانع من جريانهما؛ لأنّ هذا لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيّه والتكليف الإلزامى، فى مرحله سابقه يوجد مانع يمنع من جريان استصحاب عدم الترخيص وعدم الإباحه.

ص: ١٣

هذا هو الجواب الصحيح عن الاعتراض الثالث. وبهذا يتمّ الكلام عن الصيغه الثانيه لتقريب الاستصحاب، الصيغه الأولى كانت هى إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، وتكلّمنا عنها كثيراً، والصيغه الثانيه هى إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الشرع والشريعه.

الصيغه الثالثه التى طرحناها فى بدايه البحث هى أنْ يجرى الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق بعض الأمور التى يُحتَمل أنّها شرائط فى التكليف، هناك شيء معيّن، قبل تحققّه قطعاً لا يوجد تكليف، وبعد تحققّه نحتمل حدوث التكليف، فنلتفت إلى فتره ما قبل تحققّ ذلك الشيء، ونقول: قطعاً الحكم لم يكن ثابتاً، فنستصحب عدم الحكم الثابت قبل تحققّ هذا الشيء. نفترض أننّا شككنا أنّ الاستطاعه البذليّه هل تحققّ وجوب الحج ؟ فنقول : هل يكفى فى وجوب الحج الاستطاعه البذليّه أو لا ؟ يمكن ببساطه إجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحققّ الاستطاعه البذليّه، فنقول: هذا قبل تحقق البذل لم يجب عليه الحج قطعاً، والآن بعد تحققّ البذل نشكّ فى أنّه وجب عليه الحج، أو لا ؟ فنستصحب عدم وجوب الحج المتيّقن قبل تحققّ البذل. أو صلاه الجمعه ------ مثلاً ------ هى على تقدير وجوبها هى مشروطه بالزوال، وبعد الزوال نشكّ فى أنّه هل وجبت صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، أو لا ؟ فيمكن إجراء استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل الزوال.

هذا التقريب جيد، وكثير من الملاحظات السابقه لا ترِد عليه. نعم يُلاحظ عليه شيء واحد، وهو أنّه فى بعض الأحيان قد يكون هذا الأمر، وهذه الخصوصيّه التى نحتمل أنّها محققّه للتكليف، قد تكون فى بعض الأحيان مقوّمه للمستصحب، بحيث أنّ الأمر بعد حصولها هو غير الأمر قبل حصولها، نظير ما تقدّم فى الاستصحاب بلحاظ ما قبل البلوغ، حيث طُرح هذا الإشكال هناك، وهو أنّ عدم الوجوب كان ثابتاً للشخص بعنوان أنّه غير بالغ، بينما عدم الوجوب لو ثبت بعد البلوغ، فأنّه يثبت بعنوان آخر، بعنوان أنّه بالغ، فهنا أيضاً يُطرح هذا الأمر، أنّه قبل البذل لم يجب عليه الحج باعتبار عدم وجود الاستطاعه البذليّه أصلاً، لكن بعد البذل تحققّ شيء، وهذا الشيء قد يكون مقوّماً للحاله، وموجباً لتعدّد الموضوع، أو تعدّد القضيّه المتيّقنه، والقضيّه المشكوكه، وهذا لابدّ من الالتفات إليه، فإنْ لم يكن كذلك، كما لعلّه فى بعض الأمثله، الظاهر أنّه لا مانع من إجراء هذا الاستصحاب.

وبهـذا يتمّ الكلام عن التقريبـات الثلاـثه للاستصـحاب، ومـا قيـل من الاـعتراض عليها، وأجوبه ذلك، وقـد تبيّن من خلال هـذا الاسـتعراض الطويـل أنّ الظـاهر أنّه لاـ مـانع من إجراء الاستصـحاب، ولو ببعض تقريباته؛ لأننّا قلنا أنّ الاعتراضات المطروحه غير وارده على استصـحاب عـدم الجعل، أمّا استصـحاب عـدم التكليف قبل البلوغ، فالظاهر أنّ الخصوصـيه التى يُحتمل كونها موجبه لثبوت التكليف لا تمنع من إجرائه.

إذن: لاـ مـانع من إجراء الاستصـحاب ببعض تقريبـاته وإثبـات البراءه، ولو عجزنـا عن إثبات البراءه بالكتاب، والسُـنّه، والإجماع، والعقل ----- مثلًا كما ذكروا ----- يمكن إثبات البراءه استناداً إلى الاستصحاب.

بعد ذلك ندخل فى بعض الأمور المتعلّقه بهذا المطلب:

الأـمر الأـوّل: قـد يقـال: بـأنّ التزامكم بجريان الاستصـحاب لإثبات البراءه يلغى مورد البراءه، وأنّه فى كل موردٍ من موارد البراءه يجرى فيه الاستصـحاب، وهـذا معناه عملًا إلغاء للبراءه، فلا يبقى للبراءه مورد تختصّ به بحيث لا يجرى فيه الاستصـحاب. الإلغاء مبنى على فكره أنّ الاستصـحاب مقدّم على البراءه، وذكروا، وسـيأتى أنّ تقديم الاستصـحاب على البراءه بالحكومه، أو بالورود، أو بـأىّ شـىءٍ كـان لا يُفرّق فيه بين أنْ يكون مفاد الاستصـحاب متّفقاً مع البراءه، أو يكون مختلفاً معها، على كل حالٍ هو مقـدّم على البراءه حتّى فى صوره اتّحـاد المفـاد، كمـا فى محل الكلام، حيث الاستصـحاب فى محل الكلام يثبت التأمين، وأدلّه البراءه أيضاً تثبت التأمين، حتّى فى هذه الحاله يقدّم الاستصـحاب على البراءه، ويكون حـاكماً عليها، ورافعاً لموضوعها، فلا يبقى للبراءه شىء، وفى كـل مورد نريـد أنْ نتمسّـك بـالبراءه يجرى فيه الاستصـحاب، ويكون حـاكماً على البراءه، ورافعاً لموضوعها؛ وحينئذٍ أى فائـده فى أدلّه البراءه الكثيره الـدالّه على البراءه، وبعباره أخرى: سوف تبقى البراءه بلا مورد؛ لأنّ الاستصـحاب يكون مقـدّماً عليها، ويرفع موضوعها؛ وحينئذٍ لابدّ من الإجابه عن هذا الإشكال.

درس الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

الكلام يقع في بعض الأمور التي ترتبط بالبحث السابق وهو إثبات البراءه بالاستصحاب:

الأمر الأوّل: ما أثرناه في الدرس السابق من أنّ الالتزام بجريان الاستصحاب في المقام يؤدي بالنتيجه إلى إلغاء دليل البراءه، بمعنى أنّ دليل البراءه دائماً يجري في موردٍ يجري فيه الاستصحاب، ففي جميع الموارد التي تجري فيها البراءه يجري الاستصحاب، وهي عباره عن جميع الشبهات الحكميّه، ومع جريان الاستصحاب يكون الاستصحاب حاكماً على البراءه، ومقدّماً عليها، وبالتالي يكون موجباً لإلغاء دليلها، فهل يُلتزَم بهذا ؟ بمعنى أنّ دليل البراءه لا يبقى له مورد؛ إذ في كل موردٍ تجري فيه البراءه يجري فيه الاستصحاب، وهو مقدّم على البراءه، وحاكم عليها، ومانع من جريانها، فلا يبقى مورد للبراءه حتّى تكون الأدلّه الدالّه عليها، وهي كثيره، منزّله على تلك الموارد، فلا يبقى مورد للبراءه إطلاقاً.

أجاب السيّد الخوئي(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بجوابين: (١)

الجواب الأوّل: حاصل ما ذكره هو: ليس لأدلّه البراءه عنوان يوجب اختصاصها بغير موارد الاستصحاب؛ بل يمكن أنْ تكون الحكمه في ثبوت الترخيص والبراءه في جمله من مواردها هو عدم جواز نقض الحاله السابقه.

توضيح المراد: الظاهر أنّ مراده(قدّس سرّه) هو أنّ دليل البراءه من المحتمل أنْ تكون البراءه المجعوله فيه هي البراءه بملاك الاستصحاب، أي البراءه بملاك عدم نقض الحاله السابقه، باعتبار أنّ دليل البراءه لم يؤخذ بشرط لا من حيث الاستصحاب، وليس فيه دلاله على ذلك؛ وحينئذٍ لا يوجد عندنا أصلان متمايزان منحازان أحدهما البراءه، والآخر الاستصحاب، وكل منهما يثبت بدليله، حتّى يقال إذا تمّ الاستصحاب، فلا يبقى مورد للبراءه، كلا، الأمر ليس هكذا، أو لا أقلّ من أنّ هذا هو الاحتمال المطروح في المقام، أنّ دليل البراءه لم يؤخذ بشرط لا من حيث الاستصحاب حتّى يكون هو أصل متميّز عن الاستصحاب، هذا يثبت بدليله، وذاك يثبت بدليله، وهذا يثبت بملاك، وذاك يثبت بملاكٍ آخر، البراءه تثبت بملاك الشكّ في التكليف من دون لحاظ الحاله السابقه، بينما الاستصحاب يثبت بملاك عدم نقض الحاله السابقه. يقول: الأمر ليس هكذا، أو لا أقل من أنّنا نحتمل أنْ يكون الملاك في البراءه هو نفس عدم نقض الحاله السابقه، وبناءً على هذا لا يكون عندنا أصلان متمايزان منحازان حتّى يقال: إذا جرى هذا الأصل لا يبقى مورداً للأصل الآخر، وإنّما من المحتمل أنْ تكون أصاله البراءه راجعه بحسب الروح والجوهر إلى نفس الاستصحاب؛ فحينئذٍ لا يِرد هذا الإشكال أنّه إذا التزمنا بجريان الاستصحاب لا يبقى مورد للبراءه، هذا مبني على افتراض أنّ هنا أصلان متمايزان، وكل منهما يثبت بملاكٍ ودليل، أمّا إذا أنكرنا ذلك، أو احتملنا عدمه؛ حينئذٍ لا يرِد هذا الإشكال؛ إذ لا محذور في أنْ يثبت دليلان في موردٍ واحد، كلٌ منهما يثبت بملاكٍ واحد، وهو عدم نقض الحاله السابقه؛ حينئذٍ لا معنى لأنْ يقال: إذا جرى الاستصحاب يلغي البراءه؛ إذ البراءه ليست شيئاً آخراً غير الاستصحاب؛ لأنّ البراءه ثابته بنكته عدم نقض الحاله السابقه.

ص: ۱۶

۱- (۱) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۷۲.

لکنْ یمکن أنْ یقال: أنّ هذا مجرّد احتمال لا واقع له، ولا یُفهم من ألسنه أدلّه البراءه، وإنّما الذی یُفهم من ألسنه أدلّه البراءه من قبیل(رُفع ما لا یعلمون) ومن قبیل(الناس فی سعهٍ ما لم یعلموا) وأمثال هذه الأدلّه، أنّ ملاک البراءه هو الشک فی التکلیف، أو عدم العلم بالتکلیف فقط من دون لحاظ الحاله السابقه، ومن دون لحاظ أنّ عدم التکلیف له حاله سابقه، وإنّما ملاکه الشک فی التکلیف، وعدم العلم بالتکلیف(رُفع عن أمّتی ما لا یعلمون) مجرّد الشک بالتکلیف، وعدم العلم بالتکلیف هو ملاک جعل البراءه. هذا هو الذی یُفهم من أدلّه البراءه، فلا معنی لأنْ یقال: أنّ البراءه المجعوله فی أدلّتها مجعوله بنکته عدم نقض الحاله السابقه، بنکته ملاحظه الحاله السابقه، یعنی بنکته أنّ الحاله السابقه هی عدم التکلیف، فأدلّه البراءه تجعل البراءه باعتبار أنّ عدم التکلیف متیقن فی المرحله السابقه، لیس بهذا الشکل، وإنّما الذی یُفهم من أدلّه البراءه أنّ ملاک أدلّه البراءه هو عدم العلم بالتکلیف، بینما الاستصحاب لیس ملاکه عدم العلم بالتکلیف، وإنّما ملاکه هو ملاحظه الحاله السابقه، وأنّ هناک حاله متیقنه سابقاً یُشکّ فی بقائها، فالاستصحاب یقول ابن علی بقاء الحاله السابقه، فالملاک مختلف، والنکته مختلفه، والدلیل مختلف. إذن: هما أصلان متمایزان مختلفان، وکلٌّ منهما ثابت بنکته، تأتی أدلّه تثبت البراءه بملاک عدم العلم بالتکلیف، وأدلّه تثبت البراءه بملاک عدم نقض الحاله السابقه، فیرجع الإشکال کما کان فی السابق أنّه فی کل موردٍ تجری فیه البراءه یجری فیه الاستصحاب، وإذا جری الاستصحاب یلغی البراءه. إذن: فی أیّ موردٍ تجری البراءه ؟ کل موارد جریان البراءه یجری الاستصحاب فیها، ویکون حاکماً علی البراءه، ورافعاً لموضوعها، وهذا هو معنی أنّ الالتزام بجریان الاستصحاب فی المقام یؤدی إلی إلغاء دلیل البراءه، بمعنی أنّ دلیل البراءه یبقی بلا موردٍ، وهذا لا یمکن الالتزام به؛ لأنّ دلیل البراءه لیس دلیلاً واحداً، أو دلیلین؛ بل هناک أدلّه کثیره علی البراءه، ولا یمکن أنْ تبقی کلّها بلا مورد، فالجواب الأوّل لیس تامّاً؛ لأنّه مبنی علی احتمال ثبوتی لا یمکن إثباته فی مقام الإثبات؛ بل هو علی خلاف ظاهر أدلّه البراءه.

ص: ۱۷

الجواب الثانی: ذکر(قدّس سرّه) أنّ هناک موارد لدلیل البراءه لا یجری فیها الاستصحاب، فلا یصحّ القول بأنّ جمیع موارد البراءه یجری فیها الاستصحاب، ویؤدی ذلک إلی إلغاء دلیل البراءه؛ بل هناک موارد تجری فیها البراءه ولا یجری فیها الاستصحاب.

ثمّ ذکر(قدّس سرّه) جمله من الموارد التی تجری فیها البراءه ولا یجری فیها الاستصحاب لتصحیح جعل البراءه فی أدلّتها، ولدفع الاعتراض السابق بأنّ الاستصحاب یلغی دلیل البراءه، کلا الاستصحاب لا یلغی دلیل البراءه؛ لأنّ هناک موارد یتمّ فیها دلیل البراءه، وتجری فیها البراءه، ولا یجری فیها الاستصحاب. ذکر(قدّس سرّه) ثلاثه موارد:

المورد الأوّل: موارد تعارض الاستصحابین، کما فی موارد توارد الحالتین، کالطهاره والنجاسه، أو حدث وطهاره، لکن لا یعلم من هو المتقدّم، ومن هو المتأخّر؛ حینئذٍ استصحاب الأوّل یُعارَض باستصحاب الآخر، فیتعارض الاستصحابان، وفی موردٍ من هذا القبیل لا یجری الاستصحاب؛ للمعارضه، فتجری البراءه؛ وحینئذٍ لا یجری الاستصحاب حتّی یکون حاکماً علی البراءه، فإذا کان الاستصحاب لا یجری لأجل المعارضه؛ حینئذٍ یکون هذا من الموارد التی تجری فیها البراءه من دون جریان الاستصحاب؛ وإذا ضممنا الموارد الأخری إلی هذا المورد؛ فحینئذٍ نلتزم بجریان الاستصحاب، لکن لا یؤدی ذلک إلی إلغاء دلیل البراءه؛ لأنّ دلیل البراءه یبقی له موارد یجری فیها الدلیل، وتثبت فیها البراءه من دون أنْ یجری فیها الاستصحاب.

المورد الثانی: ما إذا کان الأثر المطلوب والمراد إثباته مترتّب علی الإباحه بعنوانها؛ حینئذٍ لابدّ من إجراء أصاله البراءه، عندئذٍ لا ینفعنا إجراء استصحاب عدم المنع، وعدم جعل التحریم لترتیب ذلک الأثر؛ لأنّ المفروض أنّ ذلک الأثر مترتّب علی الإباحه بعنوانها، ولا یترتّب علی مجرّد عدم المنع وعدم التحریم حتّی نرتّب ذلک الأثر باستصحاب وعدم جعل التحریم؛ بل الأثر لا یترتب إلّا علی الإباحه والبراءه بعنوانها.

ص: ۱۸

إذن: فی هکذا حاله، لترتیب ذلک الأثر، لابدّ من إجراء أصاله البراءه، ولا یجری فیها الاستصحاب. نعم، إذا فرضنا أنّ الأثر الذی یُراد ترتیبه یکفی فیه عدم التحریم، وعدم المنع؛ حینئذٍ یجری فیه استصحاب عدم المنع، واستصحاب عدم التحریم، ویترتب ذلک الأثر؛ وحینئذٍ یرِد ذلک الإشکال.

المورد الثالث: موارد دوران الأمر بین الأقل والأکثر الارتباطیین، کما إذا شکّ فی جزئیّه شیء فی المرکب، أو فی شرطیه شیء فی المرکب، هنا یدور الأمر بین الأقلّ والأکثر الارتباطیین، الصلاه واجب ارتباطی، ویدور الأمر بین أنْ یکون الواجب عشره أجزاء، أو تسعه أجزاء، مثلاً، إذا شککنا فی وجوب السوره فی الصلاه، عندنا تسعه أجزاء متیقنه، لکنّنا لا نعلم أن الجزء العاشر هل هو واجب أو لا ؟ فیدور أمر الصلاه بین الأقلّ(تسعه أجزاء)، والأکثر(عشره أجزاء) الارتباطیین. هنا الرأی السائد، خصوصاً عند المتأخرین هو جریان البراءه لنفی الوجوب الزائد، أو قل لنفی وجوب الأکثر، وبالتالی یثبت بها جواز الاکتفاء بالأقل. هنا تجری البراءه، کما هو الصحیح، ولا یجری الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب المتصوّر جریانه فی المقام بعد العلم بالتکلیف هو عباره عن استصحاب عدم التقیید؛ لأنّ المکلّف فی هذه الحاله یعلم بوجوب الأقل علیه جزماً، وعلی کل تقدیر، فالتسعه أجزاء قطعاً هی واجبه علیه، وإنّما شکّه فی وجوب التسعه أجزاء هل هو مقیّد بالجزء العاشر المشکوک الذی هو وجوب السوره فی المثال، أو هو مطلق من ناحیته ؟ إذا کان مقیّداً بالسوره، فهذه الأجزاء التسعه تجب علیه لیس لوحدها، وإنّما مقیّده بانضمام السوره، وهذا هو معنی وجوب الأکثر، أو أنّ وجوب التسعه أجزاء علیه مطلق من ناحیه السوره، وهذا معناه وجوب الأقّل، ولا یُشترط فی ذلک الإتیان بالسوره. إذن: هو أمره دائر بین أنْ تجب علیه السوره أو لا، یعنی أنّ ما وجب علیه هل هو مقیّد بالجزء الآخر المشکوک، أو هو مطلق ؟ الاستصحاب الذی یجری فی المقام هو استصحاب عدم التقیید، ویثبت البراءه، والاکتفاء بالأقل التی هی نتیجه البراءه، حیث قلنا أنّ البراءه تجری ویثبت بها الاکتفاء بالأقل، استصحاب عدم التقیید هذا معناه، ویثبت نفس النتیجه؛ لأنّ عدم التقیید یثبت أنّ التسعه الواجبه علیک حتماَ لیست مقیّده بالجزء الآخر فیکفی الاتیان بالأقل. الاستصحاب المتصوّر جریانه فی المقام لإثبات البراءه والاکتفاء بالأقل هو عباره عن استصحاب عدم التقیید. یقول السید الخوئی(قدّس سرّه) أنّ هذا الاستصحاب مُعارَض باستصحاب عدم الإطلاق؛ لأنّنی کما أشکّ فی تقیید الواجب المتیقن الذی هو الأقل بالجزء العاشر، اشکّ أیضاً فی إطلاقه من ناحیه الجزء العاشر، فکما یجری استصحاب عدم التقیید، یجری أیضاً استصحاب عدم الإطلاق، فیتعارض الاستصحابان، استصحاب عدم التقیید واستصحاب عدم الإطلاق فیتساقطان؛ وحینئذٍ تجری البراءه من دون أنْ یجری الاستصحاب فی موردها، فیکون هذا من الموارد التی تجری فیها البراءه من دون جریان الاستصحاب.

هـذا هو الجواب الثـانى، وهو عباره عن محاوله للتفتيش عن موارد تجرى فيها البراءه من دون جريان الاستصـحاب حتّى يقال أنّ أدلّه البراءه منزّله على هـذه الموارد. فالالـتزام بجريـان الاستصـحاب فى موارد أخرى، وإلغـاءه للبراءه، وحكومته عليهـا لا يوجب إلغاء دليل البراءه؛ لأنّه هناك موارد تجرى فيها البراءه، ويمكن تنزيل دليل البراءه على تلك الموارد.

هـذا الجـواب يتمّ فى بعض الموارد الـتى ذكرهـا، فى المورد الأوّل، وهو مورد تعـارض الاستصـحابين كمـا فى توارد الحـالتين، تجرى البراءه ولا يجرى الاستصـحاب، لكن فى الموارد الأخرى لا تتمّ هذه الدعوى، أمّا المورد الثانى الذى ذكره، وهو مسأله ما إذا كان الأثر مترتباً على الإباحه بعنوانها، فقال: فى هذا المورد لا نتمكن من إجراء الاستصـحاب؛ لأنّ استصحاب عدم التحريم لا ينفـع لإثبـات ذلـك الأثر؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر يـترتّب على الإبـاحه بعنوانهـا، فلابـدّ من إجراء أصـاله الـبراءه، وعـدم إجراء الاستصـحاب؛ لأنّه لا أثر لهذا الاستصـحاب. فى هذا المورد الثانى، الأمر ليس هكذا، ويمكن إجراء الاستصحاب، لكن لا أجرى استصـحاب عـدم التحريم، وعدم المنع حتّى يقال أنّ هذا الاستصـحاب لا أثر له؛ لأنّ الأثر المطلوب مترتّب على الإباحه بعنوانها، وعـدم التحريم لا يثبت الإبـاحه إلاّ بنـاءً على الأصل المثبت، وإنّما يمكن إجراء الاستصـحاب فى نفس الإباحه، باعتبارها متيّقنه سابقـاً، كمـا أنّ عـدم المنع متيّقن قبل البلوغ فى التقريب الأوّل للاستصـحاب، أو قبل الجعل فى التقريب الثانى للاستصـحاب، أو قبـل تحقـقّ الشـرائط الخـاصّه للتكليف فى التقريب الثـالث للاستصـحاب، كـذلك الإبـاحه والـبراءه أيضـاً مـتيّقنه، فيمكن إجراء استصـحاب البراءه، واستصـحاب الإبـاحه المتيقنه قبـل البلوغ، أو قبـل الجعـل، أو قبـل تحقق الشـرط الخـاص من شـرائط الحكم المحتمله؛ وحينئـذٍ يمكن ترتيب الأثر؛ لأنّ الأثر مترتب على الإبـاحه بعنوانهـا، ونحن استصـحبنا الإبـاحه، الإشكال إنّما يرِد إذا أجرينـا استصـحاب عـدم التحريـم المـتيّقن قبـل البلـوغ، فيقـال: كيـف يـترتب الأثر ؟ لأنّ الأثر مـترتّب على الإبـاحه بعنوانهـا، واستصـحاب عدم المنع لا يثبت الإباحه بعنوانها إلاّ بناءً على الأصل المثبت. نقول: نحن لا نجرى استصحاب عدم المنع؛ لأنّه كما أنّ عـدم المنع متيقن قبـل البلوغ، كـذلك الإبـاحه متيقنه قبـل البلوغ، هـذا الصبى قبـل بلوغه قبل البلوغ كان يُباح له هـذا الفعل، وكـانت هنـاك براءه متيقنه قبـل البلوغ، بمعنى أنّه لو ارتكب هـذا الفعـل لا يؤاخـذ، ولا يُعـاقَب، فهـذه إباحه متيّقنه قبل البلوغ، فاستصـحب هـذه الإباحه، وإذا استصـحبت الإباحه؛ فحينئذٍ يمكن ترتيب الأثر بلا أنْ يلزم منه إشكال المثبتيه؛ لأنّ الاستصـحاب جرى فى نفس الإباحه المتيقنه، فيعود الإشكال، وهو أنّ هذا المورد الذى تجرى فيه البراءه جرى فيه الاستصحاب، والاستصحاب حاكم على البراءه، فلا يبقى مورد للبراءه.

درس الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

كان الكلام فی الجواب الثانی علی الإشکال، وذکرنا أنّ الموارد التی ذکرها السید الخوئی(قدّس سرّه) فی هذا الجواب لیست کلّها ممّا لا یجری فیها الاستصحاب، بعضها لا یجری فیه الاستصحاب، فتجری فیه البراءه، ویصحّ ما ذکره، لکنّ الباقی لیس هکذا، قلنا أنّ المورد الثانی الذی ذکر فیه بأنّ فی بعض الأحیان الأثر یترتّب علی الإباحه بعنوانها، هنا لا فائده فی إجراء الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب عدم المنع لا یثبت الإباحه بعنوانها، إلّا بناءً علی الأصل المثبت، وبالتالی لا یمکن ترتیب الأثر، وهنا تجری أصاله البراءه ویترتب ذلک الأثر، فیختصّ المورد بجریان البراءه، ولا یجری فیه الاستصحاب، فیُنزّل علیه دلیل البراءه. قلنا أنّ هذا لیس تامّاً؛ لأنّه بالإمکان إجراء الاستصحاب فی نفس الإباحه، وعلیه: فکما تجری البراءه یجری استصحاب البراءه؛ لأنّ البراءه متیقنه فی الزمان السابق، سواء کان الزمان السابق هو زمان قبل البلوغ، أو کان زمان قبل الجعل، أو کان قبل تحققّ شرائط الحکم الخاصّه. إذن: هنا کما تجری البراءه یجری استصحاب البراءه، ولا نجری استصحاب عدم المنع حتّی یقال: هذا أصل مثبت، وإنّما یجری الاستصحاب فی نفس البراءه المتیقنه سابقاً.

وهکذا الحال فی المورد الثالث الذی هو عباره عن دوران الأمر بین الأقل والأکثر الارتباطیین، هنا ذکر السید الخوئی(قدّس سرّه) بأنّ هنا لا یجری الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب الذی یُتوقع جریانه لکی یثبت البراءه، والاکتفاء بالأقل هو عباره عن استصحاب عدم التقیید، أنّ الأقل الواجب علی کل حال لم یُقیّد بالجزء العاشر، فیکفی الإتیان بالأقلّ، وهذا هو عباره عن نتیجه البراءه، فأنّ نتیجتها هی الاکتفاء بالأقلّ. قال: استصحاب عدم التقیید مُعارض باستصحاب عدم الإطلاق، فلا یجری الاستصحاب، ولکی نثبت الاکتفاء بالأقل لابدّ من إجراء أصاله البراءه.

ص: ٢١

هذا الکلام لا یتمّ بناءً علی مبنی السید الخوئی(قدّس سرّه) فی أنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید هو تقابل الضدّین؛ فحینئذٍ نقول أنّ کلامه لا یجری؛ لأنّ استصحاب عدم الإطلاق أصلًا لا یجری حتّی یکون معارضاً لاستصحاب عدم التقیید؛ لأنّه ماذا یُراد بإجراء استصحاب عدم الإطلاق ؟ هل یُراد به إثبات التقیید، ثمّ إثبات أثر التقیید، وهو عدم الاکتفاء بالأقل، ووجوب الإتیان بالزائد، هذا هو أثر التقیید، أنّ الأقلّ واجب مقیّد بالجزء العاشر، فیجب الإتیان بالجزء العاشر، هل المراد باستصحاب عدم الإطلاق إثبات التقیید، ثمّ إثبات أثره، أو المراد هو إثبات الأثر مباشره ؟ وکلٌّ منهما لا یمکن الالتزام به، أمّا إذا کان المقصود باستصحاب عدم الإطلاق إثبات التقیید، فهذا أصل مثبت، باعتبار أنّ التقیید لازم عقلی لعدم الإطلاق. وأمّا إذا أُرید باستصحاب عدم الإطلاق إثبات الأثر مباشره، أی أننّا نجری استصحاب عدم الإطلاق لإثبات لزوم الإتیان بالأکثر، أی لزوم الإتیان بالجزء العاشر؛ فحینئذٍ نقول: أنّ هذا موضوع الأثر هو التقیید، ولیس موضوعه عدم الإطلاق حتّی یترتّب هذا الأثر علی عدم الإطلاق الثابت بالاستصحاب؛ بل هذا الأثر موضوعه التقیید، ومالم نثبت التقیید، لا یکون هذا الأثر ثابتاً، وقد عرفت أنّ التقیید لا یمکن إثباته باستصحاب عدم الإطلاق.

إذن: استصحاب عـدم الإطلاق لا يجرى فى حـدّ نفسه لعـدم ترتّب الأثر عليه، بخلاف أصاله عـدم التقييد، فأنّها تنفى هذا الأثر، يعنى تنفى وجوب الإتيـان بـالجزء العاشـر؛ لأنّ وجوب الإتيان بالجزء العاشـر موضوعه التقييـد، فإذا نفينا التقييـد بالأصل، فسوف ينتفى أثره، فلاـ يجب الإتيـان بـالجزء العاشـر، فيثبت بأصـاله عـدم التقييـد عـدم وجوب الإتيـان بالجزء العاشـر، بينما اصاله عـدم الإطلاق لا يمكن أنْ تجرى لما ذكرناه.

إذن: لا مانع من جريان استصحاب عدم التقييد، فيكون هذا من الموارد التى تجرى فيها البراءه والاستصحاب، فيعود الإشكال السابق، وهو أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على البراءه، ورافعاً لموضوعها، وبالتالى يكون موجباً لإلغاء دليل البراءه.

الصحيح فى الجواب هو أنْ يقال: أنّ الموارد التى لا يجرى فيها الاستصحاب، وتجرى فيها البراءه فقط موارد نادره جدّاً ولا معنى لتنزيل أدلّه البراءه الكثيره جدّاً، وذات السعه جدّاً على هذه الموارد النادره. مضافاً إلى أنّ ظاهر كلامه فى الجواب الثانى هو الالتزام بالإشكال فى غير هذه الموارد التى ذكرها، وهى عباره عن معظم حالات الشكّ فى التكليف، يعنى لابدّ أنْ يلتزم بأنّ معظم حالات الشكّ فى التكليف لا تجرى البراءه الشرعيه فيها، فهل يلتزم بذلك ؟ فى الحالات الاعتياديه غير هذه الحالات الأربعه، إذا سلّمناها، كما لو شكّ فى حرمه أكل لحم الأرنب، أو شكّ فى حرمه شرب التتن، فهل يلتزم هنا بعدم جريان البراءه الشرعيّه ؟ كما هو ظاهر كلامه فى الجواب الثانى، حيث تخلّص من الإشكال فى هذه الموارد التى تجرى فيها البراءه، ولا يجرى فيها الاستصحاب، كأنّه الموارد الأخرى، وهى جلّ الموارد من الشكّ فى التكليف يلتزم فيها بالإشكال، يعنى يجرى الاستصحاب، ويلغى البراءه، ويرفع موضوعها، فهل يلتزم بعدم جريان البراءه الشرعيّه فى هذه الموارد ؟ لا أظنّه يلتزم بذلك.

الصحيح فى الجواب عن أصل الإشكال هو ما ذكره السيّد الشهيد (قدّس سرّه)، حيث أجاب عن أصل الإشكال بأجوبه عديده : (١)

الجواب الأوّل: أنّنا حتّى لو سلّمنا أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءه، ورافع لموضوعه، حتّى لو سلّمنا بالحكومه التى ستأتى المناقشه فيها، لكن هذا لا يوجب إلغاء دليل البراءه؛ إذ يبقى دليل البراءه مؤثراً فى حقّ من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، ويكون له أثر، وفائده، ولا يمكن أنْ نقول أنّ دليل البراءه يُلغى؛ بل يُجعل دليل البراءه ويكون مؤثراً فى حقّ من لم يصل إليه دليل الاستصحاب. وبعباره أخرى: يكون نظير الحكم الواقعى مع البراءه؛ إذ لا إشكال أنّ الحكم الواقعى إذا وصل إلى المكلّف يرفع موضوع البراءه؛ لأنّ موضوع البراءه هو الشكّ فى الحكم الواقعى، فإذا وصل الحكم الواقعى إلى المكلّف يرتفع موضوع البراءه، لكن هذا لا يعنى إلغاء دليل البراءه؛ بل يبقى دليل البراءه على حاله ويكون مؤثراً فى حقّ من لم يصل إليه الحكم الواقعى، ويثبت له البراءه، لكن كون الحكم الواقعى بوصوله رافعاً لموضوع البراءه لا يعنى إلغاء دليل البراءه. دليل الاستصحاب من هذا القبيل، دليل الاستصحاب لو سلّمنا الحكومه، وأنّه يرفع موضوع البراءه لا يوجب إلغاء دليل البراءه؛ لأنّ دليل البراءه يبقى مؤثراً فى حقّ من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، وما أكثر الناس الذين لم يصل إليهم دليل الاستصحاب، لا من العوام؛ بل من العلماء، وربما مرّ عليكم أنّ أوّل من استدلّ على الاستصحاب بالأخبار هو والد الشيخ البهائى الشيخ حسين عبد الصمد، وقبله لم يكن قد وصل إليهم دليل الاستصحاب، فيكون دليل البراءه مؤثراً فى حقّهم، وكون دليل الاستصحاب إذا وصل حاكماً على دليل البراءه، ورافعاً لموضوعه لا يعنى إلغاء دليل البراءه، وبقائه بلا فائده، وبلا مورد.

١- (١) بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٧٣.

الجواب الثانی: (۱) أنّ الحکومه علی تقدیر تسلیمها هی واقعاً ولبّاً وروحاً مرجعها إلی التخصیص، لکن اللّسان هو لسان رفع الموضوع، وإلاّ هی فی الواقع تخصیصٌ، یعنی إخراجٌ من الحکم من دون الإخراج من الموضوع، لا ترفع الموضوع، وإنّما هی تخرج من الحکم. هذه النظریه یؤمن بها السیّد الشهید(قدّس سرّه)، ویقیم القرائن علیها، ویقول أنّ الحکومه إذا ثبتت فی مواردها فهی فی روحها التخصیص، لا ربا بین الوالد والولد، صحیح هو ورد بلسان رفع الموضوع، أی بلسان(لا ربا)، لکن هو فی الواقع إخراجٌ من الحکم، یقول هذا الربا الواقع بین الوالد والولد لیس حراماً، وناظر إلی الآیه(حرّم الربا) فیقول هذا الربا الواقع بین الوالد والولد لیس حراماً، لکن بُیّن هذا الإخراج من الحکم بلسان رفع الموضوع. هذا إذا سلّمنا أنّ الحکومه فی واقعها بحسب اللّب والواقع هی تخصیص؛ حینئذٍ فی المقام لا یمکن أنْ نقول أنّ دلیل الاستصحاب حاکم علی دلیل البراءه؛ لأنّ التخصیص إنّما یمکن الالتزام به إذا کان بین الدلیلین تنافٍ وتعارض، ولو بدوی، بین الدلیل العام، وبین التخصیص یوجد تنافٍ، هذا یقول أکرم العلماء، وذاک یقول فسّاق العلماء، فهناک تنافٍ بینهما، فیأتی التخصیص ویقول هذا خارج من الحکم. أمّا غذا کان الدلیلان متوافقین، ولا تنافی ولا تعارض بینهما إطلاقاً؛ فحینئذٍ لا معنی للتخصیص، أی لا معنی للحکومه، کما هو الحال فی محل الکلام؛ إذ أنّه فی محل الکلام لا یوجد تنافٍ بین دلیل البراءه ودلیل الاستصحاب النافی للتکلیف؛ لأنّنا نتکلّم عن استصحاب عدم التحریم، هذا یوافق بحسب النتیجه مع البراءه، فلماذا نلتزم بالتخصیص، والحال أنّه لا یوجد تنافٍ بین الدلیلین ؟ ویمکن أنْ نأخذ بکلٍ منهما کما لو قال(أکرم کل العلماء)، ثمّ قال(أکرم زید العالم)، هنا لا معنی لتخصیص العام؛ لأنّ التخصیص فرع التنافی والتعارض بین مدلولی الدلیلین، ولو کان تعارضاً غیر مستقرّ، أمّا حینما یتوافق الدلیلان فی مدلولیهما، لامعنی للتخصیص، وبالتالی لا معنی للحکومه؛ لأنّ الحکومه حسب هذا المبنی مرجعها بحسب الحقیقه إلی التخصیص.

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۷۳.

إذن: الحکومه فی المقام غیر صحیحه؛ لعدم التنافی بینهما.

الجواب الثالث: (۱) وهو أیضاً مبنی علی مبنیً یؤمن به هو (قدّس سرّه)، وحاصله: أنّ تقدیم الأدلّه التی یقال أنّ فیها حکومه لیس قائماً علی أساس الحکومه؛ بل هو قائم علی نکته الأظهریّه، أو الجمع العرفی بین الدلیلین، حتّی بین(لا ربا بین الوالد والولد) وبین أدلّه تحریم الربا. وبعباره أخری: هو لا یتعامل مع الدلیل الحاکم والمحکوم معامله دلیل حاکم ومحکوم، وإنّما یتعامل معهما معامله الدلیلین المتعارضین، فی موارد التنافی التعامل مع الدلیلین یکون تعامل مع دلیلین متعارضین، کأی دلیلین متعارضین، فلابدّ من تقدیم الأقوی والأظهر، هو یری، کما أثبت، واستدل علی ذلک بقرائن أنّ دلیل الاستصحاب فیه نکته الأظهریه، فیُقدّم علی دلیل البراءه علی أساس الأظهریه، ولیس علی أساس الحکومه ورفع الموضوع، ومن الواضح بناءً علی هذا المعنی أنّ هذا التقدیم علی أساس الأظهریه، أو علی أساس الجمع العرفی أیضاً فرع التنافی، کما فی (لا ربا بین الوالد والولد) حیث یوجد تنافٍ بینه وبین (حرّم الربا)، أمّا حیث لا یکون تنافی بین الدلیلین، وکانا متوافقین بالنتیجه؛ فحینئذٍ لا معنی للتقدیم؛ بل نلتزم بکلٍ منهما فی مورده، وأیّ ضیر فی أنْ تتکثّر التأمینات علی المکلّف، فهذا یثبت التأمین بملاکٍ، وذاک أیضاً یثبت التأمین، ولکن بملاکٍ آخر، تعدّد الخطابات المثبته للتأمینات بملاکات متعدّده لا محذور فیه، فلیکن دلیل البراءه المثبت للتأمین بملاک الشکّ فی التکلیف، ودلیل الاستصحاب مثبت للتأمین أیضاً بملاک الیقین بالحاله السابقه، وهذا لا ضیر فیه، فنأخذ بکلٍ منهما، أصلاً لا یوجد فی المقام أنّ هذا رافع لموضوع ذاک، أو أنّه یلغی دلیل الآخر، وإنّما یوجد دلیلان، وکلٌ منهما مثبت للتأمین، ولا معنی لتقدیم أحدهما علی الآخر؛ لأنّ هذا التقدیم، ولو بملاک الأظهریه، أو الجمع العرفی، إنّما یکون فی حالات التنافی والتعارض، وفی المقام لیس ثمّه تنافٍ، أو تعارض؛ بل نأخذ بکلا الدلیلین. غایه الأمر أنّ التأمینات تکون متعدّده، لکن من دون أن یکون الأخذ بالاستصحاب لإثبات التأمین بملاک الیقین بالحاله السابقه یلغی موضوع البراءه؛ بل یبقی دلیل البراءه علی حاله، ویجری، ونأخذ به، ونثبت تأمیناً قائماً علی أساس دلیل البراءه، وبهذا نتخلّص من أصل الإشکال؛ لأنّ فکره الإشکال قائمه علی أساس الحکومه بمعنی إلغاء دلیل الاستصحاب، ورفعه لموضوع البراءه، فإذا رفع موضوع البراءه؛ فحینئذٍ تُلغی البراءه، وتکون أدلّه البراءه بلا فائده، حیث فی کلّ موردٍ تجری فیه البراءه یجری فیه الاستصحاب، وهو حاکم علی البراءه، ورافع لموضوعها، فلا یبقی موردٌ للبراءه. الإشکال قائم علی هذه الفکره، وهذه الأجوبه تجیب عن هذه الفکره علی تقدیر تسلیم الحکومه، وعلی تقدیر إنکار الحکومه بمعنی رفع الموضوع.

ص: ۲۵

۱- (۳) بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۷۳.

السرّ فی إنكار السيّد الشهيد(قدّس سرّه) للحكومه، ودائماً يقول أنّ التقديم إنّما يكون فی موارد التنافی، حيث أنّه فی موارد عدم التنافی يقول أصلًا لا داعی للتقديم، وإنّما نعمل بكلا الدليلين كما فی محل الكلام، فيكون خارجاً عن محل كلامنا، لكن فی موارد التنافی بين الدليلين، السبب الذی جعله لا ـ يقول بالحكومه، وإنّما يقول بأنّ التقديم قائم علی أساس الأظهريه والجمع العرفی، السر هو أنّ حكومه دليل الاستصحاب علی دليل البراءه مبتنيه علی الفكره المعروفه، والمسلك الذی يؤمن به المحقق النائينی(قدّس سرّه)، وهو مسلك الطريقيّه فی باب الإمارات والأصول، بمعنی أنّ الإماره تجعل الظنّ علماً، وتتمم كشف الدليل الناقص، وتعتبره طريقاً تامّاً، الشارع يعتبر الظنّ علماً، فإذا اعتبره علماً فی أدله البراءه لاحظنا أنّ البراءه مُغيّاه بالعلم(الناس فی سعه حتّی يعلموا) وهذا قد لا يُصرّح به فی بعض أدلّه البراءه، لكن هو مقصود بلا إشكال، فعند حصول العلم لا معنی للبراءه، وذلك لارتفاع موضوعها. إذن: البراءه مغيّاه بالعلم، وترتفع عند العلم بالحكم الواقعی، ودليل الاستصحاب يقول أنّ الاستصحاب علم، وبهذا يكون رافعاً لموضوع البراءه؛ لأنّ موضوع البراءه هو عدم العلم؛ لأنّها مغيّاه تنتهی عند حصول العلم، معناه أنّها تثبت عند عدم العلم، أی عند الشكّ، يعنی موضوعها الشكّ أو عدم العلم، الاستصحاب، بناءً علی مسلك جعل الطريقيه، واعتبار الاستصحاب علماً، يكون بجعله الاستصحاب علماً رافعاً لموضوع البراءه؛ لأنّ موضوعه الشكّ، وعندما يعتبر الاستصحاب علماً، يعنی يرفع موضوع البراءه تعبّداً، وهو معنی الحكومه، لكنّ هذا مبنی علی مسلك جعل الطريقيّه فی الإمارات والاستصحاب، لكنّه(قدّس سرّه) يرفض هذا المسلك؛ إذ لا يستفاد من أدلّه اعتبار الإماره جعلها علماً، واعتبارها طريقاً تامّاً. نعم، يُستفاد منها المعذريّه والمنجّزيه، والحجّيّه، لكن اعتبارها علماً، هذا لا ـ يُستفاد منها فی الإمارات، فضلًا عن الاستصحاب الذی هو محل كلامنا. علی تقدير التسليم بالطريقيّه، فهی ناظره إلی تنزيل هذه الأمور منزله القطع الطريقی، وليست ناظره إلی تنزيل هذه الأمور منزله القطع الذی يقع موضوعاً للحكم الشرعی، والذی يُسمّی بالقطع الموضوعی، هی تقوم مقام القطع الطريقی، لا أنّها تقوم مقام القطع الموضوعی، فيما نحن فيه العلم الذی جُعل الاستصحاب رافعاً لموضوع البراءه المقيّد بعدمه هو علم موضوعی، البراءه جُعلت مقيّده بعدم العلم(الناس فی سعهٍ مالم يعلموا)، فالعلم أُخذ قيداً فی هذا الحكم، فهو موضوع لهذا الحكم، عدم العلم موضوع للبراءه، فالعلم يكون علماً موضوعيّاً، حتّی لو آمنا بالطريقيه، فالطريقيّه تُنزّل علی أنْ تقوم الإماره أو الاستصحاب مقام القطع الطريقی فی المنجّزيّه والمعذّريّه، كما أنّ القطع الطريقی منجّز ومعذّر، الاستصحاب أيضاً يكون منجّزاً ومعذراً، أمّا إذا كان هناك حكم شرعی موضوعه العلم أيضاً دليل حجّيّه الإماره أو الاستصحاب ينزّل الاستصحاب أو الإماره منزله العلم فی ترتيب ذلك الحكم الشرعی بحيث يصبح موضوع ذلك الأثر الشرعی العلم والاستصحاب، كما أنّ العلم يحقق موضوع ذلك الأثر، الاستصحاب أيضاً يحقق موضوع ذلك الأثر، هذا لا يُستفاد من جعل الطريقيه، ما يفهم من جعل الطريقيه هو تنزيله منزله القطع الطريقی والعلم الطريقی لا تنزيله منزله العلم الموضوعی كما هو الحال فی محل الكلام.

درس الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

قلنا أنّ الكلام يقع في بعض الأمور المرتبطه بالبحث السابق، وهو بحث الاستدلال على البراءه بالاستصحاب. وقد تكلّمنا عن الأمر الأوّل وأنهينا الكلام عنه.

الأمر الثاني: هناك قضيّه طرحها السيّد الخوئي(قدّس سرّه)، (1) وهي أنّ هذا الاستصحاب، بناءً على جريانه لإثبات البراءه في الشبهات الحكميّه، كما تقدّم، هل يجري في الشبهات الموضوعيّه، أو لا ؟ ما كنّا نتكلّم عنه هو جريانه في الشبهات الحكميّه، لو شككنا في حرمه أكل لحم الأرنب، هل يمكن إثبات البراءه بالاستصحاب بأحدّ تقريباته الثلاثه السابقه، أو لا؟

أمّا إذا كان الشكّ في شبهه موضوعيه حكميّه، كما لو شككنا في أنّ هذا المايع المُعيّن، هل هو خمر، أو لا ؟ فهل يمكن إثبات البراءه بالاستصحاب، أو لا ؟ هذا هو محل الكلام.

أصل التوقّف، أو الإشكال في الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّه ناشئ من أنّ الاستصحاب الذي يُراد إجراءه، هو الاستصحاب بالتقريب الثاني المتقدّم، وهو استصحاب عدم الجعل، ومنشأ الإشكال هو أنّ استصحاب عدم الجعل لا يجري في الشبهات الموضوعيّه؛ لأنّ الجعل ليس مشكوكاً في الشبهات الموضوعيّه، والمكلّف ليس لديه شكّ فيما يرتبط بما يجعله الشارع، بخلاف الشكّ في حرمه أكل لحم الأرنب، فالمكلّف يشك في أنّ الشارع جعل الحرمه، أو لا ؟ بينما هنا عندما تشكّ في أنّ هذا المائع هل هو خمر، أو ماء ؟ هنا لا يوجد عندي شكّ في الجعل، فيما يرتبط بالشارع أنا أعلم بأنّ الشارع جعل حرمه شرب الخمر، وجعل إباحه شرب الماء، ولا شكّ فيه، وإنّما الشك يكون في أنّ هذا المائع المعيّن هل هو مصداق للخمر، حتّى تثبت له الحرمه ؟ أو هو ماء حتّى لا تثبت له الحرمه، وتثبت له الإباحه ؟ هذا هو الشكّ في الشبهه الموضوعيه.

١- (1) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد الشاهرودي، جزء ٣، صفحه ٢٧١.

إذن: ليس هناك شك في الجعل. وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ الحكم لشخص المشكوك ليس فيه جعل، على تقدير أنْ يكون هذا خمر، الشارع لا يجعل له حرمه بخصوصه، وإنّما يجعل الحرمه على طبيعي الخمر، فإذن: هناك حرمه مجعوله على الطبيعي، وهناك حرمه تتعلّق بخصوص المشكوك، الحرمه المتعلّقه بالطبيعي لا شكّ فيها حتّى يجري فيها الاستصحاب، الحرمه المتعلّقه بخصوص هذا المورد المشكوك نقطع بعدمها؛ لأنّ الشارع لا يجعل حرمه لخصوص هذا الفرد، فإذن: في أيّ شيءٍ يجري الاستصحاب ؟ يجري الاستصحاب بلحاظ الحرمه المتعلّقه بالطبيعي ؟ لكننّا قلنا أنّ هذه الحرمه لا شكّ فيها، لا يوجد هناك شكّ في الجعل في الشبهات الموضوعيّه؛ فحينئذٍ لا مانع من استصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعيّه، بخلاف الشبهات الحكميّه؛ لأنّ الشك هو في الجعل الزائد، لو كان أكل لحم الأرنب حرام، فهذا معناه أنّ هناك جعل للحرمه من قِبل الشارع

أزيـد ممّـا نعلمه؛ وحينئـذٍ حيث أنّه مسـبوق بالعـدم يمكن إجراء استصـحاب عـدم جعـل الحرمه فى هـذا، وهو المسـمّى ب---(استصـحاب عـدم الجعـل) وهو يثبت الـبراءه. هـذا هو الإشـكال فى إجراء الاستصـحاب فى الشـبهات الموضوعيّه، وحاصـله: أنّ الجعل ليس مشكوكاً فى الشبهات الموضوعيّه، فلا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظ الجعل. هذا تقريب الإشكال.

السيّد الخوئى(قدّس سرّه) عندما طرح هذا الإشكال فى الدراسات أجاب عنه بهذا الجواب: قال بأنّ الأحكام مجعوله بنحو القضيّه الحقيقيّه، وليس بنحـو القضـيّه الخـارجيّه، يُفرض موضـوع، ثمّ يُجعَـل الحكم على ذلـك الموضـوع المفـترض الوجـود، وعنـدما نفـترض أنّ الأحكـام مجعـوله على نهـج القضـيّه الحقيقيّه لازم ذلـك الانحلال، بمعنى أنّ الحكم المجعـول على نهـج القضـيّه الحقيقيّه ينحلّ إلى أحكامٍ متعـدّدهٍ بعدد أفراد موضوعه، فكلّما تحققّ فرد ومصداق من موضوعه فى الخارج ثبت له الحكم، وإذا تحققّ مصداق آخر ثبت له الحكم أيضاً.....وهكذا. (لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا) (۱) هذه قضيّه حقيقيّه، على تقـدير الاسـتطاعه، وتوفر سائر الشـروط الأخرى يجب الحـج، هـذا الحكم المجعول على نهج القضـيه الحقيقيه يتكثّر بتكثّر أفراد موضوعه فى الخارج، فإذا وجـد مسـتطيع يثبت له وجوب الحـج، وإذا وجد مسـتطيع آخر يثبت له وجوب الحج أيضاً.....وهكذا. ويقول أنّ هذا هو مبنى جريان البراءه فى الشـبهات الموضوعيّه، وجريان البراءه فى الشـبهات الموضوعيّه هى قضيّه مسلّمه، ولكن عندما نفترض جريان البراءه فى الشـبهات الموضوعيّه، فلابدّ من فرض أنّ هناك شـكّاً فى التكليف؛ لأنّ مورد البراءه هو الشـك فى التكليف. إذن: لابدّ أنْ يكون فى الشبهه الموضوعيه تكليف مشكوك؛ ولذا تجرى فيه البراءه. ما هو التكليف المشكوك فى الشـبهه الموضوعيّه ؟ من الواضـح أنّه ليس هو الجعـل؛ لأنّ الجعـل متيّقن فى الشـبهه الموضوعيّه، ولا يوجـد شكّ فيه، التكليف المشكوك فى الشبهه الموضوعيّه والذى سمح لنا بإجراء البراءه فى الشبهه الموضوعيه بلا إشكال هو مبنى على فكره الانحلال، أى أنّ الحكم المجعول على نهـج القضـيّه الحقيقيّه ينحـل إلى أحكـام جزئيه متعـدّده بعـدد مـا للموضوع من أفراد. إذن: هنـاك حكم جزئى متعلّق بهـذا الفرد، فالحكم ينحل بعـدد أفراد موضوعه، فإذا كان أفراد موضوعه مائه ينحل إلى مائه حكم، ثمّ يقول: فإذا شككنا فى أنّ هذا فرد من الموضوع، أو لا ------ وهو معنى الشبهه الموضوعيّه ------ فهذا عباره أخرى عن أنّنا نشك فى حكمه الشخصـى، هل ثبتت له حرمه شخصـيّه انحلاليّه، باعتبار أنّ الحكم مجعول على نهج القضـيّه الحقيقيّه، أو لا ؟ هذا هو معنـاه بـالنتيجه، عنـدما أعلم أنّ هـذا خمر، أعلم بثبوت حرمه له، لكن هـذه الحرمه حرمه انحلاليّه، هى التى نسـميها بـالمجعول، فتثبت حرمه لشخصه عندما أعلم بأنّه مصداق للموضوع، وعندما أشكّ بأنّه مصداق للموضوع يعنى أشكّ فى ثبوت هذه الحرمه له.

۱- (۲) آل عمران/سوره۳، آيه۹۷

إذن: يوجد شكّ فى التكليف حتّى فى الشبهه الموضوعيّه؛ ولذا جرت البراءه كما قال، وعلى هذا الأساس نقول بأنّ الاستصحاب يجرى فى المقام، استصحاب عدم الجعل فى الشبهه الموضوعيّه؛ لأنّه من الواضح أنّ تكثّر الأفراد يعنى سعه الجعل، وقله الأفراد تعنى نقص الجعل، وعدم سعته، هذا الجعل على نهج القضيه الحقيقيه هو يتكثّر وينقص بتكثّر ونقصان عدد أفراده، فإذا علمنا أنّ هذا الموضوع للحكم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه قطعاً له عشره مصاديق، وشككنا فى مصداقٍ آخر، وشكّنا فى الحقيقيه يرجع إلى الشكّ فى أنّ الجعل هل له سعه بحيث ينحل ويشمل أحد عشر فرداً، أو ليست له هذه السعه، وإنّما هو ينحل إلى عشره أحكام تثبت لعشره أفراد. إذن: شكّ فى سعه الجعل وضيقه، فإذا أرجعناه إلى الشك فى سعه الجعل وضيقه، فمن الممكن إجراء الاستصحاب فى الجعل، فيقال: أنّ جعل الحكم بنحوٍ يشمل هذا الفرد المشكوك متيقن العدم سابقاً، فنستصحب عدم الجعل.

وبهذا دفع الإشكال، وانتهى إلى هذه النتيجه، وهى أنّ الاستصحاب الذى نثبت به البراءه كما يجرى فى الشبهات الحكميّه يجرى أيضاً فى الشبهات الموضوعيّه بلا فرقٍ بينهما، مع كونه نفس الاستصحاب، لا نستصحب المجعول؛ بل نستصحب عدم الجعل، لكن بالبيان الذى ذكره. هذا أصل الإشكال وجوابه الذى ذكره السيّد الخوئى(قدّس سرّه).

لكنّ هذا الجواب فيه مشكله ترتبط برأيٍ للسيّد الخوئى(قدّس سرّه) هو يتبناه، ونقلناه عنه سابقاً، وسيأتى تحقيقه فى باب الاستصحاب، وهو أنّه لاـ يرى جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه؛ لأنّه مُعارَض باستصحاب عدم الجعل. هذا إشكال معروف، ويمثّلون له بمسأله وطء المرأه بعد النقاء وقبل الغسل، الاستصحاب الحكمى الذى يجرى فى المقام هو استصحاب الحرمه المتيّقنه قبل النقاء، حيث قبل النقاء قطعاً كانت حرمه ----- هذا استصحاب المجعول، والحرمه بمعنى فعليّه التكليف ----- وبعد النقاء، وقبل الغسل نشكّ فى أنّه هل ارتفعت الحرمه، أو لا ؟ فنستصحب الحرمه المتيّقنه سابقاً. هذا الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه فى هذا المورد، وهكذا فى غيره.

هو يقول بأنّ هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأنّه مُعارَض باستصحاب عدم الجعل؛ لأنّنا متيقنين بأنّ الشارع قد جعل حرمةً قبل النقاء، لكن هل جعل الشارع حرمةً تمتد إلى ما بعد النقاء ؟ هذا مشكوك بالنسبه إلينا. إذن: شكّنا هو فى الجعل الزائد، وحيث أنّ هذا الجعل الزائد مسبوق بالعدم، فنستصحب عدمه، وهذا الاستصحاب ------ استصحاب عدم الجعل الزائد ------ يُعارض استصحاب المجعول، يعنى يعارض استصحاب الحرمه المتيّقنه قبل النقاء؛ لأنّ مقتضى هذا الاستصحاب هو إثبات الحرمه والتنجيز، بينما استصحاب عدم الجعل الزائد يقتضى التعذير، وعدم الحرمه بعد النقاء، فيكون معارضاً له؛ ولذا ذهب إلى عدم جريان استصحاب المجعول؛ لأنّه معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد.

هذا الكلام الذى يقوله(قدّس سرّه) هنا فى مقام توجيه بيان استصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعيّه يوقعه فى هذا الإشكال: أنّ إشكال المعارضه المانع من إجراء استصحاب المجعول سوف يسرى من الشبهات الحكميّه إلى الشبهات الموضوعيّه أيضاً؛ لأنّه أيضاً يجرى استصحاب عدم الجعل الزائد، حيث أنّه وجّه جريان استصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعيّه، فإذا كان استصحاب عدم الجعل يجرى فى الشبهات الموضوعيّه؛ حينئذٍ يكون معارِضاً لاستصحاب المجعول فى الشبهات الموضوعيّه. هذا المايع الذى أشك فى كونه خمراً، أو ماءً لنفترض أنّ حالته السابقه كانت هى الخمريّه، فإذا كانت حالته السابقه هى الخمريه، فالمجعول الذى هو الحرمه الفعليه تثبت له. بعد ذلك شككت فى أنّه هل هو حرام، أو لا ؟ بنحو الشبهه الموضوعيّه، لا أعلم هل أنّه خرج عن كونه خمراً وصار ماءً، أو لا زال خمراً، هنا يجرى استصحاب الحرمه المتيّقنه سابقاً، وهذا نُعبّر عنه باستصحاب المجعول، الحرمه المتيّقنه سابقاً قبل التحوّل الذى أوجب الشكّ، وهذا الاستصحاب يُعارَض باستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأنّ استصحاب عدم الجعل على ضوء ما ذكره لا يختّص بالشبهات الحكميّه؛ بل يجرى حتّى فى الشبهات الموضوعيّه، أنّ الشارع هل جعل الحرمه بنحوٍ تنحلّ حتّى إلى هذا الفرد، أو لا ـ ؟ الأصل عدمه، فيكون معارَضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد، وهذا يؤدى إلى أنْ يلتزم ----- ولا أظنّه يلتزم بذلك ------ بأنّ استصحاب المجعول لا يجرى فى الشبهات الحكميّه، ولا فى الشبهات الموضوعيّه، ومن المؤكّد أنّه لا يلتزم بهذا؛ لأنّ المتيّقن من روايات الاستصحاب هو إجراء الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيّه، والأمثله التى ذُكرت فى روايات زراره هى الشك فى الطهاره وأمثالها بنحو الشبهه الموضوعيّه، وهى القدر المتيّقن من روايات زراره. بقطع النظر عن هذا الإشكال لا تواجهنا مشكله فى الشبهات الحكميه، حيث نخرجها من روايات زراره، ونقول أنّ روايات زراره مختصّه بالشبهات الموضوعيّه، ويجرى استصحاب الحكم فى الشبهات الموضوعيّه، لكن بعد هذا لابدّ أنْ نخرج منها أيضاً الشبهات الموضوعيّه، ولا اعتقد أنّه يلتزم بذلك. هذا من جهه.

ص: ٣٠

ومن جهه أخرى: اصل المطلب هو غير واضح، فكأنّه يريد أنْ يفترض أنّ التكثّر يكون بلحاظ عالم الجعل، وهذا الافتراض غير صحيح، حيث ليس لدينا تكثّر بلحاظ عالم الجعل، الجعل لا يتكثّر بتكثّر أفراد موضوعه، الجعل أمر واقعى، وهو شىء واحد، وحاله خاصّه قائمه فى نفس الجاعل، ولا تتكثّر بتحققّ فرد، أو تنقص بعدم تحققّه، يعنى لا تعرض عليها الزياده والنقيصه بحيث أنّ تحقق أفراد فى الخارج يؤثر فى زياده الجعل، وعدم تحققّها يؤثر فى نقيصه الجعل، أصلًا لا ـ معنى لأنْ نفترض أنْ يتكثّر الجعل بتكثّر أفراد موضوعه، وإنّما هذا التكثر، والتعدّد قائم فى عالم المجعول، والفعليّه، فى المجعول يوجد تكثّر بلا إشكال؛ يعنى عندما يوجد فرد مستطيع يثبت له وجوب الحج فعلًا، والذى نعبّر عنه بالمجعول، وهذا ليس معناه أنّ الشارع جعل فيه وجوباً خاصّاً به، فأنّ الشارع قال:(للّه على الناس حجّ البيت) وليس أكثر من هذا، ولا ينتظر بعد ذلك كلّما تحققّ موضوع فى الخارج، فيجعل له حكماً ووجوباً، وإنّما نحن بالتحليل نقول أنّ الحكم مجعول على نهج القضيّه الحقيقيّه كهذا المثال، عندما يتحققّ مصداق لموضوعه يصبح الحكم فعليّاً فى حقّه، هذه الفعليه ليست جعلًا، وهذه نقطه مهمّه، وهى أنّ التكثّر لا يرتبط بعالم الجعل، وإنّما يرتبط بعالم المجعول، فالجعل شىء واحد ليس فيه تكثّر، ولا يتعدّد بتعدّد أفراد موضوعه. هذا الجعل الواحد، الأمر الواقعى الواحد إذا كنّا شاكّين به؛ حينئذٍ تكون الشبهه حكميّه، وقلنا أنّه لا مشكله فى إجراء البراءه، ولا مشكله فى إجراء استصحاب عدم الجعل؛ لأنّنا شاكّين فى الجعل، والحاله السابقه هى العدم، فنستصحب عدم الجعل. أمّا إذا كنّا عالمين بالجعل، ولا نشكّ فيه، وإنّما نشكّ فى المجعول، أى نشك فى الأحكام التى عبّر عنها هو ب---(الأحكام الجزئيّه)، والتى تثبت لأفراد الموضوع عندما تتحققّ، والتى نعبّر عنها بالمجعول، الذى هو أمر تحليلى ليس له واقع، ما له واقع هو الجعل الصادر من المولى، شكّنا إنّما هو فى المجعول، وليس فى الجعل، الشك فى كون هذا مصداق للموضوع لا يعنى تكثّر وتعدّد فى الجعل حتّى نقول أنّ هذا الشكّ فى التكثّر مسبوق بالعدم، فيجرى استصحاب العدم، وإنّما الشكّ فى المجعول، وهذا يعنى أنّ استصحاب عدم الجعل لا يجرى فى الشبهات الموضوعيّه لسببٍ بسيط وهو أنّه بلحاظ الجعل لا يوجد تكثّر، لا الأفراد التى نتيقن أنّها داخله فى الموضوع توجب تكثّر فى الجعل، ولا ـ الأفراد التى نشكّ فى دخولها فى الموضوع توجب الشكّ فى سعه الجعل وضيقه، الجعل أمر واحد لا يتكثّر، وإنّما الذى يتكثّر هو المجعول. وعليه: فاستصحاب عدم الجعل لا يجرى فى الشبهات الموضوعيّه، وإنّما يجرى فى الشبهات الحكميّه، والذى يجرى فى الشبهات الموضوعيّه هو استصحاب المجعول عندما تتوفّر أركانه، هذا الشىء كان حراماً سابقاً وأشك فى بقاء الحرمه، أو أنّه كان مباحاً سابقاً، وأشك فى بقاء الإباحه، فاستصحب إباحته سابقاً، هذا استصحاب المجعول، ومن هنا لا يكون معارَضاً باستصحاب عدم الجعل فى الشبهات الموضوعيّه، حتّى لو تمّ إشكاله ----- إشكال المعارَضه ------ فى الشبهات الحكميّه، فهو لا يرد فى الشبهات الموضوعيّه.

وأمّا المسأله التی طرحها هو(قدّس سرّه) من أنّه لولا الشک فی التکلیف لما جرت البراءه فی الشبهات الموضوعیّه، وهی جاریه بلا إشکال؛ لأنّ مبنی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیّه هو أنّ هناک شکّ فی التکلیف. هذا مطلب صحیح، لکن الشکّ فی التکلیف لا ـ یعنی الشکّ فی الجعل، وإنّما یعنی الشک فی المجعول، ففی الشبهات الموضوعیّه یجری الاستصحاب، لکن الذی یجری فیه هو استصحاب المجعول، وتجری البراءه؛ لأنّ الشک فی المجعول، أی فی التکلیف الفعلی المتیّقن سابقاً، فالبراءه تجری فی الشبهات الموضوعیّه، واستصحاب المجعول یجری فی الشبهات الموضوعیّه، ولا یجری فیه استصحاب عدم الجعل؛ ولذا لا إشکال فیه من جهه المعارضه علی ما ذکر.

درس الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط العقلی

بما تقدّم نختم الکلام عن أصاله البراءه وأدلّتها، وما یرتبط بهذه البحوث، وندخل بعد ذلک فی الاحتیاط وأدلّته، أدلّه الاحتیاط التی استدلّ بها علماؤنا الأخباریون(رضوان اللّه علیهم)، نحن نتکلّم عن هذه الأدلّه وعن غیرها ممّا لم یستدلوا به، لکن قد یُستدَل به علی أصاله الاحتیاط.

وما ننبه علیه کنتیجهٍ لذلک البحث الطویل فی البراءه هو أنّه تبیّن تمامیّه بعض أدلّه البراءه بنحوٍ تکون حاکمه علی أدلّه الاحتیاط لو تمّت، وما تمّ من أدلّه البراءه لیس هو فقط أدلّه البراءه بلسان قبح العقاب بلا بیان ممّا یکون معارضاً لأدلّه الاحتیاط، وإنّما تمّ من الأدلّه ما یکون حاکماً علی أدلّه الاحتیاط لو تمّت أدلّته، فحتّی لو تمّت أدلّه الاحتیاط الآتیه، عندنا من أدلّه البراءه ما یکون حاکماً علیها. أدلّه الاحتیاط نتکلّم فیها علی غرار ما تکلّمنا عن أصاله البراءه، الکلام هناک کان یقع فی مقامین، فی البراءه العقلیه، وفی البراءه النقلیّه الشرعیه. هنا أیضاً الکلام یقع أولاً فی الاحتیاط العقلی الذی یدرکه العقل و یحکم به، وثانیاً یقع فی الاحتیاط النقلی الشرعی الثابت بالأدلّه الشرعیّه.

ص: ۳۲

أمّا المقام الأوّل فی الاحتیاط والاشتغال العقلی، قُرّب وجوب الاحتیاط عقلًا بعدّه تقریبات کما ذکرها الشیخ(قدّس سرّه) فی الرسائل، وصاحب الکفایه(قدّس سرّه) أیضاً ذکرها، نقتصر علی بعض هذه التقریبات المذکوره:

التقریب الأوّل: أنّ الأصل فی الأشیاء الحظر، ویُدّعی أنّ هذا ممّا یستقل به العقل، حیث إذا لم یرد دلیل من الشارع علی الجواز، والإباحه، وتجویز الارتکاب، فالعقل یستقل بأنّ الأصل فی الأشیاء هو الحظر. أصاله الحظر، أو أصاله التوقّف، کما اقترح الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی العُدّه، حیث کانت لدیه مشکله فی التعبیر عن هذا بأصاله الحظر، کأنّه یقول أنّ هذه تدخل فی باب الفتوی من غیر علمٍ، کیف نلتزم بالحظر ؟ والمفروض أنّه لا دلیل علی الحظر، فأبدل تسمیه هذه الأصاله، وسمّاها بأصاله التوقّف، أی التوقف عن التحریم المحتمل، وعن الإباحه، التوقّف عن کل منهما، عن التحریم، وعن الإباحه فی الشبهه التحریمیّه، وعن الوجوب والإباحه فی الشبهه الوجوبیه، لکن النتیجه واحده، یعنی کمن یقول بأصاله الحظر، یؤمن بأنّ الأصل فی الأشیاء إذا لم

يرد دليل على الإباحه، هو الامتناع وعدم الارتكاب، وهذا معناه احتياط.

إذن: أصاله الحظر، أو أصاله التوقّف التى تنتج الاحتياط، ولزوم التوقف وعدم الإقدام، فى الشبهات التحريميه تنتج لزوم الامتناع عن الفعل وفى الشبهات الوجوبيه تنتج لزوم الاتيان بالفعل، هذه الأصاله تُجعل تقريب أوّل للاحتياط العقلى، باعتبار أنّها من مدركات العقل العملى، العقل يستقلّ بذلك كما يُدّعى؛ وحينئذٍ ينتج وجوب الاحتياط عقلاً على اساس هذا التقريب، وقلنا أنّ هذا الأصل قد آمن به المتقدّمون، يعنى ذُكر فى كلمات المتقدّمين وأهمهم الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، فأنّه ذكر هذا المطلب فى كتاب (عُدّه الأصول) (١) .

١- (١) عُدّه الأصول، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ١٥٢.

هناک بعض التعلیلات لهـذا المـدرک العقلی قـد لا تکون مقبوله، لکنّ هـذا لا یعنی أنّ اصل المدرک، وأصل دعوی اسـتقلال العقـل بـذاک أیضـاً یکون غیر مقبول. ذُکر أنّ هـذا باعتبـار أنّ العبـد ملـکٌ لمولاـه، فکـل تصـرفاته هی ملـک للمولی(سـبحانه وتعـالی)، فإذا تصـرّف تصـرّفاً من دون إذن من قبل نفس المولی والمالک الحقیقی، فهـذا یعتبر تصـرّف فی سـلطان المولی من دون إذنـه، والعقـل یـدرک قبـح هـذا؛ لأنّـه نـوع مـن التعـدّی، والخروج عـن زیّ العبـودیّه، وتمرّد علی المـولی والمـالک الحقیقی(سـبحانه وتعالی)، باعتباره هو مالک کل التصـرّفات، فأیّ تصـرّف یتصرّفه العبد یحتاج إلی إذن من المولی، وإلاّ یکون تصرّفاً فی سلطان المولی من دون إذنه، وهذا أمر قبیح، والعقل یستقل بقبحه.

هذا الدلیل الأوّل تعرّض له الشـیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی الرسائل، وتعرّض له الشیخ الآخوند(قدّس سرّه) فی الکفایه وأجاب عنه بعدّه أجوبه:

أولاً: اصاله الحظر محل خلافٍ وکلام؛ لأنّ هناک من لم یذهب إلی أنّ الأصل فی الأشیاء هو الحظر؛ بل بالعکس ذهب إلی أنّ الأصـل فی الأشـیاء الإبـاحه، فمسأله الحظر هی محل خلاف ونقاشٍ، فلا معنی لجعلها دلیلاً علی لزوم الاحتیاط فی محل الکلام؛ لأنّها لیست أمراً مسـلّماً، وإنّما هی محل خلافٍ، إنّما یمکن جعل الشـیء دلیلاً فی محل النزاع عنـدما یکون ذلک الشـیء مسـلّم بین الطرفین، فیُجعل دلیلاً علی الاحتیاط العقلی. أمّا إذا کان أصل الشـیء هو محل کلامٍ وخلافٍ؛ فحینئذٍ لا یکون ملزماً للطرف الآخر المثبت لوجوب الاحتیاط عقلاً علی نحوٍ یکون مفحماً للطرف المقابل.

ثانیاً: الإباحه شرعاً ثبتت بالأدلّه المتقدّمه؛ إذ لا إشکال کما قلنا أنّ بعض أدلّه البراءه تمّ سنداً ودلاله، ومع وجود الإباحه الشرعیّه، مع الترخیص الشرعی فی الإباحه والإقدام، وفی عدم الاحتیاط؛ حینئذٍ هذا الدلیل لا یکون تامّاً، وحتّی لو سلّمنا أصاله الحظر کما ذُکر، لکن من الواضـح أنّ أصاله الحظر منوطه ومعلّقه علی عـدم ورود الترخیص الشـرعی، العقل یحکم بلزوم الحظر، والتوقّف؛ لأنّه تصـرّف فی سـلطان المولی. إذن: هو حکم جهتی، یعنی یحکم بلزوم الاحتیاط مراعاه لمولویه المولی، ومن الواضح أنّ مثل هـذا الحکم الاـحترامی یکون منوطاً وموقوفاً علی عـدم إذن نفس المولی فی المخالفه؛ إذ مع إذن المولی نفسه لا معنی لإصـرار العقـل علی لزوم الاحتیاط ومراعاه المولی، فیقول أنّ الإباحه ثبتت بالأدلّه المتقـدّمه؛ حینئـذٍ ترتفع أصاله الحظر، ولا یبقی أیّ أثر له فی محل الکلام.

ص: ۳۴

ثالثاً: مسأله أصاله الحظر تختلف عن محل الكلام، والبناء على لزوم الاحتياط، أو التوقف فى مسأله أصاله الحظر لا يلازم ولا يعنى البناء على الاحتياط؛ بل هما مسألتان مختلفتان مدركاً وملاكاً، فالبناء على التوقف فى أحدهما لا يعنى لزوم البناء على التوقف والاحتياط فى الأخرى، ويستفاد من كلامه أنّ الفرق بينهما هو أنّ أصاله الحظر عند من قال بها هى مخصوصه بما قبل وجود الشارع، وعدم التمكّن من بيان الأحكام الشرعيه؛ لأسباب لا ترتبط بالشارع نفسه، وإنّما ترتبط بالأوضاع العام، يعنى لأسباب خاصّه الشارع لا يتمكّن من بيان هذه المحرّمات، فى حاله عدم قابليّه المكلّف لأنْ تبيّن له الأحكام الشرعيّه، هنا يقال بأنّ هذا المكلّف الذى هو غير قابل لأنْ تبيّن له الأحكام الشرعيّه إذا شكّ فى التكليف؛ حينئذٍ لابدّ من التوقّف والاحتياط والحظر؛ لأنّ الأصل هو الحظر، بينما فى محل كلامنا نحن نريد أنْ نثبت أنّ المكلّف الذى يمكن أنْ يُبيّن له التشريع وهو قابل لأنْ يُبيّن له الأحكام الشرعيه، فإذا لم تُبيّن له الأحكام الشرعيّه، فالاحتياط هناك لا يلازم الاحتياط هنا؛ لأنّه فى المقام يمكن أنْ يتمسّک بقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث أنّ الشارع يمكنه البيان، والمكلّف صالح لأنْ يُبيّن له التكليف، ومع ذلک الشارع لم يبيّن، هناک يحكم العقل بأنّه يقبح العقاب مع عدم البيان، ويكون هو المؤمّن، ولا منجّزيه حينئذٍ ولا احتياط، والاحتياط هناک حيث لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف غير صالح لأنْ يُبيّن له، والشارع غير متمكّن من البيان، فلا معنى حينئذٍ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فهو إنّما يقبح حيث يكون المولى متمكناً من البيان، ولا يُبيّن، فيقال بأنّ العقاب مع عدم البيان قبيح، أمّا حيث لا يمكنه البيان، ولو باعتبار عدم صلاحيه المكلّفين لبيان التكليف، ففى هذه الحاله لا تجرى هذه القاعده، والاحتياط هناک لا يلازم الاحتياط فى محل الكلام، فلا معنى للاستدلال على الاحتياط فى محل الكلام الذى هو بعد فرض الشارع، وبعد فرض التمكن من البيان، وصلاحيّه المكلّف لأنْ يُبيّن له التكليف؛ ولذا نزلت الشريعه، المسألتان مختلفتان، البناء على لزوم الاحتياط هناک لا يلازم البناء على لزوم الاحتياط هنا.

ص: ۳۵

هـذه مناقشـات صـاحب الكفـايه(قـدّس سـرّه) فى أصاله الحظر، ولمن تمسّك بها لإثبات وجوب الاحتياط عقلاً عنـد الشك فى التكليف، ولنا تعليق على ما ذكره (قـدّس سـرّه): المفروض أننّا نتكلّم عن أحكام كلّيه مسـتقلّه يسـتقل بها العقل، والشـىء الـذى يُطرح هو: العقـل تجاه التكاليف المشـكوكه والمحتمله مع عـدم ورود تخصـيص من قِبل الشارع، هل يسـتقل بالعقل، أم يسـتقل بالبراءه ؟ هـذا هو محل البحث بين مسـلكين معروفين من قـديم الزمان، مسـلك يؤمن بأنّ العقل يسـتقل بالبراءه، والـذى يسـمّى بقاعده قبح العقاب بلا بيان، ومسلك آخر يؤمن بأنّ العقل يستقل بالاحتياط، وهو المسلك الذى سمّاه السيّد الشهيد(قدّس سرّه) بمسلك(حق الطاعه) (۱) والذى هو الاشـتغال العقلى، وكلامنا هو فى أنّ العقل بماذا يستقل ؟ هل يستقل بالبراءه تجاه التكاليف المحتمله والمشكوكه، أو أنّه يستقل بالاحتياط والاشتغال ؟ المُدّعى فى هذا الدليل هو أنّه يستقل بالاحتياط وبالتوقّف، بمعنى أنّه يستقل بأنّه لابـدّ من إطاعه التكاليف المحتمله والمشـكوكه، فالتكاليف المحتمله والمشـكوكه بنظر أصـحاب هذا المسـلك هى كالتكـاليف المعلـومه، كمـا أنّ العقـل يسـتقل فى التكليـف المعلـوم بلزوم إطـاعته، كـذلك يسـتقل فى التكـاليف المحتمله والمشكوكه بلزوم إطاعتها.

نعم، هـذا الحكم العقلى عنـد من يقول به بلا إشـكال هو مقيّـد بعدم ورود الترخيص الشـرعى؛ لما قلناه من أنّ هذا حكم يدركه العقل من باب إدراك مولويه المولى وعبوديه العبـد، فهو حكم احترامى، ولا معنى للإصـرار على هـذا الاحترام حتّى إذا رخّص نفس المولى فى المخـالفه لمصالـح يراهـا، ورخّص فى عـدم الاحتيـاط. فـإذن: حتماً هو حكم معلّق على عـدم ورود الـترخيص الشـرعى، وليس حكماً مطلقاً. فى الحقيقه هناك ملاحظات على بعض أجوبه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، منها أنّ مسأله الحظر هى محـل خلاف ونزاع، فلا معنى لجعلهـا دليلاً فى محل الكلام؛ لأنّ هـذا لا يُفحم الخصم، ولا يوافق على أصل المبنى، هـذا الإيراد لا يرِد فى المقـام؛ لأنّ كونها محل خلاف هـذا أمر واضـح، حيث أننّا قلنا فى البـدايه أنّ هناك مسـلكين فيما نحن فيه، وهناك خلاف بين العلماء فى ذلك، لكن المشـكله هى أنّ كلّاً من أصحاب المسلكين ليس لديه برهان على إثبات مدّعاه كما تقدّم بحث ذلك مفصّلاً فى بدايه مباحث البراءه، حيث قلنا هناك أنّه ليس هناك برهان على البراءه كما أنّه ليس هناك برهان على مسـلك حقّ الطاعه، لا توجد براهين فى المقام، وكل ما ذُكر من صوره برهان هو فى الحقيقه غير ثابت وغير ناهض لإثبات هذا المسـلك، أو ذاك المسـلك، وهذا معناه أنّ الدعوى هى دعوى وجدانيّه، من يقول بالحظر وبمسلك حق الطاعه ليس لديه غير وجدانه، فيقول: أنّ وجدانى يدرك أنّ المولى مولى حتّى فى تكاليفه المحتمله والمشـكوكه، وصاحب مسـلك قبح العقاب بلا بيـان يقول: أنا أدرك بأنّ العقل يسـتقل بقبـح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه يقبـح من المولى أنْ يعاقب مع عـدم البيان، وهـذا مؤمّن، فلا يجب الاحتيـاط. هى دعـاوى وجـدانيه، ولا تخرج عن كونهـا كـذلك، وكـل برهـانٍ وقيمه لإثبات أحـدهما هو غير ناهضٍ، وليس برهاناً.

۱- (۲) بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۷۹.

إذن: هی دعاوی وجدانیه، فلا معنی للمناقشه فی هذا بأنْ نقول أنّ کلامک محل خلافٍ؛ لأنّ هناک من لا یرضـی بکلامک، لا معنی لهـذا؛ لأنّه لا یسـتدلّ بشـیء، وأصل أصاله الحظر التی یـدّعیها هی عباره عن مسـلک حقّ الطاعه، وهی عباره عن الاحتیاط العقلی، وهو لاـ یسـتدلّ علیه بشـیء، إنّمـا یـدعیه کأمر وجـدانی، فیقول: أنا أدرک بعقلی أنّ الأصل فی الأشـیاء هو الحظر، بینما الطرف المقابـل یقول: أنا أدرک أنّ الأصل فی الأشـیاء هو الإباحه والبراءه؛ حینئـذٍ لا یمکن إلزام هـذا بوجـدان هـذا، ولا یمکن إلزام هـذا بوجـدان هـذا؛ بـل یبقیان مختلفین فی إدراکهما الوجـدانی لهـذه الأحکام العقلیه. نحن سابقاً ذکرنا بأنّ الشـیء الـذی یمکن أنْ یُتفوه به فی هـذا المقام هو تجمیع مؤشـرات ومنبهات علی صـحّه أحـد الوجدانین، هذا ممکن، وقد ذکرنا هناک بأنّه، إنصافاً أنّه یمکن أنْ یُسـتفاد من بعض الآیات الشـریفه صـحّه مسـلک قبـح العقاب بلا بیان، والمقصود بالآیات القرآنیه هی قوله تعالی:(وما کنّا معـذبین حتّی نبعث رسولاً). (1) یُسـتفاد منها أنّ العـذاب من دون بعث الرسول الـذی هو کنایه عن بیان الأحکام الشـرعیّه، أنّ هذا شیء لا یلیق بساحته(سبحانه وتعالی)، وهذا شیء لا ینبغی أنْ یصدر منه، یعنی أنّه أمر قبیح بالنسبه إلیه(سبحانه وتعالی)، والتعبیر ب--(ما کنّا) یُسـتفاد منه أنّه لا ینبغی أنْ یصـدر منه ذلک، ولیس مناسـباً لشأنه(سـبحانه وتعالی). وقوله تعالی:(وما کان اللّه لیضلّ قوماً بعـد إذ هـداهم حتّی یبیّن لهم ما یتّقون). (2) وقوله تعالی:(رسـلاً مبشّرین ومنذرین لئلا یکون علی اللّه حجّه بعد الرسل). (3) ویسـتفاد منها أنّه قبل الرسل تکون الحجّه للناس علی اللّه(سبحانه وتعالی)، وإنّما هو أرسل الرسل مبشّرین ومنذرین لیُبیّنوا الأحکام لئلّا یکون علی اللّه حجّه بعد الرسل.

۱- (۳) سوره الإسراء، آیه ۱۵.

۲- (۴) توبه/سوره۹، آیه۱۱۵

۳- (۵) نساء/سوره۴، آیه۱۶۵

إذن: يمكن أنْ نعتبر هـذه الأدلّه وغيرها منبّهات ومؤشـرات على صحّه مسـلك قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، بقطع النظر عن أنّها أمور وجدانيه كما قلنا، فلا يمكن إلزام أحد الطرفين بوجدان الطرف الآخر.

المناقشه فى الجواب الثالث الـذى ذكره، وهو أنّ المنظور بهذا هو ما قبل الشـرع، والمنظور بالثانى هو ما بعد الشـرع، فى الحقيقه هـذا تحجيم للمسـأله، أفرض أنّه فى كلمـاتهم كـانوا يطرحون مسـأله الحظر بلحـاظ مـا قبل الشـرع، بالنتيجه هـذا لا يُعفينا من أنْ نبحث، بلحـاظ مـا بعـد الشـرع هنـاك من يقول بلزوم الاحتياط، ولزوم التوقّف، وبمسـلك حقّ الطاعه، هـذا بحث بلحاظ ما بعد الشرع، لكن كيف نجيب عن دعوى بلحاظ ما بعد الشرع ؟.

على كل حال، هذا هو التقريب الأوّل، ونسـمّيه(مسـلك حقّ الطاعه) ويُعبّر عنه ب---(أصاله الحظر)، أو (أصاله التوقّف) وأمثال هذه الأمور، وكلّها تنشأ من شىءٍ واحد وهو استقلال العقل بلزوم الاحتياط عند التكاليف المحتمله والمشكوكه.

التقريب الثـانى: التمسّـك بـالعلم الإجمـالى على غرار مـا تقـدّم من التمسّـك بالعلم الإجمالى لإثبات حجّيّه خبر الواحـد، بمعنى وجـوب العمـل بالتكـاليف الـتى يتضـمّنها خبر الثقه، والـتى تنتـج نـتيجه الحجّيّه؛ لأنّ خـبر الثقه يكـون حجّه؛ لأنّه يجب العمل بالتكاليف التى يتضمّنها خبره؛ تمسّكاً بالعلم الإجمالى.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلى

ذكرنـا فى الـدرس السـابق أنّ التقريب الثـانى لوجوب الاحتيـاط عقلاًـ هو التمسّك بالعلم الإجمالى، بأنْ يُـدّعى أنّنا نعلم إجمالاً بوجود واجبـات ومحرّمـات كثيره فى موارد الشـكّ فى التكليف، فلابـدّ من الاحتيـاط فى أطراف هـذا العلم الإجمـالى التى هى جميع الشـبهات، والشـبهات فى كـل مورد يُشـكّ فيه فى التكليف، تكون طرفـاً من أطراف العلم الإجمـالى. إذا لاحظنـا موضوع مجموع الشـبهات وجميع موارد الشك فى التكليف الإلزامى نحن نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف فى تلك الموارد، فيجب الاحتياط فى جميع الأـطراف، أنّه كـل شـبههٍ نحتمـل فيهـا التكليف الاـلزامى هى طرف للعلم الإجمـالى، يعنى يُحتمَـل أنْ يكون التكليف المعلوم بالإجمـال ثابتـاً فيهـا، وهـذا هو الميزان فى طرفيّه الطرف للعلم الإجمـالى، ويترتّب على ذلـك أنّه لابـدّ من فعـل كـل ما يحتمـل وجوبه، وترك كـل ما يحتمل حرمته، ونصل إلى نتيجه معنى الاحتياط، فى كل شـبهه وجوبيه لابـدّ من الفعل، وفى كل شبهه تحريميهٍ لابدّ من الترك وهو معنى الاحتياط، فالعقل يحكم بالاحتياط فى موارد الشبهه لأجل هذا العلم الإجمالى.

ص: ٣٨

والجواب عنه: هو بادعاء الانحلال، أى أنّ العلم الإجمالى منحل، فلا مانع من إجراء الأصول فى موارد الشك فى التكليف، وهذا الانحلاـل للعلم الإجمالى تارهً يُبيّن بلسان الانحلال الحقيقى، وأخرى يُبيّن بلسان الانحلال الحكمى، وهو عباره عن إلغاء منجّزيه العلـم الإجمـالى، يعنى العلم الإجمـالى لاـ يبقى منجزاً، وإنْ كـان العلم الإجمـالى باقيـاً على حـاله، ولاـ ينحـل، لكنّه ليس منجّزاً،

فیسقط عن التأثیر، ویسقط عن المنجّزیه، وهذا یعبّر عنه ب---(الانحلال الحکمی)،وسرّ تسمیته بذلک واضح، باعتبار أنّه فی الواقع لا- یوجد انحلال، والعلم الإجمالی باقٍ علی حاله، لکنّه لا- یکون منجّزاً للأطراف، فیسقط عن الحکم؛ لأنّ حکم العلم الإجمالی هو التنجیز، العلم الإجمالی فی موارد الانحلال الحکمی لا- یعود منجّزاً، بینما الانحلال الحقیقی هو أنّ نفس العلم الإجمالی ینحل.

أمّا الانحلال الحقیقی، فادُعی الدعوی المعروفه والمشهوره وهی، صحیح أنّنا نعلم إجمالاً بثبوت واجبات ومحرّمات وتکالیف إلزامیه فی ضمن جمیع الشبهات، ومنشأ هذا العلم الإجمالی وسببه هو العلم بوجود شریعه، فکل من یعلم بوجود شریعه، فهو یعلم بوجود تشریعات فی تلک الشریعه، وإلاّ لا معنی لتلک الشریعه من دون تشریعات، ومن دون واجبات ومحرّمات، فالعلم بوجود شریعه یلازم العلم بوجود أحکام إلزامیه فی تلک الشریعه علی الإجمال، فهذا العلم الإجمالی وإن کان موجوداً، ودائرته هی عباره عن جمیع الشبهات، وکل الشبهات هی أطراف لهذا العلم الإجمالی، لکن هذا العلم الإجمالی فی دائره الشبهات منحل إلی علم إجمالی أصغر منه فی دائره الطرق والإمارات؛ بل أدُّعی أنّ هناک علماً إجمالیاً أصغر من هذا العلم الإجمالی الثانی، وهو العلم الإجمالی فی دائره الإمارات المعتبره بالخصوص.

توضیح المطلب: هناک یُدّعی أنّ لدینا ثلاثه علوم إجمالیه:

ص: ۳۹

العلم الإجمالی الأوّل: هو العلم الإجمالی المُدّعی اساساً، وهو العلم بثبوت واجبات ومحرّمات فی الشریعه، وأطراف العلم الإجمالی هی جمیع الشبهات، سواء قامت إماره فی تلک الشبهه، أو لم تقم، وسواء کانت الإماره معتبره، أو لم تکن معتبره، کل شبههٍ حتّی إذا لم تکن فیها إماره إطلاقاً هی طرف فی هذا العلم الإجمالی، ومنشأ هذا العلم الإجمالی کما قلنا هو العلم بوجود شارع وشریعه، فأنّه یستلزم العلم بوجود تشریعات، ووجود أحکام وواجبات ومحرّمات فی تلک الشریعه.

العلم الإجمالی الثانی: هو عباره عن العلم بوجود تکالیف إلزامیه فی دائره الطرق والإمارات، أعم من أنْ تکون معتبره، أو غیر معتبره، بمعنی أننّا إذا عزلنا موارد الطرق والإمارات والأصول أیضاً، إذا لاحظناها، فسوف نعلم بأنّ هناک أحکاماً واقعیّه إلزامیه ثابته فی هذه الموارد، ومدرک هذا العلم هو حساب الاحتمالات، أی أنّ هذه الطرق والإمارات لمّا کانت کثیره، وکثیره جدّاً، الأعم من المعتبره وغیر المعتبره، ونحن لا نحتمل کذبها جمیعاً، بأنْ تکون جمیع هذه الطرق والإمارات کاذبه، وعدم احتمال کذب الجمیع هو عباره أخری عن القطع بصدق البعض، والقطع بصدق البعض هو الذی یولّد لنا علماً إجمالیاً بأنّ بعض هذه الطرق والإمارات مصیبه للواقع یعنی أنّ ما تتضمّنه من أحکامٍ إلزامیه ثابت وموجود.

إذن: نحن نعلم بأنّ هناک تکالیفاً إلزامیه فی ضمن هذه الطرق والإمارات المعتبره وغیر المعتبره؛ لأننّا لا نحتمل کذب الجمیع بحساب الاحتمالات، یعنی نقطع بصدق البعض، یعنی نعلم بثبوت أحکامٍ إلزامیه فی ضمن هذه الطرق والإمارات المعتبره وغیر المعتبره. هذا العلم الإجمالی الثانی دائرته أضیق من دائره العلم الإجمالی الأوّل؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالی الثانی لیست کل شبهه، وإنّما الشبهه التی تقوم علی ثبوت التکلیف فیها إماره، أو طریق، ولو لم یکن معتبراً، فتکون دائرته أضیق من دائره العلم الإجمالی الأوّل.

ص: ۴۰

العلم الإجمالى الثالث: وهو فى خصوص الإمارات المعتبره؛ بل أدعى أنّه فى خصوص أخبار الثقات بنفس الملاك السابق، وهو أنّنا إذا التفتنا إلى الإمارات المعتبره، خبر الثقه، أو غيره إذا وجدت إماره معتبره، فسنجد أنّنا نعلم بأنّ بعض هذه الأخبار مصيب للواقع بحساب الاحتمالات أيضاً؛ لأنّنا لا نحتمل أنّ جميع أخبار الثقات كاذبه وغير مطابقه للواقع، هذا احتمال منفى بحساب الاحتمالات، وهذا يوجب القطع بصحّه بعض أخبار الثقات ومطابقتها للواقع، ممّا يعنى العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى ضمن أخبار الثقات. وهذا العلم الإجمالى الثالث بطبيعه الحال تكون دائرته أضيق من العلمين السابقين؛ لأنّ دائرته هى عباره عن الشبهات التى قام خبر الثقه على ثبوت التكليف فيها، أو قامت إماره أخرى معتبره على ثبوت التكليف فيها، فالشبهه التى يقم فيها خبر معتبر ليست طرفاً لهذا العلم الإجمالى، فضلاً عن الشبهه التى لم تقم فيها أىّ إماره.

إذن: لا يجوز لنا أنْ نقصر النظر على العلم الإجمالى الأوّل ونقول أنّه يقتضى الاحتياط فى جميع الشبهات، وبالتالى يثبت لنا لزوم الاحتياط عقلاً؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى الأوّل منحل بعلم إجمالى أصغر منه، وهو العلم الإجمالى الثانى؛ بل الثانى أيضاً ينحل بعلم إجمالى أصغر منه، وهو العلم الإجمالى الثالث. ذكروا فى محلّه وسيأتى إنْ شاء اللّه تعالى مفصّلاً أنّ شرط الانحلال هو :

أوّلاً: أنْ تكون أطراف العلم الإجمالى الصغير هى بعض أطراف العلم الإجمالى الكبير، لا أنْ يكون علماً إجمالياً آخراً لا علاقه له به

ثانياً: أنْ لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير، وإلّا إذا زاد المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير لا ينحل العلم الإجمالى، ومثاله المعروف هو مثال قطيع الغنم، إذا علم الإنسان بوجود خمس شياهٍ مغصوبه فى هذا القطيع الكبير من الغنم، ثمّ علم بأنّ خمسه من الشياه البيض من هذا القطيع مغصوبه أيضاً، فأصبح لديه علمان، وهنا توفرت شرائط الانحلال، حيث أنّ أطراف العلم الإجمالى الصغير هى بعض أطراف العلم الإجمالى الكبير، وهى الشياه البيض من القطيع، والمعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا يزيد على المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير، هنا قهراً يتحقّق الانحلال، بمعنى أنّ الإنسان يصبح عالماً بوجود خمس شياه محرّمه فى ضمن البيض، إذا عزل البيض ليس لديه علم إجمالى بوجود شياه محرّمه، أمّا إذا فرضنا أنّه علم بوجود ثلاثه شياه محرّمه مغصوبه فى البيض من القطيع، فسوف لن ينحل العلم الإجمالى؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير أزيد من المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير؛ لأنّه إذا عزل البيض فسوف يبقى لديه علم إجمالى بوجود شياه محرّمه فى الباقى، فلا يُحل ذاك العلم الإجمالى، ويُحتّم عليه أنْ يحتاط ليس فقط فى البيض؛ بل حتّى فى السود.

هـذان الشـرطان متوفّران فى محل الكلام؛ لأنّ العلم الإجمالى الصـغير، سواء كان الثانى أو الثالث أطرافه هى بعض أطراف العلم الإجمالى الكبير؛ لأنّ الشـبهات حكميّه، لكن هذه الشـبهات الحكميه مرّه تقوم إماره على ثبوت الحكم فيها، ومرّه لا تقوم إماره، والشـبهات التى تقوم الإمـاره على ثبوت التكليف فيهـا أيضـاً تارهً تكون الإماره معتبره، وأخرى تكون غير معتبره، فـدائماً أطراف العلم الإجمـالى الصـغير هى بعض أطراف العلم الإجمـالى الكبير. والشق الثـانى متوفّر، وهو أنّ ما نعلمه بالعلم الإجمالى الكبير لا يزيد على ما نعلمه بالعلم الإجمالى الصـغير، بمعنى أنّ الإنسان بوجدانه ------ هذه القضيه وجدانيه لا يمكن إثباتها ببرهان ------ إذا التفت إلى جميع الشـبهات لا يعلم إجمالاً بوجود محرّمات أزيـد ممّا يعلمه إذا التفت إلى خصوص أخبار الثقات، نظراً لكثره أخبـاراً الثقـات، وأنّ معظم الأحكام الشـرعيه ثابته عن طريق أخبار الثقات، أهم إماره تثبت لنا الأحكام الشـرعيه هى عباره عن خـبر الثقه، فلاـ يسـتطيع الإنسـان أنْ يقول أنـا أعلم بوجود تكـاليف إلزاميه بـالعلم الإجمـالى الكـبير أزيـد ممّـا أعلمه بـالعلم الإجمالى الصغير حتّى الثالث، ليس هناك يقين، نعم، الاحتمال موجود، لكن المناط ليس على الاحتمال، بحيث إذا عزلت أخبار الثقات تعلم بثبوت تكاليف أخرى غير ما أثبته خبر الثقه، الاحتمال موجود، لكن لا يوجد علم، فتتوفّر الأركان وشرائط الانحلال، فينحل العلم الإجمالى الأوّل بعلمٍ إجمالى أصغر منه، هذا لا يثبت لنا المطلوب، بعد الانحلال العلم الإجمالى الصغير يُنجّز أطرافه، لكن هـذا لاـ يثبت المطلوب الـذى هو أنْ نقول للمكلّف فى الشـبهه الـتى تعرض عليـك، والتى لاـ تقوم فيهـا الحُجّه على ثبوت التكليف، هـذا هو كلامنـا، وإلاّـ الشـبهه التى تقوم الحُجّه على ثبوت التكليف فيهـا قـد فرغنا منها سابقاً، وقلنا بأنّ الحُجّه معتبره، وتثبت التكليف ويجب حينئـذٍ العمل بمقتضـى هذا التكليف، كلامنا ليس فى هذا، وإنّما كلامنا فى الشـبهه التى ليس فيها إماره، والشـبهه التى فيها إماره لكنّها غير معتبره، هنا هل يجب الاحتياط، أو لا يجب الاحتياط ؟ بعـد الانحلال لا يثبت وجوب الاحتياط فى مثـل هـذه الشـبهات. نعم، يجب العمـل بالاحتيـاط فى أطراف الشـبهه فى أطراف العلم الإجمالى الصـغير، لكن هـذا لا داعى لإثبات الاحتياط فيه؛ لقيام الحجّه المعتبره شرعاً على ثبوت التكليف فى تلك الموارد.

دعوى الانحلال هذه تقدّمت مفصلاً فى مسأله الاستدلال على حُجّيّه خبر الواحد بالدليل العقلى؛ لأنّ هناك تقدّم أنّ خبر الواحد قد يُستدل عليه بالكتاب، والسُنّه، والإجماع، والعقل، أحد البيانات المذكوره للاستدلال على حُجّيّه خبر الواحد بالعقل هو أنْ يُدعى علم إجمالى فى دائره خبر الواحد؛ فحينئذٍ يجب العمل بخبر الواحد للعلم الإجمالى، فتثبت نتيجه الحجّيّه الخاصّه الثابته لخبر الواحد. تقدّم هذا مفصلاً، وتقدّم أنّ هناك مناقشات فى دعوى الانحلال فى محل الكلام، وإنْ كان السيد الخوئى(قدّس سرّه) تبعاً لأستاذه الميرزا(قدّس سرّه) يلتزمون بهذا الانحلال الحقيقى، لكن تقدّمت هناك مناقشات فى دعوى الانحلال الحقيقى فى محل الكلام لا داعى لإعادتها؛ لأنّها تقدّمت مفصّلاً.

أصحاب الانحلال الحقيقى قالوا: إذا ناقشتم فى الانحلال الحقيقى ولم ترضوا به، فيمكن إدّعاء الانحلال الحكمى، أنّ هذا العلم الإجمالى المُدعى فى المقام، والذى نريد أنْ نثبت به وجوب الاحتياط فى الشبهات منحل حكماً لا حقيقةً.

خلاصه الانحلال الحكمى: أنّ العلم الإجمالى يزول عن قابليه التنجيز، لا يصبح قابلاً لأنْ يُنجّز الأطراف، يسقط عن قابليه التنجيز، وإنْ كان العلم الإجمالى باقٍ فى نفسه، لكنّه يسقط عن قابليه التنجيز، فيكون وجوده وعدمه سواء. وبعباره أخرى(كما سيأتى): هو لا ـ يمنع من إجراء الأصل المؤمّن فى بعض أطرافه، لو كان منجّزاً لكل الأطراف، فأنّه يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى أطرافه؛ لأنّ التأمين لا ينسجم مع التنجيز فى كل الأطراف.

هذا التقريب للانحلال الحكمى يختلف بيانه باختلاف المسالك المعروفه فى منجّزيه العلم الإجمالى لوجوه الموافقه القطعيّه، يعنى الاحتياط. المعروف أنّ هناك مسلكين فى منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب الاحتياط، أو لوجوب الموافقه القطعيه، المسلك الأوّل هو مسلك الاقتضاء، والمسلك الثانى هو مسلك العلّيه التامّه، هناك رأى يقول بأنّ العلم الإجمالى مقتضى لوجوب الموافقه القطعيّه، لكن فعليّه وجوب الموافقه القطعيّه، والتنجيز مبتيّه على تعارض الأصول المؤمّنه فى الأطراف، فالتنجيز ليس نتيجه لنفس العلم الإجمالى، وإنّما هو من نتائج تعارض الأصول المؤمّنه فى الأطراف.

وبعباره أكثر وضوحاً: أصحاب مسلك الاقتضاء يقولون: لا مانع من إجراء الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين، لا مانع من إجراء أصاله البراءه فى حدّ نفسها فى أحدّ الطرفين، وإنّما يمنع من إجرائها فى هذا الطرف معارضتها بالأصل المؤمّن فى الطرف الآخر؛ لأنّ نسبه كلا الطرفين إلى دليل الأصل المؤمّن نسبه واحده، وليس هناك خصوصيّه لأحد الطرفين بحيث يختصّ دليل الأصل المؤمن به دون صاحبه، وإجراء الأصل المؤمّن فى كلا الطرفين غير ممكن؛ للعلم الإجمالى بثبوت التكليف، نعلم بنجاسه أحد الإناءين، فكيف نجرى أصاله الطهاره فى كلا الطرفين ؟! فلا يمكن إجراء الأصل المؤمّن؛ لأنّه منافٍ للعلم الإجمالى، وإجراءه فى أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر ترجيح بلا مرجّح بعد تساوى نسبه الطرفين إلى دليل الأصل المؤمّن، وهذا ينتج تعارضاً الأصول فى الطرفين، بمعنى أنّ شمول دليل المؤمّن لهذا الطرف يُعارَض بشموله للطرف الآخر، فتسقط الأصول المؤمّنه فى الأطراف؛ فحينئذٍ يُنجّز العلم الإجمالى كلا الطرفين. إذن: تنجيز كلا الطرفين، ووجوب الاحتياط، ووجوب الموافقه القطعيّه هو من نتائج تعارض الأصول، لا أنّ العلم الإجمالى لوحده يثبّت وجوب الموافقه القطعيّه، العلم الإجمالى ليس فيه هكذا حاله، وإنّما هو فيه مجرّ اقتضاء لوجوب الموافقه القطعيه، وإذا اقترن بتعارض الأصول وعدم جريان الأصل المؤمّن فى الطرف؛ فعندئذٍ يُنجّز وجوب الموافقه القطعيّه. أمّا إذا لم يقترن بتعارض الأصول، فلا مانع من إجراء الأصل المؤمّن فى هذا الطرف، لو فرضنا لسببٍ من الأسباب ----- كما سيأتى ----- عدم جريان الأصل المؤمّن فى ذاك الطرف؛ فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل المؤمّن فى هذا الطرف.

على مسلك الاقتضاء يُبيّن الانحلال الحكمى بهذا اللّسان: أنّ الشبهات الحكميّه فى غير موارد الإمارات المعتبره تجرى فيها الأصول المؤّمنه بلا معارض؛ لأنّ الأصل المؤمّن لا يجرى فى الشبهات الحكميه التى قامت عليها الإمارات المعتبره المنجّزه للتكليف فى مواردها، عندما تقوم إماره معتبره على أنّ هذا نجس، وهذا واجب، أو هذا حرام، فهنا لا تجرى البراءه؛ لأنّ الإماره المعتبره حجّه حاكمه على البراءه، ومانعه من جريانها. إذن: الأصل المؤمّن لا يجرى فى الموارد التى تقوم الإماره المعتبره على ثبوت التكليف فيها؛ وعندئذٍ لا مانع من جريانه فى غير هذه الموارد بلا معارض، فيجرى فى غير موارد الإمارات المعتبره الذى هو محل كلامنا بلا معارض؛ لأنّنا قلنا أنّنا لا نتكلم عن الموارد التى فيها إمارات معتبره؛ لثبوت التكليف فيها بلا إشكال، وإنّما كلامنا فى الشبهات التى ليس فيها إماره، أو فيها إماره غير معتبره، هنا لا يجب الاحتياط على مسلك الاقتضاء؛ لأنّ الأصل المؤمّن يجرى فيها بلا معارض، وبحسب الفرض على هذا المسلك لا مانع من إجراء الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين؛ لأن هذا المسلك هو مسلك الاقتضاء، وليس العلّيه التامّه للتنجيز ولوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما يثبت وجوب الموافقه القطعيه بعد افتراض التعارض، والمفروض لا تعارض فى المقام؛ فحينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل المؤمّن فى الشبهات فى غير موارد الإمارات المعتبره، وإذا جرت الأصول المؤمّنه، فهذا معناه أنّه انحل العلم الإجمالى حكماً، يعنى أصبح غير صالحٍ لأنْ ينجّز كل الأطراف، ولو بضميمه تعارض الأصول المؤمّنه، فالعلم الإجمالى باقى، ويبقى المكلّف يعلم إجمالاً بأنّ هناك تكاليف فى دائره الشبهات التى قامت عليها الإمارات المعتبره وغير المعتبره، أو فى أوسع دائرةً، العلم الإجمالى الأوّل فى جميع الشبهات أعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميه، لكن هذا العلم الإجمالى لا يثمر ثمره؛ لأنّه لا يوجب تنجيز كل الشبهات؛ لأنّه يمكن إجراء الأصول المؤمّنه فى الشبهات التى لم تقم عليها الإمارات المعتبره. هذا بيان الانحلال بناءً على مسلك الاقتضاء.

ص: ۴۴

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط العقلی

كـان الكلام في الـدليل الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً، وهو عباره عن الاسـتدلال بالعلم الإجمالي، وأجيب عن هـذا الـدليل بالانحلال، أنّ هـذا العلم الإجمـالي منحـل، ولاـ ينجّز وجوب الاحتيـاط، ووجوب الموافقه القطعيّه. الانحلال تـارةً يبيّن بتقريب الانحلال الحقيقي وقـد تقـدّم الكلام فيه. وأخرى يبيّن بتقريب الانحلال الحكمي، وقلنا أنّ الانحلال الحكمي يختلف باختلاف المسلك المتبنى في بـاب منجّزيه العلم الإجمـالي بوجوب الموافقه القطعيه، فـأنّه بناءً على مسلك الاقتضاء يبيّن الانحلال بهـذا الشكل: أنّ الأصل يجرى في الشبهات الحكميه في غير مورد الإمارات بلا معارض، والتنجيز فرع المعارضه بين الأصول المؤمّنه في الأطراف بناءً على مسلك الاقتضاء، ولا يعارض بالأصل في مورد الإمارات؛ لأنّ أصاله البراءه لا تجرى في موارد قيام الإماره المعتبره على ثبوت التكليف.

إذن: الأصل المؤمّن يجرى في الشبهات الخاليه من الإمارات المعتبره بلا معارض، فلا يجب الاحتياط، في الشبهه التي يشتبه فيها في أكـل لحم الأرنب لا توجد إماره معتبره على حرمه أكل لحم الأرنب، فتجرى فيه البراءه. وأمّا بناءً على مسلك العلّيّه، فلابدّ أنْ يختلف التقريب؛ لأنّه على مسلك العلّيه لا يجوز إجراء الأصل المؤمّن في أحد الطرفين بقطع النظر عن المعارضه، ولا علاقه له بالمعارضه، فنفس العلم الإجمالي ينجّز وجوب الموافقه القطعيه، هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه. إذن: هو يمنع من إجراء البراءه في الطرفين بقطع النظر عن المعارضه، بمعنى أنّه حتّى لو لم نُجرى الأصل المؤمّن في أحد الطرفين، العلم الإجمالي نفسه يمنع من إجرائه في الطرف الآخر، فتقريب الانحلال بناءً على مسلك العلّيه لابدّ أنْ يختلف عن تقريبه بناءً على مسلك الاقتضاء، وحاصل ما يقال في المقام: هناك مطلب مسلّم عندهم، وهو أنّه يُشترط في منجّزيه العلم الإجمالي أنْ يكون صالحاً للتنجيز على كـل تقدير، كل علمٍ إجمالي يكون صالحاً للتنجيز على كل تقدير، وكل علمٍ لا يكون صالحاً للتنجيز إلاّ على أحد التقديرين دون الآخر في باب العِلم الإجمالي لا يكون منجّزاً، مثلاً في مثال الإناءين المعروف، العلم الإجمالي يكون منجّزاً؛ لأنّه صالح للتنجيز على كلا التقديرين، أي سواء كان المعلوم بالإجمال في هـذا الطرف، يتنجّز، ولا مشكله في تنجيزه، أو كان في الطرف الآخر أيضاً يتنجز، فهـذا العلم الإجمالي يكون منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيّه. وأمّا إذا كان العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز أحد الطرفين؛ لأنّ أحد الطرفين هو منجّز، أي يوجد فيه منجّز للتكليف، فالعلم الإجمالي حينئذٍ لا ينجّز التكليف؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز مرّه أخرى، إذا كان أحد الطرفين قد تنجّز التكليف فيه بمنجّزٍ ما، فهذا معناه أنّ العلم الإجمالي عندما يأتي لا يستطيع أنْ ينجّز على كلا التقديرين، وإنّما ينجز على أحد التقديرين دون الآخر، مثل هذا العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً، ولا يمنع من إجراء البراءه في الطرف الآخر. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض قيام الإماره في بعض الشبهات بمقدار المعلوم بالإجمال على ثبوت التكليف فيها، فيكون التكليف في موارد قيام الإماره قد تنجّز بالإماره، بناءً على هذا الكلام يجرى الأصل المؤمّن في غير موارد قيام الإماره؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي لا يصلح للتنجيز على كلا التقديرين، وإنّما يصلح للتنجيز على أحد التقديرين، على تقديرٍ أنْ يكون المعلوم بالإجمال ثابتاً في موارد قيام الإمارات، فالعلم الإجمالي لا ينجّز التكليف؛ لأنّ التكليف قد تنجّز بالإماره المعتبره.

ص: ۴۵

نعم، على تقدير أنْ يكون المعلوم بالإجمال ثابتاً فی غير موارد قيام الإمارات يكون العلم الإجمالی منجّزاً للتكليف. إذن: هو ينجّز التكليف على أحد التقديرين، لا على كل تقدير، مثل هذا العلم الإجمالی يسقط عن التنجيز، وينحل حكماً، بمعنى أنّه لا ينجّز الطرف الآخر، فلا يجب الاحتياط فی الطرف الآخر الذی هو عباره عن الشبهات الغير خاليه عن الإماره المعتبره، هذه لا تتنجّز، فيجوز إجراء البراءه فيها بعنوان الانحلال الحكمی. هذا تقريب الانحلال بناءً على مسلك العلّيّه.

إذن: الجواب هو أنّه يُدّعى الانحلال الحكمی على كلا المسلكين، مسلك الاقتضاء، ومسلك العلّيّه، وأنّ هذا العلم الإجمالی يسقط عن قابليه التنجيز، وإنْ كان باقياً بحسب الصوره والظاهر، العلم الإجمالی نفسه باقٍ، لكن لا يكون له أثر فی التنجيز.

ولكن اعتُرض على هذا الجواب: الظاهر أنّ هذا الاعتراض لا يختصّ بأحد المسلكين، والاعتراض هو أنّ الانحلال الحكمی إنّما يتم إذا كانت الإماره المعتبره على التكليف واصله إلى المكلّف حين حصول العلم الإجمالی له، بأنْ كان هناك تقارن بين حصول العلم الإجمالی، وبين وصول الإماره المثبته للتكليف فی بعض الشبهات، فإذا تقارنا، أو كانت الإماره واصله قبل حصول العلم الإجمالی؛ فحينئذٍ يتم هذا الجواب؛ لأنّه عندما يحصل العلم الإجمالی سيجد أنّ بعض أطرافه قد تنجّز بمنجّزٍ، وهو الإماره المعتبره على ثبوت التكليف، فتجری أصاله البراءه فی الطرف الآخر على مسلك الاقتضاء بلا معارضٍ؛ لأنّ أصاله البراءه فی هذا المورد ----- قيام الإماره المعتبره ----- لا تجری، أو نقول تجری البراءه فی الطرف الآخر؛ لأنّ العلم الإجمالی سقط عن قابليه التنجيز؛ لأنّه لا ينجّز معلومه على كل تقدير، وإنّما يُنجّز معلومه على أحد التقديرين؛ لأنّ العلم الإجمالی لا ينجّز معلومه على تقدير أنْ يكون موجوداً فی الشبهات التی قامت عليها الإماره المعتبره؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز مره أخرى، فيتم هذا الكلام.

ص: ۴۶

وأمّا إذا فرضنا أنّ وصول الإماره القائمه على ثبوت التكليف كان متأخّراً عن العلم الإجمالى، بأنْ حصل العلم الإجمالى للمكلّف فى زمانٍ، ثمّ بعد فتره طويله، أو قصيره وصلته الإمارات القائمه على التكليف فى بعض الشبهات.

يقول المعترِض: أنّ قيام الإمارات بهذا الشكل لا ـ يُسقِط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ بل يبقى منجّزاً لكلا الطرفين، ويمنع من إجراء البراءه فى هذا الطرف، باعتبار أنّ العلم الإجمالى حينما حصل لم يكن هناك شىء يمنع من تنجيزه لكلا الطرفين، لا على مسلك الاقتضاء، ولا على مسلك العلّيّه، عندما حصل العلم الإجمالى قبل وصول الإمارات المعتبره على التكليف إلى المكلّف، لم يكن هناك شىء يمنع من تنجيزه لكلا الطرفين، أمّا على مسلك الاقتضاء، فلأنّ أصاله البراءه فى هذا الطرف مُعارَضه بأصاله البراءه فى الطرف الآخر، يعنى فى الشبهات التى ستصل إلى المكلّف بعد ذلك الإمارات المعتبره المثبته للتكليف فيها، لكن قبل وصول الإمارات هذا طرف وهذا طرف، هنا شبهات حكميّه وهنا شبهات حكميه، فتكون البراءه فى هذه الأطراف فى غير موارد الإمارات التى ستقوم مُعارَض بأصاله البراءه فى الشبهات التى ستقوم الإماره المعتبره على ثبوت التكليف فيها، قبل قيام الإماره لا مانع من إجراء البراءه فى هذه الشبهات، فتعارض البراءه فى الشبهات الأخرى، فيتنجّز العلم الإجمالى على مسلك الاقتضاء؛ لأنّ منجزيه العلم الإجمالى على مسلك الاقتضاء ينجز معلومه؛ لأنّ هذا التقدير لم يتنجز بعد. إذن: هو ينجز معلومه على كل تقدير، وهذا هو شرط المنجزيه، فيكون العلم الإجمالى منجزاً لكلا الطرفين، ومانعاً من إجراء البراءه فى هذا الطرف، فيجب الاحتياط.

إذن: الانحلال الحكمى إنّما يتم فى غير هذه الصوره، أمّا فى هذه الصوره، فلا يتم الانحلال الحكمى؛ لأنّ العلم الإجمالى عندما يحصل لا ـ يمنع من تنجيزه لجميع الأطراف أى مانع فى صوره تأخّر وصول الإمارات المثبته للتكليف عن زمان حصول العلم الإجمالى.

ص: ۴۷

ويقال حينئذٍ: فى مقام تطبيق الجواب عن الانحلال فى محل الكلام، أنّ محل كلامنا هو من قبيل هذه الصوره، بمعنى أنّه فى محل كلامنا وصول الإمارات المثبته للتكليف متأخّر زماناً عن حصول العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى يحصل للمكلّف من حين بلوغه، والتفاته إلى وجود شرع وشريعه، يحصل له علم إجمالى بثبوت واجبات ومحرّمات فى هذه الشريعه، وهو مسئول عن تطبيقها، فمن حين البلوغ يحصل له العلم الإجمالى، لكن الإمارات المعتبره على ثبوت التكليف فى شبهات حكميّه تصله بعد ذلك تباعاً. إذن: وصول الإمارات المعتبره إلى المكلّف متأخّر زماناً عن حصول العلم الإجمالى، فيأتى هذا الاعتراض على الانحلال، هنا لا يوجد انحلال؛ بل يبقى العلم الإجمالى منجزاً لكلا الطرفين، ومجرّد أنّ بعض أطراف هذا العلم الإجمالى ورد فيه منجز بعد ذلك، لا يرفع منجزيّه العلم الإجمالى لكلا الطرفين. وهذا مطلب يذكروه، وسيأتى مفصّلاً، لو فرضنا أنّه حصل عنده علم إجمالى ثمّ خرج أحد الطرفين عن كونه مورد ابتلاءٍ، أو تلف أحد الطرفين، أو أريق هذا الماء فى أحد الإناءين الذى أعلم بأنّ أحدهما نجس، هذا لا يمنع من منجزيّه العلم الإجمالى للطرف الباقى؛ بل يبقى العلم الإجمالى منجز للطرف الباقى بالرغم من خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، أو تلف، أو أريق، بالرغم من هذا يبقى العلم الإجمالى منجزاً للطرف الآخر. قيام الإماره فى زمان متأخّر على ثبوت التكليف فى بعض الشبهات هو من هذا القبيل، هذا يُخرج هذا عن كونه مورداً للبراءه بعد حصول العلم الإجمالى، بعد منجزيّه العلم الإجمالى لكلا الطرفين، وهذا من قبيل ما إذا تلف، فيخرج عن كونه مورداً للبراءه، ولا معنى لإجراء البراءه فى التالف، أو خرج عن كونه مورداً للابتلاء، أيضاً لا معنى لإجراء البراءه فى الطرف الخارج عن الابتلاء، لكن هذا الخروج عن الموردية للبراءه لمّا كان فى زمانٍ متأخّرٍ عن العلم الإجمالى، فأنّه لا يمنع من منجزيّه العلم الإجمالى للطرف الباقى، فيبقى العلم الإجمالى منجزاً للطرف الباقى بالرغم من خروج هذا عن كونه مورداً للبراءه. ما نحن فيه من هذا القبيل، فالشبهات التى تنجزت بالعلم الإجمالى سابقاً بقيام الإمارات المعتبره على ثبوت التكليف فيها ورد فيها منجز، فخرجت عن كونها مورداً للبراءه، هذا الخروج لا يمنع من منجزيه العلم الإجمالى للأطراف الأخرى، فتبقى الأطراف الأخرى ينجز العلم الإجمالى فيها الاحتياط، ولا يجوز إجراء البراءه فيها.

ص: ۴۸

إذن: الانحلال فى محل الكلام لا يصح؛ لأنّ محل الكلام لم يُقارن وصول الإماره حصول العلم الإجمالى، ولم يتقدّم عليه؛ بل هو متأخّر عنه، وقد عرفت أنّه فى صوره تأخّر قيام الإماره يكون حاله حال ما إذا تنجز أحد الأطراف بمنجزٍ متأخّر زماناً عن حصول العلم الإجمالى فأنّ هذا لا يمنع من منجزيّه العلم الإجمالى.

هذا الجواب عن الانحلال الحكمى مبتنى على فكره أنّ الإمارات منجزه بوصولها، وحيث أنّ وصول الإماره فى محل كلامنا ----- بحسب الفرض ----- متأخّر زماناً عن حصول العلم الإجمالى، فالإمارات لا تنجز بوجوداتها الواقعيه، وإنّما تنجز بوصولها إلى المكلّف، ومن الواضح أنّ وصول الإمارات إلى المكلّف متأخّر زماناً عن حصول العلم الإجمالى، وقلنا أنّ هذا المتأخّر لا يمنع من منجزيه العلم الإجمالى لجميع الأطراف. نعم، خصوص هذا الطرف الذى قامت عليه الإماره هذا تنجز بمنجزٍ وهو الإماره، لكنّ الطرف الآخر يبقى العلم الإجمالى ينجز التكليف فيه ويمنع من إجراء البراءه فيه.

المحقق النائينى(قدّس سرّه) (١) تعرّض إلى هذا الانحلال الحكمى، وأجاب عنه جواباً مبنائياً، وحاصله أنّ هذا الاعتراض إنّما يرد إذا قلنا أنّ المجعول فى باب الإمارات هو المنجزيه والمعذّريه، وقد اعترف بورود الاعتراض بناءً على ذلك، وأمّا بناءً على مسلكه القائل بأنّ المجعول فى باب الإمارات هو الطريقيه والمحرزيّه، والشارع يجعل الإماره محرزه للواقع، بناءً على هذا المسلك لا يرد هذا الاعتراض، باعتبار أنّ قيام الإماره ------ بناءً على هذا المسلك ------ يوجب العلم بالواقع تعبّداً؛ حينئذٍ يكون من قامت عنده الإماره كمن علم بالواقع وجداناً؛ حينئذٍ يقول: كما أنّ من يعلم بالواقع وجداناً ينحل عنده العلم الإجمالى بهذا العلم الوجدانى بالواقع التفصيلى فى بعض الأطراف، كذلك من يعلم بالواقع تعبّداً؛ لأنّ الإماره مُنزّله منزله العلم الوجدانى، جُعلت فيها المحرزيّه والطريقيه، فإذا علم بالواقع وجداناً، فعلمه بالواقع وجداناً، تفصيلاً يوجب انحلال العلم الإجمالى، وليست مسأله منجزيّه؛ بل هو علِم وجداناً بأنّ المائه تكليف التى يعلمها اجمالاً بالعلم الإجمالى، حتّى إذا كان متقدّماً، أنّ هناك مائه تكليف موجوده فى الشبهات هذه، نفس العدد المعلوم بالإجمال هى موجوده هنا، وقد علمها تفصيلاً، وهذا ليس علماً إجمالياً صغيراً؛ بل هو علمها تفصيلاً بمقدار المعلوم بالعلم الإجمالى، أنّ هذه الشبهه فيها تكليف، وهذه الشبهه أيضاً فيها تكليف، بلا إشكال ينحلّ العلم الإجمالى، سواء هذا العلم الإجمالى التفصيلى كان مقارناً للعلم الإجمالى، أو متأخّراً عنه. يقول الميرزا(قدّس سرّه): أنّ قيام الإماره هو بمثابه العلم الوجدانى؛ لأنّ قيام الإماره هو علم تعبّدى بالواقع تفصيلاً، وكما أنّ العلم الوجدانى التفصيلى ينحل به العلم الإجمالى، كذلك العلم التعبّدى التفصيلى ينحل به العلم الإجمالى حتّى لو كان متأخّراً عن حصول العلم الإجمالى، فيقول: بناءً على هذا المبنى لا يرد هذا الاعتراض؛ بل يثبت الانحلال الحكمى. نعم، بناءً على أنّ المجعول فى باب الإمارات هو المنجزيه والمعذريه من دون تنزيل الإماره منزله العلم الوجدانى، ومن دون جعل الطريقيه والمحرزيه، وإنّما يجعل الإماره منجزه إذا قامت على التكليف، ومعذّره إذا قامت على نفى التكليف، هنا الاعتراض يكون وارداً، والانحلال الحكمى يكون فى غايه الإشكال، وعلل ذلك بما نصّه تقريباً(بأنّ حكم الشارع بمنجزيه الإماره فى أحد طرفى العلم الإجمالى ----- التى هى هذا المقدار من الشبهات الذى قامت به الإماره ----- من دون الحكم بكونها محرزه للواقع، ومن دون تنزيلها منزله العلم لا يترتب عليه الانحلال؛ بل العلم الإجمالى باقٍ على حاله بعد قيام الإماره أيضاً). هذا الكلام احتمال قوى أنْ يكون ناظراً إلى ما ذكرناه من أنّ التنجيز بالإماره المتأخّر عن العلم الإجمالى لا يوجب الانحلال؛ لأنّ الإماره إنّما تكون منجزه بوصولها لا بوجودها الواقعى، وحيث أنّ وصول الإماره متأخّر عن العلم الإجمالى، وفرضنا أنّ المحرزيه والطريقيه غير مجعوله؛ لأنّنا بنينا على المسلك الآخر، ومجرّد أنّ الإماره منجزه هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى، قام فى أحد الطرفين منجز، لكن متأخّر عن

حصول العلم الإجمـالی، هنـا لاـ یوجب انحلاـل العلم الإجمـالی؛ بـل یبقی العلم الإجمـالی علی منجزیته للطرفین، فالطرف الآخر الذی لم تقم فیه الإماره، العلم الإجمالی فیه منجز، ولا یجوز إجراء البراءه فیه.

۱- (۱) اجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۱۹۳.

السيد الخوئی(قدّس سرّه) (١) أجاب عن الاعتراض علی الانحلال بإنکار المبنی الذی یبتنی علیه الاعتراض، بإنکار أن یکون منجزیه الإماره لمؤدّاها موقوف علی الوصول؛ بل أنّها تنجز فی مرتبه سابقه علی الوصول، هی قبل وصولها تنجز، والاعتراض مبنی علی أنّ الإماره تکون منجزه بوصولها، بحیث أنّ وصولها متأخّراً لا یمنع من تنجیز العلم الإجمالی، فلا انحلال. هو یقول أنّ الإماره تنجز قبل وصوبها، ویکفی فی منجزیه الإماره لمؤدّاها کون الإماره فی معرض الوصول، ولو لم تصل إلی المکلّف. والإماره التی تقوم لدی المکلّف بعد ذلک لا إشکال فی أنّها تکشف عن أنّ الإماره فی معرض الوصول من حین حصول العلم الإجمالی، هذه المعرضیه للوصول موجوده من حین حصول العلم الإجمالی، بمعنی أنّ المکلّف من حین بلوغه، لو فحص عن الإماره لعثر علیها، بدلیل أنّها وصلت إلیه بعد فتره. إذن: هی إماره موجوده فی معرض الوصول، ولو بحث عنها لعثر علیها. إذن: هی إماره فی معرض الوصول، فإذا اکتفینا فی التنجیز بکون الإماره فی معرض الوصول، کونها فی معرض الوصول مقارن للعلم الإجمالی، فإذا کان مقارناً للعلم الإجمالی، ومنجز، فهذا یمنع من منجزیه العلم الإجمالی.

درس الأصول العملیه / الاحتیاط / الاحتیاط العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط العقلی

ذکرنا فی الدرس السابق أنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) أجاب عن الاعتراض علی الانحلال الحکمی بجوابٍ مبنائی، لکنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) أجاب عن الاعتراض بإنکار الأصل الموضوعی الذی یبتنی علیه الاعتراض وهو مسأله أنّ تنجیز الإمارات یکون بوصولها، هذا هو المبنی الذی بُنی علیه الاعتراض؛ لأنّه یعنی التفکیک بین زمان حصول العلم الإجمالی وبین ثبوت المنجِّز، فیکون المتنجّز متأخّراً عن زمان حصول العلم الإجمالی، وهذا یؤدی إلی عدم انحلال العلم الإجمالی. هو یقول: أنّ منجّزیّه الإمارات لا تکون بوصولها، فالوصول لیس شرطاً فی تنجّز الإماره؛ بل کونها فی معرض الوصول هو الذی یکون معتبراً فی التنجیز، وکل إمارهٍ تکون فی معرض الوصول، وإنْ لم تصل إلی المکلّف هی تنجّز مؤدّاها ومضمونها؛ لأنّه یجب علیه الفحص، والشبهه حینئذٍ تکون شبهه قبل الفحص، ولا إشکال عندهم فی أنّ الشبهه قبل الفحص تکون منَجّزه ولا تجری فیها الأصول المؤمّنه، وکون الإماره فی معرض الوصول هذا یحصل من حین حصول العلم الإجمالی، ومن حین البلوغ تکون الإماره فی معرض الوصول، بدلیل أنّها وصلت إلیه بعد ذلک، وهذا معناه أنّه لو فحص عنها لعثر علیها، فإذن هی فی معرض الوصول من حین حصول العلم الإجمالی.

١- (٢) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ٣، ص ٢٨٦.

وعلیه: لا یرد هذا الاعتراض؛ بل ینحل العلم الإجمالی حکماً علی کلا المسلکین السابقین، مسلک الاقتضاء، ومسلک العلّیّه، باعتبار التعارض علی مسلک الاقتضاء؛ لأنّه عندما حصل العلم الإجمالی کان هناک منجّز لبعض أطرافه، فهذا الطرف الذی ورد فیه المنجّز وهی الإماره التی هی فی معرض الوصول، لا تجری فیه البراءه، فتجری البراءه فی الطرف الآخر بلا معارض، وبهذا

يسـقط العلم الإجمـالى عن التنجيز حكمـاً، وهو معنى الانحلال الحكمى. أو على مسـلك العلّيه، أنّ هـذا العلم الإجمالى لا ينجّز معلومه على كلاـ التقـديرين؛ بـل ينجّزه على أحـد التقـديرين دون التقـدير الآـخر، هـذا أيضاً يوجب سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه، فيتم الاعتراض بناءً على هذا الكلام الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه).

هـذا هو الاعتراض على الانحلال الحكمى، وهذا هو جوابه، وهو جواب صـحيح، والمسـلك الصـحيح من المسـلكين المتقدّمين الـذى بنـا عليه تقريباً مشـهور المتـأخّرين هو مسـلك الاقتضاء، وأنّ منجّزيه العلم الإجمالى من آثار تعارض الأصول المؤمّنه فى الأـطراف، فـإذا لم يجرى اصلٌ مؤمّن فى أحـد الطرفين، جرى الأصل الآخر فى الطرف الآخر بلا معارض، وبـذلك يسـقط العلم الإجمالى عن التنجيز، وهو معنى الانحلال الحكمى.

إذن: الجواب عن التقريب الثـانى لوجوب الاحتيـاط عقلاً الـذى يُسـتدل عليه بالعلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميّه فى الشـريعه، الجواب هو أنّ هـذا العلم الإجمالى منحلٌ حكماً؛ لأنّ الانحلال الحقيقى فى الجواب الأوّل فيه مناقشات كما أشـرنا إليه فى بحث تقـدّم، لكن الانحلاـل الحكمى تام، فلا أثر لهـذا العلم الإجمالى فى التنجيز، فهو لا يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى الشـبهات الحكميه التى لم ترد فيهـا إمـاره معتبره، وهـذا هو المطلوب فى المقـام، حيث أننّا نريـد أنْ نثبت أنّه عنـدما يشكّ المكلف بنحو الشـبهه الحكميه فى وجوب شـيءٍ، أو حرمه شيءٍ، ولم تقم عنده إماره معتبره تدل على الوجوب، فبإمكانه أنْ يجرى البراءه؛ لأنّ البراءه فى هذه الشبهه وأمثالها ليست معارَضه بالبراءه فى الشبهات التى وردت فيها الإماره المعتبره.

التقریب الثـالث: لوجوب الاحتیاط العقلی هو دعوی أنّ ارتکاب الشـبهه فیه احتمال الوقوع فی الضـرر، والعقل یسـتقل بلزوم دفع الضرر المحتمَل. یتألف هذا التقریب من صغری وکبری:

أمّا الصـغری فهی أنّ مخالفه التکلیف المحتمل فیه احتمال الضـرر، وهی صـغری واضـحه، باعتبار أنّ مخالفه التکالیف الشـرعیه توجب احتمـال العقاب الأخروی، واحتمال الوقوع فی المفسـده، المعبّر عنه بالضـرر الـدنیوی. إذن: العلم بالتکلیف یسـتلزم العلم بالضـرر الـدنیوی والأخروی، ویسـتلزم الوقوع فی العقاب، والمفسده عند المخالفه، والظن بالتکلیف یسـتلزم الظن بهما، واحتمال التکلیف یسـتلزم احتمالهمـا، وکـل درجـات التصـدیق إذا ثبتت فی أحـد المتلاـزمین تثبت بنفس الـدرجه فیما یلازمه؛ للملازمه الواقعیه الثابته بین نفس التکلیف، وبین ترتّب العقاب علی مخالفته، والوقوع فی المفسـده عنـد مخالفته، هـذه ملازمه واقعیه ثابته بینهما، فالعلم بأحـدهما یسـتلزم العلم بالآخر، فإذا ظنّ المکلّف بالتکلیف ظنّاً غیر معتبر، إذا کان ظنّاً معتبراً فلا مشـکله، ولیس هو محل کلامنا، وإنّما نحن نریـد أنْ نجری البراءه، أو الاحتیاط فی الظنّ بالتکلیف الـذی یقم دلیل علی اعتباره، الذی حکمه حکم احتمـال التکلیف، وحکم الشکّ فی التکلیف، فإذا ظنّ بالتکلیف ظنّاً غیر معتبر، هـذا الظنّ بالتکلیف یلازم الظن بالضـرر، والظن بالوقوع فی المفسده، وإذا احتمل التکلیف، فهذا الاحتمال یلازم احتمال الضرر الأخروی، واحتمال الضرر الدنیوی.

وأمّا الکبری: فهی ممّا یحکم بها العقل ویستقل بها العقل علی ما قالوا، وذکر فی الکفایه (۱) بأنّ هذه الکبری مسلّمه ویستقلّ بها العقل بقطع النظر عن مسأله التحسـین والتقبیح العقلیین؛ ولذا یؤمن باسـتقلال العقل بلزوم دفع الضـرر المحتمل، أو المظنون حتّی من ینکر التحسـین والتقبیـح العقلیین کالأشـاعره، وسرّه هو أنّه حکم عقلی فطری جِبِلّی غیر مبتنی علی مسـأله التحسـین والتقبیح العقلیین، فیسـتقلّ العقـل بلزوم دفع الضـرر المحتمـل أو المظنون، فتتم الکـبری والصـغری، وإذا تمّت الکبری والصـغری؛ فحینئذٍ العقـل یلزم المکلّف عنـدما یحتمـل التکلیف، أو یشـکّ فیه، أو یظنّ به ظنّاً غیر معتبر یلزم العقل المکلّف بأنْ یحتاط، فإذا کانت شبهه تحریمیه فـأنّه یلزمه بـالترک، وإذا کـانت شـبهه وجوبیه یلزمه بالفعـل؛ لأـنّه بـذلک یتخلّص من الضـرر المحتمـل، والضـرر المحتمل یجب دفعه بحکم العقل، ودفعه لا یکون إلّا عن طریق الاحتیاط. فیکون الاحتیاط واجباً عقلاً.

۱- (۱) کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۰۸.

الجواب المعروف عن هـذا التقريب، هو: تقدّم فی بحث الانسداد أنّ أحد الأدلّه علی حجّیّه مطلق الظن هو هذا الدلیل، والجواب عنه هو، ما هو المقصود بالضـرر فی هـذا الـدلیل ؟ هل المراد به الضـرر الأخروی، أو المراد به الضـرر الـدنیوی ؟ إذا کان المراد بالضرر هو الضرر الأخروی، فالکبری مسلّمه؛ إذ لا إشکال فی وجوب دفع الضرر الأخروی المحتمل، أو المظنون، والعقل یحکم بوجوب دفع العقاب الإلهی حتّی لو کان محتملًا، أو مظنوناً، فیجب دفعه، لکنّ الکلام فی الصغری، وهی أنّ الظن بالتکلیف هل یلازم الظنّ بالعقاب الأخروی، والضـرر الأخروی ؟ هذه الصـغری محل کلامٍ ومناقشهٍ، باعتبار أنّ هذه الصـغری مبتّیه علی دعوی الملازمه الواقعیه بین التکلیف الواقعی، وبین اسـتحقاق العقاب علی مخالفته حتّی یکون الظنّ بالتکلیف مسـتلزماً للظن باستحقاق العقاب علی المخالفه، وللظنّ بالضرر الأخروی، واحتمال التکلیف یکون ملازماً لاحتمال الضرر الأخروی، ودعوی الملازمه هذه غیر تامّه.

وأجیب عنها:

أوّلاً: بما ذکروه من أنّ افتراض الملازمه یقتضـی البناء علی وجوب الاحتیاط فی الشـبهات البـدویه، کما هو الحال فی الشـبهات الحکمیّه حتّی بعـد الفحص، باعتبـار أنّ التکلیـف فیهـا محتمـل، والفحص یـورث العلم بعـدم ثبـوت التکلیـف، فیبقی التکلیف محتملاً، فإذا بقی التکلیف محتملاً، والمفروض أنّ الملازمه ثابته بین التکلیف الواقعی، وبین اسـتحقاق العقاب علی المخالفه، فاحتمـال التکلیف یسـتلزم احتمـال الضـرر الأخروی، ولا إشـکال فی أنّ العقـل یسـتقل بلزوم دفع الضـرر الأخروی. إذن: یجب الاحتیاط حتّی فی الشبهات البدویه بعد الفحص.

وبعبارهٍ أخری: أنّ الاحتیاط لا یختص بالشـبهات البـدویه قبل الفحص؛ بل حتّی بعد الفحص أیضاً یجب الاحتیاط فیها، وهذا ممّا لا یمکن الالتزام به، وإنّمـا یمکن الالـتزام بوجوب الاحتیـاط فی الشـبهات المقرونه بـالعلم الإجمالی، أو الشـبهات البـدویه قبل الفحص، لکن بعـد الفحص وعدم العثور علی ما یثبت التکلیف فی تلک الشـبهه، مقتضـی هذا الدلیل أنْ نلتزم بوجوب الاحتیاط حتّی فی هذا المورد، وهذا ممّا لا یمکن الالتزام به.

ثانیاً: أنّ أصل الملازمه بین التکلیف الواقعی وبین استحقاق العقاب علی المخالفه غیر ثابت، وإنّما الملازمه التی ندرکها هی ملازمه بین التکلیف المنجّز وبین استحقاق العقاب علی المخالفه، ولیس کل تکلیف مطلقاً، وإنْ لم یکن منجَزاً یلازم استحقاق العقاب علی المخالفه، فاستحقاق العقاب علی المخالفه من لوازم تنجّز التکلیف، فالتکلیف إذا تنجز بأیّ منجّزٍ کان، یلازم استحقاق العقاب علی المخالفه، واستحقاق العقاب علی المخالفه هو من لوازم مرتبهٍ خاصّهٍ من التکلیف، وهو أنْ یصل التکلیف إلی مرتبه المنجّزیه، تنجز التکلیف یلازمه استحقاق العقاب علی المخالفه. إذن: الملازمه لیست بین ذات التکلیف الواقعی، ولو لم یکن منجّزاً، وبین استحقاق العقاب علی المخالفه، وإنّما الملازمه التی نؤمن بها هی ملازمه بین التکلیف المنجّز، وبین استحقاق العقاب علی المخالفه، وحیث أننّا نتکلّم عن شبههٍ بدویهٍ لم یتنجز فیها التکلیفِ بأیّ منجّزٍ، فلا نستطیع أنْ نقول أنّ احتمال التکلیف یلازم احتمال الضرر الأخروی حتّی نتمّم الصغری، أو أنّ الظنّ بالتکلیف یلازم الظنّ بالضرر الأخروی؛ لأنّ هذا مبنی علی افتراض الملازمه بین التکلیف الواقعی، وبین استحقاق العقاب علی المخالفه، وقد عرفت أنّه لا ملازمه بینهما.

هذا الجواب الثانی الذی ذُکر عن تمامیه الصغری، بناءً علی أنْ یکون المقصود بالضرر هو الضرر الأخروی، والکبری تامّه، لکن الصغری غیر تامّه؛ لهذین الوجهین.

وأمّا إذا کان المقصود بالضرر فی الدلیل هو الضرر الدنیوی، أی أنّ احتمال التکلیف یلازم احتمال الضرر الدنیوی عند المخالفه، والظنّ بالتکلیف یلازم الظنّ بالوقوع فی الضرر الدنیوی عند المخالفه، ویُعبّر عنه بالوقوع فی المفسده؛ حینئذٍ قالوا: أنّ کلتا المقدّمتین، الصغری والکبری ممنوعتان علی تقدیر، والکبری ممنوعه فقط علی تقدیرٍ آخر.

توضیح ذلک: قالوا بأنّ الشبهه تارهً تکون شبههً وجوبیه، وأخری تکون شبههً تحریمیّه، والشبهه التحریمیّه تارهً ینشأ التحریم فیها من مفاسد نوعیّه کلّیّه راجعه إلی اختلال النظام من قبیل حرمه قتل النفس المحترمه، فهذا التحریم لا ینشأ من ضررٍ یلحق شخص المرتکب عندما یُقدِم علی هذا العمل، وإنّما ینشأ من مفسدهٍ نوعیّهٍ ترجع إلی حفظ النظام، وعدم جواز الإخلال به، فتوضع جمله من التشریعات لأجل حفظ النظام وعدم الإخلال به، وإلاّ القاتل لا یلحقه ضرر شخصی ومفسده شخصیه تعود إلیه، ولعله من هذا الباب الغصب أیضاً. إذن: هذا نوع من التحریمات لم ینشأ من ضرر شخصی یلحق المرتکب عند ارتکابه ، وإنّما ینشأ من مفاسد نوعیّه کلّیه تؤثر فی حفظ النظام وتوجب اختلاله. وأخری تنشأ من ضررٍ شخصی، ومفسدهٍ شخصیّه موجوده فی نفس من یرتکبه، هو إذا ارتکب هذا الفعل الحرام سوف یتضرّر، ومن هذا القبیل شرب الخمر، هناک مفسده شخصیه فیه، هو یتضرّر ویصیبه ---- مثلاً ---- الداء الفلانی، وأکل السم أیضاً مفسده شخصیه وضرر شخصی یلحق ویعود إلی شخص المرتکب.

قالوا: لأنّ الشبهات الوجوبيه عندما نشكّ في وجوب شيء، لا معنى لأنْ نقول أنّ في مخالفتها يترتب الضرر الدنيوي، ففي مخالفه التكاليف الوجوبيه فوات مصلحه؛ لأنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، والتحريم في بعض الأحيان كما عرفت ينشأ من مفسده في المتعلّق، والوجوب ينشأ من مصلحه في المتعلّق، فلا نستطيع أنْ نقول أنّ مخالفه الوجوب توجب الوقوع في الضرر الدنيوي، وإنّما هي توجب فوات المصلحه وفوات الملاك على المكلف، وهناك فرق بين أنْ تفوت المصلحه على المكلّف عند المخالفه، وبين أنْ يقع في الضرر عند المخالفه، في التكاليف الوجوبيه لا يُتصَوّر معنىً للوقوع في الضرر عند مخالفتها، وإنّما المتصَوّر هو أنّ المصالح تفوت، والملاك يفوت عندما يخالف التكليف الوجوبي، وفوات المصلحه غير الوقوع في الضرر. إذن: هذا الدليل لا يمكن تطبيقه في محل الكلام، فهو غير تام صغرىً وكبرىً في الشبهات الوجوبيه.

أمّا عدم تماميته صغرىً؛ فلأنّ احتمال الوجوب لا يلازم احتمال الوقوع في الضرر الدنيوي، وإنّما يلازم فوات المصلحه والملاك، وفوات المصلحه والملاك ليس ضرراً.

وأمّا الكبرى: فواضح؛ لأنّ الأضرار الدنيويه لا يستقل العقل بوجوب دفعها، خصوصاً إذا كانت من قبيل فوات المصلحه، وسوف نقول أنّها إذا كانت من قبيل الأضرار الشخصيّه التي تلحق المكلّف لا دليل على وجوب دفعها عقلاً، فما ظنّك إذا كان المقصود بالضرر هو فوات المصلحه ؟ لا يستقلّ العقل هنا بأنّه يجب على المكلّف تحصيل المصلحه، ويحرم عليه تفويت تلك المصلحه. ونفس الكلام يقال إذا كانت الشبهه تحريميه وكان التحريم ناشئ من مفسده نوعيّه ترجع إلى لزوم حفظ النظام، وعدم الإخلال به، من قبيل تحريم القتل، أيضاً يقال نفس الشيء، كلتا المقدّمتين ممنوعتان، أمّا الصغرى؛ فلأنّ الظنّ بحرمه فعلٍ، إذا كانت حرمته من هذا القبيل، أو تنشأ من مفسدهٍ نوعيهٍ، لا من مفسده تعود إلى شخص المرتكب، أنّ الظنّ بالتحريم لا يلازم الظنّ بالضرر الدنيوي؛ بل بالعكس في بعض الأحيان قد يكون نفعاً دنيوياً بالنسبه له، هذا الذي يغصب مال الغير ينتفع دنيوياً، ولا يلحقه ضرر دنيوي عندما يرتكب ذلك الشيء، وإنّما هناك مفاسد نوعيه لاحظها الشارع عند التحريم، فلا نستطيع أنْ نقول أنّ الظنّ بتحريم من هذا القبيل يلازم الظنّ بالضرر الدنيوي، أو أنّ احتمال من هذا القبيل يلازم احتمال الضرر الدنيوي، فهنا الصغرى غير تامّه، والكبرى أيضاً غير تامّه، فلا يستقل العقل بلزوم دفع الضرر بهذا المعنى، يعني لا يستقل العقل بلزوم تحصيل تلك المصالح النوعيه، وأنّه يجب تحصيلها، فلابدّ من الاحتياط.

ص: ٥٥

نعم، فیما إذا کان التحریم فی الشبهه التحریمیه ناشئ من ضررٍ شخصی من قبیل شرب الخمر، إذا کان ناشئاً من ضررٍ شخصی، هنا الصغری تکون تامّه؛ لأنّ الظنّ بتحریم من هذا القبیل یلازم الظنّ بالوقوع فی الضرر الدنیوی، والمفسده الدنیویه، احتمال التحریم من هذا القبیل أیضاً یلازم احتمال الوقوع فی الضرر الدنیوی، لکنّ الکبری غیر مسلّمه؛ إذ لا دلیل علی وجوب دفع الضرر الدنیوی المظنون، فضلاً عن المحتمل؛ بل قالوا أنّه لا دلیل علی تحریم ارتکاب ما فیه ضرر دنیوی حتّی لو کان مقطوعاً به، فضلاً عمّا إذا کان مظنوناً أو محتملاً، العقل لا یحکم بذلک. نعم، العقل قد یمنع عن الإقدام علی ما فیه ضرر کبیر جدّاً بحیث یصدق علیه إلقاء النفس فی التهلکه، وإهلاک النفس وأمثاله، امّا الأضرار الدنیویه الأخری کحمّی یوم مثلاً، أو یصیبه الزکام، وأضرار من هذا القبیل إذا کانت أضراراً، العقل لا یستقلّ بلزوم دفعها، وحرمه الإقدام علی ما فیه ضررٌ من هذا القبیل. نعم، قلنا إذا وصل إلی مرحله إهلاک النفس، أو إلقاء النفس فی التهلکه، هناک أدلّه تدل علی حرمته، أمّا إذا لم یصل إلی هذه المرحله، فلا دلیل علی حرمه ذلک. قالوا: ثبت فی موارد خاصّه الإقدام علی ما فیه ضرر، من قبیل الانتحار، دلّ دلیل علی حرمه الإقدام علی هذا الضرر، فی موارد خاصّه أیضاً ثبت حرمه ارتکاب ما یُخاف ضرره فی موارد خاصّه کالصوم، والوضوء، والغُسل، إذا کان فیها ضرر، قالوا ورد حرمه ارتکاب ما یُخاف ضرره فی هذه الموارد، لکنّه یُقتصَر علیها ولا نستفید منها قاعده عامّه بحیث نعمّم هذا الحکم، ونقول: کل ما یُخاف فیه الضرر لا یجوز ارتکابه.

ص: ۵۶

هذا غايه ما يقال فی مناقشه التقريب الثالث لإثبات وجوب الاحتياط عقلاً.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلی

كـان الكلام فی التقريب الثـالث علی وجوب الاحتيـاط عقلاً وذكرنا الجواب عن هـذا التقريب المـذكور فی كلماتهم، هناك ملاحظات علی هذا الجواب:

الملاحظه الأولی: أنّ إنكـار الصغری، بناءً علی إراده الضـرر الأخروی، حيث ذُكر فی الجواب بأنّه إذا كان المراد بالضـرر هو الضـرر الأخروی والعقاب، فالكبری مسلّمه؛ إذ يجب دفع الضرر الأخروی المظنون والمحتمل بلا إشكال، لكنّ الصغری ممنوعه، بمعنی أنّ الظنّ بالتكليف لا يستلزم الظنّ بالضرر الأخروی، كما أنّ احتمال التكليف لا يستلزم احتمال الضرر الأخروی.

أقول: إنّ إنكـار الصغری بنـاءً علی إراده الضـرر الأخروی مبنی علی مسـلك قاعـده قبـح العقاب بلا بيان؛ إذ يمكن بناءً عليه أنْ يكون هـذا الكلام تامّاً؛ لأنّ الظنّ بالتكليف، فضـلاً عن احتماله، إذا لم يكن معتبراً ومنجزاً لا يوجب الظنّ بالعقاب، ولا احتمال العقـاب؛ بـل العقـاب مقطوع بعـدمه اسـتناداً إلی قاعـده قبـح العقـاب بلا بيان، فقاعـده قبـح العقاب بلا بيان تقول مع عـدم البيان للتكليف يقبـح العقاب، فلو ظنّ المكلّف بالتكليف، فهـذا الظنّ بالتكليف لا يكون ملازماً للظنّ بالعقاب؛ بل العقاب يكون مؤمّناً عنه بقاعـده قبـح العقـاب بلا بيان، فهو ليس مظنوناً ولا محتملاً، بمعنی أنّ المكلّف الـذی يتمسّك بقاعـده قبـح العقاب بلا بيان يقطع بعدمه حتّی مع الظنّ بالتكليف، أو احتماله، فيتم هذا الجواب، وهو إنكار الصـغری بناءً علی إراده الضرر الأخروی بناءً علی مسلك قبح العقاب بلا بيان، هذا شیء صحيح.

وأمّا إذا بنينا علی المسـلك الآخر الذی ينكر قبح العقاب بلا بيان، وينكر حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويؤمن بمسـلك حق الطـاعه الـذی هو عبـاره عن منجّزيه الاحتمال، بمعنی أنّ احتمال التكليف يكون منجّزاً، فضـلاً عن الظنّ بالتكليف، وأنّه فی هـذه المرحله لا يحكم العقـل بقبـح العقـاب؛ بـل يحكم العقـل بلزوم الطـاعه، ولزوم الإتيـان بالتكليف المحتمل، فضـلاً عن التكليف المظنون، وبنـاءً علی ذلـك لا وجه لإنكـار الصـغری؛ لأنّ الظنّ بالتكليف يلازم الظنّ بالعقاب، واحتمال التكليف يلازم احتمال العقـاب، ولا مؤمّن من نـاحيه العقـاب حتّی يُقطع بعـدمه، ويقـال أنّ الظنّ بـالتكليف لا يلازم الظنّ بالعقـاب؛ بل علی العكس، فأصـحاب هـذا المسـلك يرون أنّ احتمـال التكليف منجّز، فمع احتمـال التكليف، والظنّ به يتنجّز التكليف علی المكلّف بحكم العقـل، فلا معنی لأنْ يقال لا ظنّ بالعقاب؛ بل هناك ظنّ بالعقاب، والعاقل يری أنّه لا مانع من العقاب؛ لأنّه لا يراه قبيحاً ----- بحسب الفرض ----- بناءً علی هـذا المسـلك، اصـحاب مسـلك قبح العقاب بلا بيان يرونه قبيحاً فيُقطع بعدمه، فلا يكون الظنّ بالتكليف ملازماً للظنّ بالعقاب؛ بل هو مقطوع بعدمه. أمّا القائل بمسلك حقّ الطاعه، فلا يری أنّ هناك مؤمّناً من ناحيه العقاب، فيكون الظنّ بالتكليف ملازماً للظنّ بالعقاب، واحتمال التكليف ملازماً لاحتمال العقاب، وبناءً علی هذا المسـلك تكون الصغری تامّه.

ص: ۵۷

إذن: هذا الجواب هو جواب مبنائی مبنی علی قاعده قبح العقاب بلا بیان.

بعبارهٍ أخری: أنّ صاحب مسلک قبح العقاب بلا بیان یؤمن أیضاً أنّ استحقاق العقاب من لوازم تنجّز التکلیف کما یقول الطرف المقابل أنّ استحقاق العقاب لیس من لوازم التکالیف الواقعیه بوجوداتها الواقعیه؛ بل هو من لوازم تنجّز التکلیف، لکنّه یری أنّ التکلیف بالاحتمال منجَّز، ولا یتوقّف تنجّز التکلیف علی العلم، أو الإماره المعتبره، کما یقول صاحب مسلک قبح العقاب بلا بیان؛ بل یری أنّ التکلیف یتنجّز بالاحتمال، وهذا المسلک مرجعه فی الحقیقه إلی منجّزیّه الاحتمال، أنّ احتمال التکلیف منجِّز، فاستحقاق العقاب یکون ثابتاً؛ لأنّ استحقاق العقاب من لوازم تنجّز التکلیف، وهو یری أنّ احتمال التکلیف یکون منجّزاً، ولا یتوقف تنجّز التکلیف علی العلم والعلمی، فإذا کان احتمال التکلیف منجّزاً؛ فحینئذٍ لا یمکن إنکار الصغری، والقول بأنّ احتمال التکلیف لا یلازم احتمال العقاب، أو الظنّ بالتکلیف لا یلازم الظنّ بالعقاب؛ بل هو قطعاً یلازم الظنّ بالعقاب.

الملاحظه الثانیه: أنّ التکالیف الوجوبیه التی ذُکرت فی الجواب فی الدرس السابق، لأنّ المصلحه التی تفوت بمخالفتها هی مصلحه شخصیّه فی المتعلّق، ولا یصدق الضرر علی فوات المصلحه، فالظنّ بالوجوب لا یلازم الضرر علی تقدیر مخالفه التکلیف، وإنّما تفوته المصلحه، وفوات النفع غیر الوقوع فی الضرر.

یظهر من الجواب أنّه دائماً یفترض أنّ المصلحه التی تنشأ منها الأحکام التکلیفیه الوجوبیه هی مصلحه شخصیّه ثابته فی المتعلّق، وأنّها تفوت بمخالفه الوجوب. والملاحظه هی أنّه لا یجب فی المصلحه الداعیّه إلی الوجوب أنْ تکون مصلحه قائمه فی المتعلّق؛ بل قد تکون المصلحه موجوده فی نفس الجعل؛ بل یظهر من الأدلّه أنّ المصلحه التی ینشأ منها الوجوب، ویُجعَل الوجوب علی أساسها قد تکون مصلحه قائمه فی نفس الجعل، بقطع النظر عن المتعلّق، قد لا یکون فی المتعلّق مصلحه؛ بل قد تکون فیه مفسده، لکن حیث أنّ جعل الوجوب تترتّب علیه المصلحه، جُعل الوجوب. الذی أرید أنْ أقوله هو: أنّ الوجوب لا یجب دائماً أنْ ینشأ من مصلحهٍ فی الملاک والمتعلّق؛ بل قد ینشأ من مصلحهٍ وملاکٍ فی نفس الجعل بقطع النظر عن المتعلّق، وهذا موجود حتّی فی التحریمات، فقد ینشأ التحریم من مصلحهٍ فی نفس جعله، لا من مفسدهٍ فی متعلّقه، قد لا یکون فی المتعلّق مفسده؛ بل قد تکون فیه مصلحه، ومع ذلک یحرَّم؛ لأنّ هناک مصلحهً تترتّب علی جعل التحریم لاحظها الشارع عندما جعل وشرّع التحریم، ولعلّه یرشد إلی ذلک قوله تعالی:(فبظلمٍ من الذین هادوا حرّمنا علیهم طیباتٍ أُحلت لهم) (۱) هی طیبات حلال لهم؛ ولأنّهم ظلموا حرّمناها علیهم، وکأنّ التحریم نوع من أنواع العقوبه، هذا لیس ناشئاً من مفسدهٍ فی المتعلّق، وإنّما ناشئ من مصلحهٍ فی جعل التحریم لاحظها الشارع فجعل التحریم، ولیس له علاقه بوجود مفسدهٍ فی نفس المتعلّق. الذی أرید أنْ أقوله هو: أنّ هذه الأحکام لا یجب أنْ تنشأ من ملاکات فی متعلّقاتها، قد تنشأ من ذلک، وقد تنشأ من ملاکات قائمه فی نفس الجعل، أو مصالح، أو مفاسد لاحظها الشارع لا ربط لها بالملاکات والمصالح والمفاسد فی نفس المتعلّق.

ص: ۵۸

۱- (۱) نساء/سوره۴، آیه ۱۶۰

الملاحظه الثالثه: ذُكر فی الجواب أنّه ورد حرمه ارتکاب ما یُخاف ضرره فی بعض الموارد، ومُثّل لذلک بالصوم، والوضوء، والغسل، أنّه فی هذه الموارد ورد ما یدل علی حرمه ارتکاب ما یُخاف ضرره، الصوم إذا خیف ضرره یکون حراماً، والغُسل إذا خیف ضرره یکون حراماً.

هذا لیس واضحاً؛ لأنّ الأدلّه الوارده فی هذه الموارد لیس فیها دلاله علی حرمه الفعل تکلیفاً بحیث یکون الفعل حراماً، لیست ناظره إلی هذا إطلاقاً، وإنّما هی تدل علی عدم صحّه الفعل لو جاء به المکلّف، هی ناظره إلی بطلان الغُسل لو خاف معه الضرر علی نفسه، لا یصح منه الغُسل، وفی الصوم لا یصحّ منه الصوم، أی أنّ صومه باطل یجب علیه قضاؤه، أمّا أنّه لو فعله یرتکب حراماً، ویقع فی الإثم، ویستحق العقاب، هذا لیس واضحاً من الأدلّه. الذی یُستفاد من الأدلّه ------ مثلاً ------ فی باب الصوم أنّ الخلو من المرض ----- لأنّهم اعتبروا المرض من جهه أنّه مُضر ----- هو شرط فی وجوب الصوم وفی صحّته، فإذا کان مریضاً، أو کان هناک ضرر لا یجب علیه الصوم، لا أنّه لا یجوز له الصوم کما هو المُدّعی، لا یصحّ منه الصوم لو جاء به، فالخلو من المرض شرط فی وجوب الصوم وفی صحّته، فمع المرض، ومع الضرر لا یجب الصوم، ولا یصحّ منه لو جاء به، وأین هذا من عدم جوازه، کما هو المُدّعی ؟! أنّه ورد ما یدلّ علی حرمه ارتکاب ما یُحتمَل فیه الضرر، لا یستفاد ذلک من الأدلّه، أو لا أقل أنّه محل تشکیک.

علی کل حال، التقریب الثالث حتّی لو تمّ علی بعض المسالک، کمسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان، فهو لا یثبت به إلّا مفاد مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان، یعنی الاحتیاط العقلی، ومن الواضح أنّ الاحتیاط العقلی محکوم بأدلّه البراءه المتقدّمه. حتّی القائل بمسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان، عندما تأتی أدلّه البراءه الشرعیه، فأنّه یرفع یده عن الاحتیاط العقلی، غایه ما یثبت بهذا الدلیل هو مفاد الاحتیاط العقلی، بمعنی أنّ العقل یحکم بلزوم دفع الضرر المحتمل، أو المظنون، لکن مالم یرِد ترخیص من الشارع یؤمّن من ناحیه العقاب، والأدلّه الشرعیه الدالّه علی البراءه تکون حاکمه علی الاحتیاط العقلی، وعلی هذا التقریب الذی ذُکر. فإذن: الاحتیاط یثبت، لکنّه لا ینفع شیئاً؛ لأنّنا فرغنا عن ثبوت أدلّه تدلّ علی البراءه الشرعیه، وتکون تلک الأدلّه حاکمه علی هذا الاحتیاط العقلی.

هـذا كلّه فى المقام الأوّل، حيث قلنا أنّ الكلام فى أدلّه الاحتياط تارهً يكون فى أدلّه الاحتياط العقلى، وله تقريبات ثلاثه على ما تقدّم، وقد فرغنا منه، والمقام الثانى فى ما يدلّ على وجوب الاحتياط شرعاً.

المقام الثاني: فى ما يدلّ على وجوب الاحتياط شرعاً، يعنى فى الأدلّه الشرعيه على وجوب الاحتياط فى الشبهه. وقد أُستدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهات بالكتاب والسُنّه:

من الكتاب: أُستدلّ بعدّه آيات، قيل أنّ مفادها ومدلولها هو وجوب الاحتياط فى الشبهات.

الآيه الأولى: قوله تعالى:(ولا تقفُ ما ليس لك به علم). (١)

تقريب الاستدلال بها على وجوب الاحتياط هو أنْ يقال أنّ صريح الآيه هو حرمه القول بغير علم، وعليه: ففى الفعل المشتبه، وفى الشبهه الحكميه لا يجوز للأصوليين أنْ يحكموا بالإباحه، أو يحكموا بالترخيص والبراءه؛ لأنّ الحكم بالترخيص والإباحه حكم بغير علم، والآيه الشريفه تنهى عن القول بغير علم. فالمستدل يقول: أنّ الأصوليين يحكمون فى الشبهه الحكميّه، وبالخصوص الشبهه الحكميه التحريميّه الذى هو مورد النزاع، يحكمون بالإباحه والترخيص، بينما هى شبهه تحريميه، يعنى يُحتمَل فيها الحرمه، ويُحتمَل فيها الإباحه، فالحكم بالإباحه هو حكم بدون علم، والآيه الشريفه تنهى عن القول بغير علم. الأخباريون يقولون: هذا لا يرِد علينا؛ لأنّنا لا نحكم بالاحتياط، ولا نفتى به، وإنّما نلتزم بترك المشكوك فى الشبهات الحكميّه التحريميّه، وهذا الالتزام بالترك لا يعنى الفتوى بالإباحه والترخيص، ولا الفتوى بالاحتياط، وإنّما نلتزم بترك الفعل الذى يُشتبه أنّه حرام، ويُشتبه أنّه حلال من دون أنْ نقول أنّ الشارع ألزم بتركه، أو أنّ الشارع أمرنا بالاحتياط فيه حتّى يكون هذا قولاً بغير علم، هناك فرقٌ بين الأصولى وبين الأخبارى، الأصولى يجوّز الارتكاب، بينما نحن نتوقّف، ونترك المشتبه، وهناك فرق بين ارتكاب الفعل المشتبه، وبين تركه، ارتكاب الفعل المشتبه لا يكون إلاّ مع الترخيص، كيف يجوّز للمكلّف أنْ يرتكب الفعل المشتبه ؟ لابدّ أنْ يفتى له بالترخيص وعدم المنع، ومن هنا كان الأصولى مضطراً إلى أنْ يُسند شيئاً إلى الشارع كالترخيص وعدم المنع، وهذا قول بغير علم، فتنطبق عليه الآيه التى تنهى عن القول بغير علم، بينما يقول الأخبارى أنّا لا أفتى بشيء، ولا أجوّز الارتكاب، وإنّما أنا امتنع من فعل المشتبه، وأقول للمكلّف أترك الفعل المشتبه، هذا الترك لا يحتاج إلى الفتوى بالاحتياط، وإلى الفتوى بالتحريم، فلا يوجد هنا أسناد من غير علم، فلا يكون مشمولاً للآيه الشريفه. هذا تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه.

١- (٢) سوره الإسراء، آيه ٣٦.

من الواضـح أنّ الأصوليين يعترفون بأنّ القول بالترخيص والإباحه من دون أنْ يكون هناك مسـتند للقول بالترخيص والإباحه هو قول بغير علم، وهو تشـريع محرّم بلا إشـكال، الجميع يعترف بهـذا، الأخباريون والأصوليون، لكنّ الأصولى يـدّعى أنّ لـديه علم ومسـتند يـدلّ على الترخيص وعدم المنع، وهو أدلّه البراءه الشـرعيه المتقدّمه، فهى دليل على الترخيص الشـرعى فى الإقدام على المُشـتبه، فعنـدما يفتى مجتهد بالترخيص، واسـتند فى فتواه بالترخيص وعدم المنع إلى دليلٍ شـرعى، فلا يكون قولاً من غير علم، فلا يكون مشمولاً للآيه الشريفه، حتّى من يُفتى بالترخيص العقلى هو استند أيضاً إلى دليلٍ، وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان، فعند من يؤمن بهـا ويُفتى بـالترخيص العقلى هو يسـتند إلى دليل، وهو قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، ومن يُفتى بالترخيص الشـرعى هو أيضاً يستند إلى دليلٍ وهو أدلّه البراءه الشرعيه المتقدّمه.

وبعبـارهٍ أخرى: أنّ مضـمون الآـيه الشـريفه هو النهى عن التشـريع المحرم، والقول من غير علمٍ هو تشـريع محرّم بالأـدلّه الأـربعه، فمفـاد الآـيه هو حرمه التشـريع، أنْ تسـند شـيئاً إلى الشـارع من دون أنْ تعلم بـأنّه قاله، هـذا هو مفاد الآيه. الأصولى عنـدما يثبت الترخيص وعدم المنع، فهذا ليس تشـريعاً؛ لأنّه يستند فى إثبات الترخيص وعدم المنع إلى أدلّه شرعيّه دلّت على الترخيص وعدم المنع، فلا يكون قوله قولاً بغير علم، ولا يكون تشـريعاً محرّماً، فلا تشـمله الآيه، بالضبط كالأخبارى، فالأخبارى أيضاً عندما يلتزم بالاحتياط، فهو يستند إلى أدلّه، والأصولى أيضاً عندما يُفتى بالترخيص وعدم المنع هو أيضاً يستند إلى أدلّه.

ويمكن أنْ يُصـاغ الجواب بهـذا الشـكل: الأـصولى لاـ يُثبت الإبـاحه الـواقعيه إطلاقـاً، ولـو أثبت الإبـاحه الواقعيه لورد عليه هـذا الإشـكال؛ لأـنّه يكون قولاًـ من غير علم؛ لأـنّ المفروض أنّه يشكّ فى الإباحه كما يشكّ فى التحريم، لا الإباحه الواقعيه وصـلت إليه، ولاـ التحريم الواقعى وصل إليه، فإذا كان المنظور هو الفتوى بالترخيص الواقعى، فالأصولى لا يُفتى بالترخيص الواقعى حتّى يكون قولاً من غير علم، الأصولى لا يُسـند الترخيص الواقعى إلى الشارع ليقول أنّ هذا المشـتبه حكمه الواقعى هو الإباحه، هو لا يقول ذلك، وإنْ كان المقصود هو الترخيص الظاهرى، فالأصولى يُفتى بالترخيص، لكن اسـتناداً إلى أدلّه البراءه، أو اسـتناداً إلى حكم العقـل القائـل بقبـح العقاب بلا بيان. إذن: على أحـد التقـديرين هو لا يُفتى بالإباحه الواقعيه، وعلى التقـدير الآخر هو يُفتى بالإباحه الظاهريه والترخيص الظاهرى، لكنّ هـذا ليس تشـريعاً محرّماً؛ بل هو حكم مسـتند فيه إلى الـدليل، وهو عباره عن الأدلّه السابقه.

إذن: لا يصحّ الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على وجوب الاحتياط، وعلى بطلان ما ذهب إليه الأصوليون من البراءه وعدم المنع.

الآيه الثانيه: قوله تعالى:(ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكه) (١) ، وتقريب الاستدلال بهذه الآيه الشريفه هو أنّ هذه الآيه الشريفه تنهى عن إلقاء النفس، والاقتحام فى التهلُكه، ويقال بأنّ ارتكاب ما يُحتمَل أنْ يكون مخالفه للمولى(سبحانه وتعالى) هو اقتحام فى التهلكه، فيكون محرّماً بمقتضى إطلاق الآيه؛ لأنّ الآيه مطلقه من هذه الجهه، فكأنّ اقتحام المشتبه وارتكابه، هو كأنّ الإنسان يُلقى بنفسه فى ما يحتمل أنّ فيه مخالفه لله(سبحانه وتعالى)، وهذا إلقاء للنفس فى التهلكه. هذا غايه ما يُمكن أنْ يُبيّن به تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه.

درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلى

الكلام فى الآيه الثانيه التى استُدلّ بها على وجوب الاحتياط شرعاً، وهى قوله تعالى:(ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكه) (٢) ، وتقريب الاستدلال بهذه الآيه الشريفه هو أنّ المستفاد من الآيه الشريفه هو أنّها تنهى عن إلقاء النفس فى التهلُكه، وأنّ تعريض الإنسان نفسه للهلاك منهى عنه بمقتضى الآيه الشريفه، ومن الواضح أنّ اقتحام الشبهات ومحتمل الحرمه فيه تعريض للنفس للهلاك والعقاب، والآيه الشريفه تنهى عن تعريض النفس لذلك، وتنهى عن الاقتحام فى الشبهه، وهذا هو مقصود الأخباريين، أنّ الشبهات لابدّ من التوقّف وعدم الاقتحام فيها، خلافاً للأصوليين الذين يجوّزون اقتحام الشبهه.

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

الملاحظه الأولى: ذكروا بأنّه إذا كان المقصود بالتهلكه فى الآيه الشريفه هى التهلكه الدنيويه، فمن الواضح أنّه ليس فى ارتكاب الشبهه ومحتمل التحريم احتمال التهلكه، فضلاً عن القطع بها، لا يوجد احتمال التهلكه فى ارتكاب محتمل التحريم حتّى تكون الآيه الشريفه ناهيه عن الاقتحام فى الشبهه التحريميه، وارتكاب محتمل الحرمه، ليس فيها احتمال التهلكه إطلاقاً، وإنّما الذى يمكن أنْ يقال أنّ المحتمل هو الضرر الدنيوى، ومن الواضح أنّه ليس كل ضررٍ دنيوى يقال له تهلكه، فالتهلكه يُراد بها الضرر الواصل إلى حدّ الموت، ومن الواضح أنّ اقتحام محتمل الحرمه ليس فيه تهلكه، وإنّما فيه احتمال الضرر الدنيوى، وهذا نسلّم به، لكن لا نسلّم أنّ فيه احتمال التهلكه، بمعنى احتمال الموت، فإذا كان المقصود بالتهلكه فى الآيه الشريفه هو التهلكه الدنيويه، فجوابه هو أنّ فى ارتكاب محتمل التحريم لا يوجد احتمال التهلكه الدنيويه، فضلاً عن القطع بها، فلا تكون الآيه الشريفه شامله لذلك؛ لعدم وجود التهلكه، وإنّما الموجود هو الضرر الدنيوى، بمعنى أنْ يترتّب على ارتكاب هذا الفعل، على تقدير أنْ يكون حراماً، الضرر الدنيوى، لكن ليس كل ضرر دنيوى يُعدّ من التهلكه حتّى تكون الآيه الشريفه شامله لمحل الكلام.

١- (٣) بقره/سوره٢، آيه١٩٥

وأمّا إذا أريد بالتهلكه التهلكه الأخرويه، يعنى العقاب الأخروى؛ حينئذٍ قالوا: صحيح أنّ هذا محتمل فى ارتكاب محتمل الحرمه، أى أنّه يحتمل أنّ هذا حرام، وبالتالى يقع فى العقاب الأخروى، والتهلكه الأخرويه، لكنّ هذا الاحتمال منفىٌ بأدلّه البراءه المتقدّمه، فأنّ أدلّه البراءه المتقدّمه تكون رافعه لموضوع هذه الآيه؛ لأنّ موضوع هذه الآيه الشريفه هو أنّ المكلّف يُعرّض نفسه للعذاب الأخروى إذا ارتكب الشبهه، وأدلّه البراءه تقول: هذا ليس فيه تعريض النفس للعذاب الأخروى، فهى تنفى العذاب الأخروى؛ بل تقول أنّ العذاب قبيح ولا يصدر من الشارع، فتكون رافعه لموضوع هذه الآيه، فكيف تشمل محل الكلام ؟ إذ فى الشبهات يوجد مؤمّن يؤمّن من العذاب الأخروى، ومع وجود المؤمّن لا معنى لأنْ يقال لا يجوز الارتكاب باعتبار هذه الآيه الشريفه.

لكن يمكن أنْ يقال شىء آخر: وهو، أنّ الآيه الشريفه ظاهره فى افتراض ثبوت الهلكه فى مرتبه سابقه على الآيه، الآيه تفترض وجود هلكه، وخطر وتأمر بحرمه إلقاء النفس فى التهلكه وفى هذا الخطر. إذن: مفاد الآيه هو أنّ التهلكه الثابته بقطع النظر عن الآيه هى تنهى عن إلقاء النفس فيها. بعبارهٍ أخرى: أنّ مفاد الآيه هو أنّ هذا الشىء الذى يكون فى اقتحامه تهلكه وخطر، لا يجوز إلقاء النفس فيه، فهى لا تشمل إلاّ الموارد التى ثبت وجود التهلكه والخطر فيها بقطع النظر عن الآيه، وفى مرتبهٍ أسبق من الآيه، وهذا لا يكون إلاّ فى موارد التنجيز، إذا كانت الشبهه منجّزه بمنجّزٍ، مهما كان هذا المنجز، سواء كان علماً، أو علمياً، أو شبهه قبل الفحص، أو شبهه مقرونه بالعلم الإجمالى، المهم أنْ تكون الشبهه منجّزه فى حدّ نفسها بقطع النظر عن الآيه؛ حينئذٍ يقال: هناك تهلكه؛ لأنّ هذه الشبهه تنجّزت بحيث أنّ المكلّف إذا خالفها يستحق العقاب؛ حينئذٍ تأتى الآيه الشريفه، وبلسان الإرشاد، وليس بلسان المولويه، وتقول لا تلقى نفسك فى التهلكه. وأمّا إذا فرضنا أنّ الشبهه لم تتنجّز بمنجّزٍ سابقٍ، كما هو فى محل الكلام؛ لأنّنا نتكلّم عن الشبهه غير المقرونه بالعلم الإجمالى، وبعد الفحص وليس قبله، ولا يوجد فيها علم يثبت التكليف، ولا إماره معتبره، أى أنّ كلامنا فى الشبهات البدويه التى لم يقم على ثبوت التكليف فيها علم، ولا علمى، هنا هل يجوز الاقتحام، أو لا يجوز ؟ الآيه الشريفه لا تدلّ على عدم جواز الاقتحام؛ لأنّها تقول ما ثبت فيه الخطر لا يجوز اقتحامه وإلقاء النفس فيه، وفى هذه الشبهه التى نتكلّم عنها لم يثبت وجود الخطر، وأنّ اقتحام هذه الشبهه تهلكه بقطع النظر عن الآيه؛ لعدم وجود المنجّز فى مرتبهٍ أسبق من وجود الآيه، فالآيه حينئذٍ لا تكون دالّه على وجوب الاجتناب وعدم جواز الاقتحام فى محل الكلام، وإنّما هى ناظره إلى شبهات تنجّزت بمنجّزٍ سابقٍ عليها، وهى بلسان الإرشاد تقول أنّ هذا الشىء فيه خطر، وتنهى عن اقتحامه.

هذا الكلام يكون واضحاً بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الشبهه البدويه غير المقرونه بالعلم الإجمالى، والتى لم يقم فيها دليل، يكون العقاب مؤمّناً بحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان. وأمّا بناءً على مسلك حقّ الطاعه، فقد يقال: بناءً على مسلك حقّ الطاعه لا فرق بين الشبهه قبل الفحص، والشبهه بعد الفحص، على كلٍ منهما يكون احتمال التكليف منجِّزاً. إذن: الشبهه تنجّزت بمنجِّزٍ سابقٍ، فلتكن الآيه الشريفه شامله لمحل الكلام بناءً على هذا المسلك، باعتبار أنّ الشبهه تنجّزت بمنجِّزٍ سابقٍ، والمفروض أننّا قلنا أنّ الآيه الشريفه ناظره إلى الشبهات التى تنجّزت بمنجزٍ فى مرتبهٍ سابقهٍ عليها.

نقول: حتّى لو صحّ هذا الكلام، لكن هذا ليس معناه أننّا نستفيد التنجيز ووجوب الاحتياط بعد جواز الارتكاب من الآيه، وإنّما استفدنا ذلك بدليلٍ آخر قبل الآيه، وبقطع النظر عنها، وهو حكم العقل بوجوب الاحتياط، هذا نجّز الشبهه. إذن: المنجّز للشبهه ليس هو الآيه.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ الاستدلال بالآيه لإثبات التنجيز، وإثبات وجوب الاحتياط، لا مجال له على كلا المسلكين؛ للنكته المتقدّمه، وهى أنّ مفاد الآـيه هو افتراض وجود الهلكه بقطع النظر عن الآـيه الشريفه، وقلنا أنّ لسان الآـيه هو أنّ ما فيه هلكه لاـ يجوز اقتحامه، وتنهى عن إلقاء النفس فى ما فيه الهلكه. إذن: هى تفترض وجود هلكه ووجود خطر، هذه النكته تقتضى أنّه لابدّ من حمل الآيه الشريفه على أنّها فى مقام الإرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز ارتكاب ما تنجّز بمنجّزٍ سابقٍ، مع افتراض وجود منجّز، العقل يستقل بعدم جواز الارتكاب ووجوب الاحتياط، سواء كان هذا المنجّز إماره، أو علم قبل الفحص مقروناً بالعلم الإجمالى، أو بعد الفحص بناءً على مسلك حقّ الطاعه، بالنتيجه احتمال التكليف يبقى منجّزاً، والعقل ينهى عن الاقتحام مع التنجيز. إذن: هذه الشبهه بعد الفحص فى محل كلامنا بناءً على مسلك حق الطاعه تنجّزت بقع النظر عن الآيه، لا يمكن أنْ نقول أنّ الآيه نجّزت هذه الشبهه، لاـ نستفيد من الآيه وجوب الاحتياط فى هذه الشبهه، وإنّما الآيه تقول الشىء المنجّز فى مرتبه سابقه هى بلسان الإرشاد ترشد إلى عدم جواز الاقتحام وحرمه ارتكابه حتّى بناءً على مسلك حق الطاعه.

ص: ۶۴

الملاحظه الثانيه على الاستدلال بالآيه الشريفه: يوجد احتمال ليس ببعيد أنّ التهلكه لا يُراد بها ما ذُكر من التهلكه الدنيويه، والتهلكه الأخرويه، يعنى العقاب والضرر الدنيوى البالغ إلى درجه الموت والقتل، ليس المقصود بها هو هذا، وإنّما المقصود بها بكل وضوح هو الفقر والإفلاس، وذلك بقرينه صدر الآيه الشريفه؛ لأنّ صدر الآيه الشريفه يقول:(وانفقوا فى سبيل الله) فهو أمر بالإنفاق فى سبيل الله تعالى موجّه إلى المسلمين، ثمّ تأتى الآيه بعدها مباشرهً(ولا تُلقوا بأيديكم إلى التهلكه) بعضهم استفاد من هذا بقرينه الترابط الموجود بين صدر الآيه وذيلها، أنّ التهلكه ليس المقصود بها شىء يرتبط بالعذاب الأخروى، أو الدنيوى، وإنّما المقصود بها هو الشىء المرتبط بالإنفاق، كأنّ الآيه تريد أنْ تقول لهم بأنّه يجب عليكم الإنفاق، أو تطلب منهم الانفاق، لكن بحدوده وقواعده، وليس الإسراف فى الانفاق بحيث أنّ الإنسان ينفق تمام أمواله ويبقى فقيراً ومفلساً، ويكون عاله على الغير، الآيه لا تريد منهم ذلك، وإنّما المطلوب هو الانفاق باعتدالٍ. فمن الممكن أنْ يكون المقصود بالتهلكه هو هذا، أى حاله الإفلاس التى هى حاله قد تسبب الكثير من المشاكل للإنسان نفسه، وبهذا تكون الآيه أجنبيه عن محل الكلام بالمرّه.

الآيه الثالثه: هى قوله تعالى:(فاتّقوا الله ما استطعتم). (۱)

الآيه الرابعه: هى قوله تعالى:(واتّقوا الله حقّ تقاته). (۲)

تقريب الاستدلال بالآيه الثالثه: الآيه تدل على وجوب التقوى بالمقدار المستطاع، ومن الواضح أنّ الاجتناب عن الشبهات يعتبر مصداقاً واضحاً للتقوى، وهو مستطاع للإنسان، والآيه تأمر بتقوى الله(سبحانه وتعالى) ما استطعتم، والاجتناب عن الشبهات مستطاع، فيكون واجباً، فيُفهم من هذا وجوب الاجتناب وعدم الاقتحام فى الشبهات.

۱- (۲) تغابن/سوره۶۴، آيه۱۶

۲- (۳) آل عمران/سوره۳، آيه۱۰۲

وبنفس البيان يقرّب الاستدلال بالآيه الرابعه :(واتّقوا الله حقّ تقاته) التى يُفهم منها الأمر بالتقوى بأقصى درجاتها؛ وحينئذٍ يقال أنّ الاقتحام فى الشبهه هو خلاف التقوى، والامتناع عن ارتكاب الشبهات هو داخل فى التقوى المأمور بها لهذه الآيه الشريفه، فيكون مطلوباً ومأموراً به، والاجتناب بالنتيجه بحسب ظاهر الآيه يكون لازماً.

ويُجاب عن ذلك:

الجواب الأوّل: من قال بأنّ اقتحام الشبهه خلاف التقوى ؟ بحيث أنّ الذى يقتحم بالشبهه يكون قد خالف الآيه الشريفه، الأصوليون يقولون بعد قيام الأدلّه الشرعيه المعتبره الداله على البراءه، وعلى التأمين والترخيص فى اقتحام الشبهه؛ حينئذٍ لا يكون اقتحام الشبهه مخالفاً للتقوى، حاله حال أىّ شىءٍ أباحه الشارع للمكلّف، مرّه يبيحه بعنوانه الأوّلى، ومرّه يبيحه بعنوان أنّه مشكوك حكمه، أى بالعنوان الثانوى. الأدلّه السابقه دلّت على الإباحه والترخيص وعدم المنع وجواز الارتكاب، وعدم المنع بالعنوان الثانوى، لكن بالنتيجه هناك إباحه وترخيص شرعى، كما أنّ ارتكاب المباح الواقعى ليس خلاف التقوى، كذلك ارتكاب ما أباحه الشارع، ولو ظاهرياً، أيضاً ليس خلاف التقوى بحيث يكون المكلّف قد خالف الأمر بالتقوى فى الآيتين الشريفتين.

الجواب الثانى: الذى هو أهم من السابق هو أنّ التقوى تعنى التحرّز والتحفّظ، ومن هنا لابدّ من أنْ نفترض فى مرتبه سابقه وجود شىءٍ يُتحرّز ويُتحفَّظ منه، عندما يؤمر بالتقوى، فلابدّ أنْ يكون هناك شىء يُتقى منه، والآيه حينئذٍ تأمر بالتقوى. إذن: لابدّ من فرض شىء يُتّقى منه ويُتحرّز منه، بقطع النظر عن الآيه.

وبعباره أخرى: أنّ مفاد الآيه هو لزوم الحذر عند وجود الخطر والعقاب، وهذا معناه كما قلنا فى الآيه السابقه أنّه لابدّ من فرض وجود خطرٍ وعقابٍ فى مرتبهٍ سابقهٍ على الآيه بقطع النظر عنها، وهذا لا ينطبق على محل الكلام؛ لعدم وجود خطرٍ ولا عقاب فى الشبهات التى نتكلّم عنها وهى الشبهات بعد الفحص غير مقرونه بالعلم الإجمالى، لم يقم فيها علم، فلا يوجد خطر بقطع النظر عن الآيه، فهى تختص بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهات المنجّزه بمنجّزٍ ما، فهى تقول أحذر من هذا الخطر، وهنا فى محل الكلام لا يوجد خطر مفروغ عنه بقطع النظر عن الآيه، والمكلّف مأمون من ناحيه العقاب المحتمل، إمّا لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ------ إذا التزمنا به ------- وإمّا لأدله البراءه المتقدّمه عند من لا يؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

إذن: فی محل کلامنا، وهی الشبهات بعد الفحص لا- یمکن فرض وجود خطر وعقاب وما یتقی منه بقطع النظر عن الآیه، وفی مرتبهٍ سابقه علیها، فلا تکون الآیه شامله لمحل الکلام، وإنّما تختص بالشبهات التی تنجّزت بقطع النظر عن الآیه الشریفه.

هذا مضافاً إلی ما تقدّم فی الآیه السابقه من أنّ الآیه حیث تفترض وجود خطر فی مرتبهٍ سابقهٍ علی الآیه؛ حینئذٍ لا یُعقل أنْ نستدل بالآیه علی وجوب الاحتیاط کما قلنا فی الآیه السابقه؛ لأنّ الآیه تفترض المنجّز فی مرتبهٍ سابقهٍ علیها، فکأنّ وجود منجّزٍ موضوع لهذه الآیه أُخذ فی موضوعها، ومن الواضح أنّه لا یمکن أنْ تکون الآیه مثبته لموضوعها، وکل دلیلٍ لا یمکن أنْ یکون مثبتاً لموضوعه، وإنّما الموضوع یؤخذ مفروض الوجود، والدلیل غرضه إثبات المحمول لهذا الموضوع المفترض الوجود، لکن لا یمکن أنْ نستفید من الدلیل أنّه هو ینقّح موضوعه ویثبته، هذا غیر معقول، ------ مثلًا ----- إذا کان الدلیل یقول(الخمر حرام)، لا معنی لأنْ یکون الدلیل هو الذی یثبت أنّ هذا خمر، وإنّما هو یقول(علی تقدیر أنْ یکون هذا خمراً تثبت له الحرمه) کل دلیل لا- یمکن أنْ یکون منقّحاً لموضوعه؛ لأنّ موضوعه یؤخذ مفروض الوجود. فی المقام الآیه أخذت الخطأ وما یُتّقی مفروض الوجود، وفی مرتبه أسبق عن الآیه، فلا یعقل أنْ تکون الآیه هی التی تثبت الخطأ، الآیه أخذت التنجیز مفروض الوجود، فلا یعقل أنْ تکون الآیه هی المثبته للتنجیز؛ لأنّ التنجیز أُخذ فی موضوعها، أُخذ مفروض الوجود بقطع النظر عنها.

إذن: هذه الآیه لا یمکن الاستدلال بها فی محل الکلام، علی کل التقادیر، علی مسلک قبح العقاب بلا بیان، وعلی مسلک حقّ الطاعه، لا- یمکن الاستدلال بها علی وجوب الاحتیاط الذی یعنی التنجیز؛ لأنّ التنجیز أُخذ مفروض فی مرتبهٍ سابقهٍ علیها، فلا یُعقَل أنْ تکون هی مثبته للتنجیز، فلا یصح الاستدلال بها فی محل الکلام.

درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلى

الآيه الأخيره التى استُدل بها على وجوب الاحتياط: هى قوله تعالى:(فأنْ تنازعتم فى شيءٍ فردّوه إلى الله، والرسول). (١) ، بتقريب أنّ الأمر بالرد إلى الله(سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) كنايه عن الأمر بالتوقّف، وعدم الإقدام والاقتحام، نظير(قف عند الشبهه)، فتدلّ الآيه حينئذٍ على وجوب التوقّف، وعدم جواز الاقتحام، وأنّ الآيه أمرت بالرد إلى الله(سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، الذى هو بمعنى التوقّف.

يُلاحظ على الاستدلال:

أولاً: أنّ موضوع الآيه الشريفه هو المنازعه والمخاصمه، ولم يُفرَض فى موضوع الآيه الشريفه الشكّ وعدم العلم بالحكم الشرعى الذى هو محل كلامنا، حيث أننّا نتكلّم عن وجوب الاحتياط عند الشك فى الحكم الشرعى، هذه الآيه لم تأمر بالتوقف ------ على تقدير تسليم ما ذُكر فى الاستدلال ------ عند الشكّ فى الحكم الشرعى، وإنّما أمرت بالرد عند المنازعه والمخاصمه، فلا يثبت بها حينئذٍ وجوب التوقف، لو دلّت على وجوب التوقّف فى محل الكلام، محل الكلام غير الموضوع الذى أُخذ فى الآيه الشريفه، فالموضوع المأخوذ فى الآيه هو المنازعه والخصومه، بينما فى محل الكلام لا توجد منازعه وخصومه، وإنّما يوجد شكّ فى التكليف الشرعى، فأين هذا من هذا ؟! وجوب التوقّف عند المنازعه والمخاصمه لا يدلّ على وجوب التوقّف عند الشكّ فى الحكم الشرعى وعدم العلم به.

ثانياً: يحتمل أنْ يكون المراد بالأمر بالردّ إلى الله(سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) ليس هو التوقّف كما قيل فى الاستدلال، وإنّما يكون المراد به هو تحكيم رأى الشارع المقدّس فى موضوع الآيه، (فردّوه إلى الله) يعنى خذوا الحكم من الله(سبحانه وتعالى)، ومن الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فتكون فى مقام الإرشاد إلى أنّ الأحكام الشرعيه ------ على تقدير أنْ تكون الآيه ناظره إلى محل الكلام ------ يجب أخذها من مصادرها الحقيقيه التى هى عباره عن الله(سبحانه وتعالى)، والرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، لا بمعنى التوقّف حتّى يُستدَل بها على وجوب التوقّف عند الشكّ فى الحكم الشرعى.

ص: ٦٨

١- (١) نساء/سوره۴، آيه۵۹

هذا هو تمام الكلام فى الآيات الشريفه التى استُدلّ بها على وجوب الاحتياط، وتبيّن أنّ لا شيء يتمّ منها فى محل الكلام.

وأمّا السُنّه، فقد أستدلّ علماؤنا الأخباريون(رضوان الله عليهم)بمجموعه كبيره جدّاً من الروايات والأخبار، قسم من هذه المجموعه واضحه الضعف من حيث الدلاله، يعنى دلالتها ليست تامّه بشكلٍ واضح؛ ولذلك لعلّه لم يتعرّض علماؤنا(رضوان الله

علیهـم) لهـذا القسم، وإنّمـا ركّزوا كلامهم ومناقشـتهم لطوائـف من الأخبـار يـأتى التعرّض لهـا إنْ شـاء الله تعـالى، حيث ركّزوا كلامهم على أخبار التثليث، وأخبار التوقّف عند الشبهه، والأخبار الآمره بالاحتياط عند الشكّ فى التكليف، لكن الأخبار الأخرى المتفرّقه التى قلنـا بـأنّ دلالتهـا ليست نـاهضه، أهملت من قِبَل العلمـاء ولم تُـذكر، ولعـلّ الأخبـاريون ذكروها واسـتدّلوا بها على مدّعاهم من وجوب الاحتياط.

القسم الأوّل من الروايات: نحن نـذكر نماذج من هـذا القسم من الأخبار المُسـتدَل بها على وجوب الاحتياط للإشاره إلى أنّه أين تكون المناقشه فيها:

الروايه الأولى: ما روى عن أمير المؤمنين(عليه السلام) من قوله لكميل بن زياد(أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت). (۱)

الملاحظه على الاستدلال بهـذه الروايه: صـحيح أنّ الروايه أمرت بالاحتيـاط، لكن أمرت بالاحتيـاط وقيّدته بما شـئت، فالروايه معلّقه على مشيئه المكلّف، بمعنى أنّ مقدار الاحتياط المأمور به موكول إلى مشيئه المكلّف، وهذا يشكّل قرينه على أنّ الأمر فى الروايه ليس للإلزام، لا نريد أنْ نقول لاستحاله ذلک، أو غير معقوليه أنْ يُعلّق الأمر الوجوبى على مشيئه المكلّف، وإنْ كان هذا أيضـاً يمكن تصوّره، وإنّمـا المناسـبه العرفيه تقتضـى أنْ لا يكون الأمر للوجوب، الأمر الإلزامى، أو الوجوبى لا يُترَك الأمر فى أصـل فعله، أو مقـدار فعله عنـدما يكون واجباً، لا يُترك إلى مشـيئه المكلّف، فى أصل الفعل عنـدما يكون واجباً لا معنى لترک أصل الفعل إلى مشـيئه المكلّف؛ للمنافاه الواضـحه بينهما، لا معنى لأنْ يكون الفعل واجباً لكنّه متروک إلى مشـيئه المكلّف، إنْ شـاء فعـل، وإنْ شـاء لم يفعـل، فيكون إيكـال الأمر فى أصل الفعل إلى مشـيئه المكلّف قرينه على عـدم الوجوب، ونفس الكلام يقال فى إيكال المقدار الواجب إلى المكلّف، كما فى هذه الروايه لم يوكل أصل الاحتياط إلى المكلّف، هنا أيضاً نفس الكلام يمكن أنْ يقـال فيهـا، عنـدما يكون هنـاک مقـدار واجب ولازم من الاحتيـاط، هـذا لا يناسب إيكال تعيين المقـدار إلى مشـيئه المكلّف من حيث الزيـاده والنقيصه. وبعبـارهٍ أكثر وضوحـاً: أنّ وجوب مقـدارٍ معيّنٍ من الاحتياط على تقـدير أنْ يكون المقـدار المعيّن من الاحتيـاط الـواجب هـو الزيـاده، فـالنقيصه تخرج عن حـدّ الوجوب، فلا تكون واجبه، وإذا كـان المقـدار الواجب هو النقيصه، فالزياده تخرج عن الوجوب، بينما ظاهر الروايه هو أنّ إيكال تعيين المقدار إلى المكلّف معناه أنّ المكلّف مخيّر فى أىّ مقـدار يأتى به، وكل مقدار يأتى به يكون هو الواجب وهو المطلوب بناءً على الوجوب، أنّ أىّ مقدار يختاره المكلف يكون هو الواجب، ويكون قـد جاء بالواجب، فإذا اختار النقيصه فقد جاء بالواجب، وإذا اختار الزياده فقد جاء بالواجب، وهذا غير معقول؛ لأنّه عندما يكون الواجب هو الزياده، فالنقيصه تخرج عن حدّ الوجوب، وهكذا العكس، فإذن: لا مجال للجمع بين وجوب مقدارٍ معيّنٍ، وبين التخيير بما شئت، التخيير بما شئت حتّى فى المقدار لا ينسجم مع افتراض الالزام؛ بل لابدّ من افتراض الرجحان، يعنى الاستحباب وأمثاله، أخوک دينک فاحتط لدينک بما شئت، كل احتياط تفترضه هو أمر حسن وراجح كما هو الحال بالنسبه إلى الاحسـان إلى الأخ؛ ولـذا مُثّل الـدين بالأخ، كمـا أنّ الإحسان إلى الأخ بأى مرتبهٍ يأتى بها الإنسان هو أمر راجـح ومسـتحسن، كـذلک الاحتيـاط فى الـدين أيضـاً يكون أمراً راجحاً ومستحسـناً؛ لأنّ الاحتياط يعنى الرعايه، يعنى الاهتمام والتحفّظ، هـذا بأى مقدارٍ أنت تأتى به، فلسانک لسان الاستحباب والرجحان، لا لسان الوجوب والإلزام.

۱- (۲) وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۷.

الروايه الثانيه: الروايه المعروفه المرسله عن النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) أنّه قال:(من اتّقی الشبهات فقد استبرأ لدینه). (۱) لو سلّمنا أنّ هذه الروایه وارده فی محل الکلام، یعنی ناظره إلی الشبهات الحکمیه، غایه ما نفهم منها هو أنّ اتقاء الشبهه هو استبراء للدین، لکن هذه وحده لا ـ یکفی لإثبات وجوب الاحتیاط ووجوب التقوی ما لم نضم إلی هذه الصغری کبری مفادها أنّ الاستبراء إلی الدین واجب، فیکون قیاساً مؤلفاً من صغری وکبری أنّ اتقاء الشبهه هو استبراء للدین، والاستبراء للدین یکون واجباً، إذن: یجب اتقاء الشبهه واجتنابها، وهو المطلوب. فلابدّ من تألیف هذا القیاس حتّی یکون منتجاً ومثمراً، بینما الروایه لیس فیها دلاله علی هذه الکبری، ولا تقول أنّ الاستبراء للدین واجب، وإنّما هی تقول أنّ من اتقی الشبهات استبرأ لدینه، لکن هل الاستبراء للدین واجب فی جمیع المجالات، أو لا ؟ هذا لا یثبت بالروایه، ولعلّه لا یثبت أیضاً بأدلّه أخری. إذن: الروایه لا تصلح أنْ یُستدَل بها علی وجوب الاجتناب والاحتیاط فی الشبهات.

الروایه الثالثه: مرفوعه أبی شعیب المرویّه فی الخصال، قال:(أورع الناس من وقف عند الشبهه). (۲) والکلام فیها نفس الکلام فی الروایه السابقه، لکن ما الدلیل علی وجوب الأورعیّه ؟ وما الدلیل علی أنّه یجب علی الإنسان أنْ یکون أورع الناس، حتّی تدل علی أنّه یجب أنْ یقف عند الشبهه ؟ الروایه لیس فیها دلاله علی ذلک، غایه الأمر هو أنّها تقول أنّ أورع الناس هو من وقف عند الشبهه، وهذا صحیح، لکن الروایه لا یثبت بها وجوب الأورعیه حتّی یثبت بضمّ هذه الکبری إلی الصغری المستفاده من الروایه وجوب الوقوف عند الشبهه.

۱- (۳) وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۷۳.

۲- (۴) الخصال، الشیخ الصدوق، ص ۱۶.

الروایه الرابعه: مرسله الطبرسی أرسلها فی تفسیره الصغیر:(دع ما یریبک إلی ما لا یریبک). [(۱)](#content_note_71_1) الشبهه تریبک، دعها إلی ما لا یریبک، بالنتیجه لا تقدم علی عملٍ فیه ریب، والإقدام علی الشبهه هو إقدام علی عملٍ فیه ریب.

ویناقش فی هذه الروایه: بأنّه غیر معلوم أنّها ناظره إلی محل الکلام؛ وذلک لأنّه لم یؤخذ الشکّ فی الحکم فی موضوعها حتّی تکون ناظره إلی محل الکلام، وإنّما المأخوذ فیها هو عنوان(الریب)، ومن قال أنّ الریب المقصود فی المقام هو الریب المضاف إلی التکلیف حتّی تکون ناظره إلی محل الکلام، یعنی دع التکلیف الذی یریبک وتشکّ فیه، حتّی یُستدل بها علی وجوب الاحتیاط والتوقّف فی محل الکلام، الشکّ فی التکلیف لم یؤخذ بشکلٍ واضحٍ فی موضوع هذه الروایه، وإنّما المأخوذ هو الریب، ولا دلیل علی إضافه الریب فی الروایه إلی الحکم الشرعی، حتّی یقال أنّنا مأمورون بترک الأحکام الشرعیه التی فیها ریب وشکّ وشبهه، وعدم الإقدام علیها، فیستدَلّ بها علی وجوب الاحتیاط، بینما هذا لم یؤخذ فی الروایه، ولعلّ الریب مضاف إلی شیءٍ آخر، ولعلّها فی مقام تقریر قضیه ومطلبٍ آخر لا علاقه لها بمحل الکلام، وهی أنّ الأعمال التی یقوم بها الإنسان إذا دار أمرها بین عملٍ فیه ریب، وبین عملٍ لا ریب فیه، إرشاد إلی أنّه دع ما یریبک إلی ما لا یریبک، اقدم علی أعمالٍ لیس فیها شبهه وریب وتردّد، ولیست ناظره إلی الشکّ فی الحکم الشرعی الذی هو محل الکلام فی الشبهات الحکمیه، وترید أنْ تأمر بالتوقف وعدم الإقدام، ناظره إلی قضیه عامّه، أنّ الإنسان عندما یؤمر من باب النصیحه ومن باب التعلیم بأنْ لا تقدم علی الأمور المریبه، دعها إلی الأمور التی لیس فیها ریب، فتکون الروایه أجنبیه عن محل الکلام.

۱- (۵) تفسیر جوامع الجامع، الشیخ الطبرسی، ج ۱، ص ۶۳.

هناک روایات أخری من هذا القبیل لا داعی لذکرها، فنکتفی بهذا المقدار

القسم الثانی من الروایات: المُستدل بها علی وجوب الاحتیاط، والتی تعرّض لها علماؤنا، ورکّزوا الکلام علیها، وبیّنوا کیفیّه الاستدلال بها، والمناقشات الوارده علیها، وقسّموا هذا القسم من الروایات المستدل بها إلی ثلاثه طوائف من الأخبار:

الطائفه الأولی: الطائفه الآمره بالتوقّف عند الشبهات، الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه، وأمثالها.

الطائفه الثانیه: الأخبار الآمره بالاحتیاط فی الشبهات، لسانها لیس لسان الوقوف عند الشبهه، وإنّما لسانها لسان الأمر بالاحتیاط(فعلیکم بالاحتیاط) کما فی بعض الروایات الآتیه، أو(فعلیک بالحائطه لدینک)، وأمثالها کما سیأتی.

الطائفه الثالثه: أخبار التثلیث المعروفه(حلال بیّن، وحرام بیّن، وشبهات بین ذلک).

نتکلّم أولاً عن الطائفه الأولی التی هی الأخبار الآمره بالتوقف: هذه الأخبار کلّها وردت بلسان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه، وهذا اللّسان وارد فی عدّه روایاتٍ إدّعی أنّها مستفیضه؛ بل قیل أنّها متواتره، لکن الظاهر أنّه من الصعب جدّاً إثبات التواتر، ولا یُبعد أنّها مستفیضه، ولعلّه بعجاله عثرنا علی ستّ روایات، لکنّ لعلّ هناک روایات أخری. هناک أربع روایات مرویّه فی الباب الثانی عشر من أبواب صفات القاضی، وهی الحدیث ۲، و۱۳، و۱۵، و۵۷، کل هذه الروایات ورد فیها هذا العنوان(الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه). (۱) وفی الباب التاسع هناک حدیثان، الحدیث الأوّل من الباب التاسع من نفس الأبواب، والحدیث الخامس والثلاثون، أیضاً ورد فیها هذا التعبیر، وبقطع النظر عن التواتر والاستفاضه لا إشکال فی وجود ما هو صحیح سنداً من هذه الأخبار، کالحدیث الأخیر، فأنّه صحیح سنداً بلا إشکال. إذن: هذا اللّسان ثابت بحسب الموازین المعتبره فی إثبات الروایات.

۱- (۶) وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۵۵. و ص ۱۵۸. و ص ۱۵۹. و ص ۱۷۱.

تقریب الاستدلال بهذه الطائفه من الأخبار علی وجوب الاحتیاط: یکون بدعوی أنّ هذه الأخبار ظاهره فی وجوب التوقّف عند الشبهه. نعم، هی لم تأمر بالتوقّف بشکلٍ صریح(قف عند الشبهه) لکنّها ظاهره فی وجوب التوقّف عند الشبهه، غایه الأمر أنّها بیّنت ذلک بلسان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه، ممّا یُفهم منها أنّها ترید أنْ تقول أنّ اقتحام الشبهه فیه هلکه، وفی معرض الهلکه، وأنّ وقوفک عند الشبهه أحسن من أنْ تقع فی الهلکه عند اقتحامک لها، فالوقوف لیس فیه هلکه، والاقتحام فیه احتمال الهلکه، یعنی الإنسان یُعرّض نفسه إلی الهلکه، فیُفهم منها وجوب التوقّف، لکن بُیّن بلسان أنّ هذا خیر من هذا، لیس خیراً بمعنی أفعل التفضیل؛ بل هنا مجرّده عن أفعل التفضیل، وإنّما هذا یکون هو المعیّن وهو الوقوف عند الشبهه لئلا تقع فی الهلکه. هذا الاستدلال بهذه الروایه ویستفاد منها وجوب الوقوف عند الشبهه، وهذا هو مقصود الأخباریین، أنْ یثبتوا أنّ الشبهات لابدّ من التوقّف فیها، وعدم الاقتحام کما یقول الأصولیین

هناک عدّه مناقشات فی الاستدلال بهذه الطائفه من الأخبار، واهتمّ بها علماؤنا(رضوان الله علیهم):

المناقشه الأولی: مناقشه معروفه مستفاده من کلمات الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) (۱) وذکرها من تأخّر عنه، وخصوصاً السید الخوئی(قدّس سرّه) (۲) ، ذُکرت فی کلا تقریریه(الدراسات والمصباح) کمناقشه مستقلّه، لکن أساسها هو الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی الرسائل. حاصل هذه المناقشه هو: أنّ الوارد فی هذه الأخبار هو عنوان (الشبهه). یُدّعی أنّ الشبهه ظاهره فی الأمر الذی یکون ملتبساً ومشتبهاً بقولٍ مطلق من جمیع الجهات، یعنی الأمر الذی یکون ملتبساً واقعاً وظاهراً. بعبارهٍ أخری: ما لا یُعرف حکمه الواقعی، ولا حکمه الظاهری؛ عندئذٍ یکون هذا ملتبساً، وشبهه. هذا هو موضوع الروایات، أی ما یکون ملتبساً بلحاظ الحکم الواقعی والحکم الظاهری، وتدلّ علی وجوب التوقّف فی شبههٍ من هذا القبیل. وأمّا إذا کان الشیء ملتبساً بلحاظ حکمه الواقعی ولیس کذلک بلحاظ حکمه الظاهری، هذا یخرج عن موضوع الروایات، ولا تدلّ الروایات علی وجوب التوقّف فیه؛ لأنّه لیس شبههً، وما یُعلم حکمه الظاهری کما یُعلم حکمه الواقعی، کما لو علمنا حکمه واقعاً، فإذا علمنا بحکم الشیء ظاهراً خرج عن کونه شبهه، إنّما یبقی شبهه إذا قلنا أنّ الشبهه تختص بما لا یُعلم حکمه الواقعی، لکن إذا عممّناه إلی ما لا یُعلم حکمه الواقعی، وما لا یُعلم حکمه الظاهری، فإذا علمنا حکم شیء ظاهراً، فأنّه یخرج عن کونه شبهه، ویخرج عن الروایات ولا یمکن الاستدلال بالروایات علی وجوب التوقّف فیه. وبناءً علی هذا لا یصح الاستدلال فی محل الکلام بالروایات فی محل الکلام؛ لأنّه فی محل الکلام، أی فی الشبهات الحکمیه البدویه بعد الفحص، فی هذه الشبهات قامت الأدلّه علی الترخیص فی الارتکاب، وهی أدلّه البراءه المتقدّمه، فأثبتت فیه حکماً ظاهریاً مفاده البراءه، فتکون هذه الشبهه محل الکلام ممّا یُعلم حکمه الظاهری، فإذا علمنا حکمه الظاهری باعتبار أدلّه البراءه؛ حینئذٍ لا یکون مشمولاً لهذه الروایات الآمره بالتوقّف؛ لأنّه بقیام الأدلّه علی البراءه فیه، وعلی الترخیص فیه یخرج عن کونه شبهه؛ لأنّه عُلم حکمه الظاهری عن طریق تلک الأخبار، وإذا خرج عن کونه شبهه، یعنی خرج عن موضوع هذه الروایات، فکیف یُستدَل بهذه الروایات والأخبار علی وجوب التوقّف فیه ؟!

۱- (۷) فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۷۱.

۲- (۸) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۷۷. و مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۹۹.

درس الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط العقلی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط العقلی

کـان الکلام فی الطـائفه الأولی من الأخبار التی اُستدل بها علی وجوب الاحتیاط وهی ما دلّ علی وجوب التوقّف عنـد الشـبهه بلسـان الوقوف عنـد الشـبهه خیر من الاقتحـام فی الهلکه، وقلنـا أنّ هـذا الاسـتدلال واجه عـدّه اعتراضات ومناقشات، وقـد ذکرنا المناقشه الأولی فی الـدرس السابق، وکان حاصـلها هو: أنّ هذه الأخبار مختصّه بغیر موارد العلم بالترخیص الظاهری. یعنی بعباره أخری: مختصّه بمن لاـ یعلم بالحکم الواقعی، ولا بالحکم الظاهری؛ لأنّ الوارد فیها هو عنوان(الشـبهه) والشـبهه یراد بها ما یکون الشیء مشتبهاً أو ملتبساً، سواء من ناحیه الحکم الواقعی ، أو من ناحیه الحکم الظاهری.

إذن: هی لاـ تشـمل محـل الکلام، یعنی لا تشـمل ما إذا کان الترخیص الظاهری ثابتاً، وفی محل الکلام أدلّه البراءه السابقه تثبت الترخیص الظاهری، فلا تکون مشموله لأدلّه التوقف.

السـید الخوئی(قدّس سرّه) بعد أنْ ذکر هذا، حاول الاستدلال علی اختصاص هذه الأخبار، أوقل عدم شمول هذه الأخبار لما إذا عُلم الترخیص الظـاهری فی الشـبهه کمـا فی محل الکلام، (۱) اسـتَدلّ علی اختصاص الأخبار وعـدم شـمولها لمحل الکلام بأنّ الدلیل هو: لا إشکال ولا خلاف فی عدم وجوب التوقّف فی الشبهات الموضوعیه بالاتفاق، وکذلک الشبهات الحکمیه الوجوبیه بالاتفـاق، وهـذا معنـاه أنّ هنـاک اتفاقـاً علی أنّ الشـبهات الموضوعیه والوجوبیه خارجه عن أخبار باب التوقّف، لا بـدّ أن تکون خارجه عن أخبار باب التوقّف، وإلاّ، کیف اتُفق علی عـدم وجوب التوقف فیها. یقول(قـدّس سـرّه): هذا الخروج ----- خروج الشـبهه الموضوعیّه والوجوبیه ----- عن أخبـار التوقف، لیس من باب التخصـیص والإخراج الحکمی؛ لأنّ لسان هـذه الروایات لسـان آبٍ عن التخصـیص، لسانها لسان أنّ الوقوف عنـد الشـبهه خیر من أنْ تقع فی الهلکه، هنا لا معنی لأنْ یقال بأنّنا نخصـصّ هـذا فی موردٍ، ونلتزم بأنّ الوقوع فی الهلکه هنا یجوز، وهنا لا یجوز، أی نرخّص فی الوقوع فی الهلکه، هذا هو معنی التخصـیص الحکمی، فهو لسـان یـأبی عن التخصـیص، فـإذا کـان آبیاً عن التخصـیص؛ فحینئـذٍ یتعیّن أنْ یکون الخروج من باب التخصـصّ، والإخراج الحکمی، والإخراج الموضوعی.

ص: ۷۴

۱- (۱) مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۹۹.

بعباره أخری: إنّ ما دلّ علی الترخیص فی هـذه الشـبهات الموضوعیّه والوجوبیّه یکون مخرجاً لمورده عن موضوع أدلّه التوقّف، بمعنی أنّ هذه لیست شـبهه، لا أنّه یقول أنّها شـبهه لکن لا یجب التوقّف فیها الذی هو معنی التخصیص، الذی هو معنی الإخراج الحکمی، کلا، وإنّما أدلّه الترخیص تقول: هذه لیست شـبهه، إخراجٌ من الموضوع، الشـبهه الوجوبیه، والشـبهه الموضوعیه لیست شبهه؛ لأنّه قام فیها دلیل یـدلّ علی الترخیص الظاهری. إذن: هی تخرج عن موضوع أدلّه التوقّف. یقول(قـدّس سرّه): نفس هـذا الکلام نـدّعیه فی مقامنـا، یعنی فی الشـبهه الحکمیّه التحریمیّه بعـد الفحص، الـذی هـو محـل النزاع، فالمنـاقشه تـدّعی بـأنّ أدلّه

الترخيص والبراءه المتقدّمه سابقاً تدلّ على أنّ هذه ليست شبهه، تُخرج موردها عن موضوع أدلّه التوقّف؛ لأنّ موضوع أدلّه التوقف هى الشبهه، والشبهه هى ما لا يُعلم حكمه الواقعى، ولا الظاهرى، وأدلّه الترخيص تثبت الحكم الظاهرى، فإذن: يخرج موردها عن كونه شبهه، وهذا معنى الإخراج الموضوعى، ومعنى التخصص. هذا كما هو موجود فى الشبهات الوجوبيّه والموضوعيّه؛ لأنّه قال أنّ خروجها ليس من باب التخصيص، فهى ليست شبهه مع جواز اقتحام الهلكه فيها؛ لأنّ لسان اقتحام الهلكه لسان يأبى عن التخصيص، وإنّما مرجعه إلى أنّها ليست شبهه، أى إلى الإخراج الموضوعى، هذا نفسه ندّعيه فى محل الكلام، أدلّه الترخيص كما تجرى فى الشبهات الوجوبيّه والموضوعيّه، أيضاً هى شامله لمحل الكلام، فتكون مخرجه لمحل الكلام عن موضوع أدلّه التوقفّ، فإذن: لا يصح الاستدلال بأدلّه التوقّف على وجوب التوقّف فى محل الكلام؛ لأنّها بأدلّه الترخيص خرجت عن موضوع أدلّه التوقّف.

ويُلاحظ على هذه المناقشه:

الملاحظه الأوّلى: الظاهر أنّ وجوب التوقّف عندهم المستفاد من أخبار التوقّف هو حكم ظاهرى مثل البراءه، والقضيّه واضحه عندهم أنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ فى الحكم الواقعى، أخبار البراءه تقول إذا شككت فى حرمه شىءٍ واقعاً، أنا أجعل لك البراءه، وهذه الأخبار تقول إذا شككت فى حرمه شىءٍ أنا أجعل لك وجوب التوقف. إذن: هى أحكام ظاهريّه، وينبغى أنْ يكون موضوعها هو الشك فى الحكم الواقعى، فلا وجه لتعميم موضوعها للشك فى الحكم الواقعى، والشكّ فى الحكم الظاهرى، وإنّما موضوعها الشكّ فى الحكم الواقعى، كل من يشكّ فى الحكم الواقعى، هذه تجعل له وجوب التوقّف، وتلك تجعل له البراءه، فيقع التعارض بينهما، ولا نستطيع أنْ نقول أنّ موضوع أخبار التوقّف هو الأعم من الشكّ فى الحكم الواقعى، والحكم الظاهرى، يعنى كما أنّ العلم بالحكم يخرج عن موضوعها، الحكم الظاهرى أيضاً إذا ثبت بدليل أيضاً يخرج عن موضوعها. نعم، هناك دليلان، واحد يدلّ على أنّه عند الشكّ فى الحكم الواقعى هناك براءه، والآخر يدلّ على أنّه عند الشكّ فى الحكم الواقعى هناك احتياط، هنا يحصل تعارض بلا حكومه، ولا نستطيع القول أنّ أخبار البراءه تكون مخرجه لموردها عن أخبار التوقّف؛ لأنّ موضوع أخبار التوقّف هو الجهل بالحكم الواقعى، والحكم الظاهرى؛ بل أخبار التوقّف محمولها حكم ظاهرى، وموضوع الأحكام الظاهريّه هو الشكّ فى الحكم الواقعى.

الملاحظه الثانيه: أنّ مرجع هذا الشيء الذى ذُكر فى هذه المناقشه إلى دعوى أنّ أدلّه البراءه حاكمه أو وارده على أخبار التوقف، فأخبار البراءه عندما تجعل الترخيص فى موردها، فأنها تكون رافعه لموضوع أدلّه وجوب التوقّف، سواء كان رفعاً تعبّدياً، أو رفعاً حقيقياً، هى إمّا حاكمه، أو وارده على أدلّه التوقّف، مرجع كل هذه المناقشه إلى أنّ أخبار التوقّف لمّا كان موضوعها هو الشكّ فى الحكم الواقعى والظاهرى، أخبار الترخيص تقول ليس هناك شكّ فى الحكم الظاهرى؛ لأنّها تجعل الترخيص كحكم ظاهرى، وبهذا تكون رافعه لموضوع أدلّه التوقّف، كالدليل الدال على الحكم الواقعى، كما أنّ الدليل الدال على الحكم الواقعى يكون رافعاً لموضوع أدلّه التوقّف، كذلك الدليل الدال على الترخيص أيضاً يكون رافعاً لموضوع أدلّه التوقّف، إمّا بالحكومه، وإمّا بالورود؛ حينئذٍ الملاحظه الثانيه تقول: هذا ليس أولى من العكس؛ إذ يمكن أنْ ندّعى أنّ مفاد أدلّه البراءه هو البراءه عند الشكّ فى الحكم الشرعى، هنا يمكن أنْ ندّعى بأنّ الجهل وعدم العلم والشكّ الذى أُخذ فى موضوع دليل البراءه أعمّ من الشكّ فى الحكم الواقعى والشكّ فى الحكم الظاهرى، بمعنى أنّ أدلّه البراءه لا تجعل البراءه لمن يعلم وجوب التوقّف فى هذه الشبهه، أى لا تجعل البراءه لمن يعلم الحكم الظاهرى فى هذه الشبهه، كما لا تجعل البراءه لمن يعلم الحكم الواقعى فى هذه الشبهه؛ لأنّ موضوعها الشكّ فى الحكم الشرعى، وبالإمكان أنْ ندّعى أنّ الشكّ فى الحكم الشرعى هو أعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى.

إذن: أدلّه التوقّف عندما تجعل الحكم الظاهرى فى موردها تكون رافعه لموضوع أدلّه البراءه؛ لأنّ موضوع أدلّه البراءه هو الشكّ فى الحكم الشرعى الأعم من الحكم الواقعى والحكم الظاهرى، وأدلّه التوقّف تجعل حكماً ظاهرياً فى موردها، وبذلك ترفع موضوع أدلّه البراءه، فتكون حاكمه، أو وارده عليها، كما أدُعى أنّ أدله البراءه تكون حاكمه على أدلّه التوقّف؛ لأنّ موضوع أدلّه التوقّف هو الأعم، يمكن دعوى ذلك نفسه فى أدلّه البراءه؛ لأنّ موضوع أدلّه البراءه هو عدم العلم مطلقاً،(ما كنّا معذبين حتّى نبعث رسولا)، كنايه عن البيان، والبيان أعم من بيان الحكم الواقعى، أو بيان الحكم الظاهرى، ايضاً تُدّعى هذه الدعوى، وعلى هذا تكون أخبار التوقّف حاكمه أو وارده على أدلّه البراءه، بينما هو يدّعى أنّ أدلّه البراءه هى التى تكون حاكمه، أو وارده على أخبار التوقّف، فلا داعى لترجيح هذا على هذا، إذا كان البناء على أنْ نقول بأنّ هذه الأحكام الظاهريّه فى هذه الأدلّه ليس موضوعها هو الشكّ فى الحكم الواقعى، وإنّما موضوعها هو الأعم من الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فى الحكم الظاهرى، فهذا يرفع موضوع هذا، وهذا يرفع موضوع هذا. الالتزام بأنّ أدلّه البراءه هى التى تكون حاكمه، أو وارده، وبالتالى نلتزم فى محل الكلام بالبراءه وعدم وجوب التوقّف خلافاً للأخباريين لا وجه له بهذا البيان.

الملاحظه الثالثه: أنّه لماذا لا يُلتزم بالتخصيص ؟ بأنْ يُدّعى بأنّ أدلّه البراءه تتقدّم، كمناقشةٍ لما ذكره فى الاستدلال بأخبار التوقّف على وجوب الاحتياط فى محل كلامنا، المناقشه تكون بأنها لا تشمل محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام خرج بالتخصيص، يعنى أدلّه البراءه تتقدّم على أدلّه التوقّف بالتخصيص، والمحذور الذى ذكره هو أنّ أخبار التوقّف تأبى عن التخصيص؛ ولذا لابدّ أنْ يكون الخروج خروجاً من الموضوع الذى يستلزم الحكومه، فالخروج من الموضوع يعنى أنّ هذه ليست شبهه، ومورد دليل البراءه أصلاً هو ليس شبهه، فإذا قلنا أنّ دليل البراءه يشمل محل الكلام، ففى محل كلامنا لا توجد شبهه، فلا تشمله أخبار التوقّف لخروجه عن موضوعه. هذا اللّسان هل يأبى عن التخصيص ؟ صحيح أنّ مسأله الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، هذا اللّسان يأبى عن التخصيص، فلا معنى لأنْ نفرّق بين موردٍ وموردٍ، فنقول هنا الوقوف عند الشبهه خبر من الاقتحام فى الهلكه، وهنا الوقوف عند الشبهه ليس خيراً من الاقتحام فى الهلكه؛ بل لعلّ الاقتحام فى الهلكه يكون خيراً من الوقوف عند الشبهه، لكن الذى يُلاحظ هو أنّ تقريب الاستدلال بأدلّه التوقّف كان بهذا الشكل: يُستفاد منها صغرى وكبرى، الصغرى بمضمون أنّ الاقتحام فى الشبهه فيه مضنّه الوقوع فى الهلكه، والمقصود بالهلكه عندهم، الهلاك الأخروى، يعنى العذاب، أمّا الكبرى فهى بمضمون أنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، فنستفيد من هذا وجوب التوقّف عند الشبهه؛ لأنّ الاقتحام فى الشبهه مضنّه للهلكه، والوقوف عند الشبهه خير، فيتعيّن الوقوف عند الشبهه وعدم الاقتحام فى الهلكه، فى دليل الترخيص عندما يقوم دليل الترخيص على البراءه والترخيص فى محل الكلام، هذا ليس تخصيصاً للكبرى حتّى يقال أنّ هذه الكبرى تأبى عن التخصيص، فلا يمكن الالتزام بالتخصيص، دليل الترخيص لا يريد أنْ يقول بأنّ هذه الشبهه التى هى محل الكلام، الوقوف فى الشبهه ليس خيراً من الاقتحام فى الهلكه، وإنّما هو تخصيص من الصغرى؛ لأنّ الترخيص يجعل التأمين والبراءه، يعنى يقول للمكلّف فى اقتحامك لهذه الشبهه لا مضنّه للهلكه، أدلّه البراءه كلّها بلسان قبح العقاب بلا بيان، فهو يؤمّن من ناحيه الهلاك، كأنّه يريد أنْ يقول أنّ الاقتحام فى هذه الشبهه ليس فيه مضنّه للهلاك والعقاب الأخروى؛ لأنّه يؤمّن من ناحيته، وهذه الصغرى قابله للتخصيص، وليست آبيةً عن التخصيص، ولا محذور فى أنْ نقول أنّه ورد أنّ الاقتحام فى الشبهه مضنّه للوقوع فى الهلكه، إلاّ هذه الشبهه، فأنّ الاقتحام فيها ليس فيه مضنّه للهلكه، الكبرى لسانها لسان يأبى عن التخصيص، أمّا الصغرى فلسانها لا يأبى عن التخصيص، والمدّعى فى المقام بناءً على التخصيص، ------ وسيأتى طرح هذا الشىء فى ما بعد ------ بناءً على أنّ أدلّه البراءه تتقدّم على أدلّه التوقّف بالتخصيص، هذا لا يمكن دفعه بالقول أنّ أدلّه التوقّف آبيه عن التخصيص؛ لأنّ تقديم دليل البراءه بالتخصيص على دليل التوقّف لا يستلزم تخصيص الكبرى الآبيه عن التخصيص، وإنّما هو يستلزم تخصيص الصغرى الغير آبيه عن التخصيص.

وبهذا نصل إلى المناقشه الثانيه فى أصل الاستدلال: ممّا تبيّن أنّ ادّعاء التقديم على أساس الورود، أو الحكومه بالبيان الذى ذُكر من أنّ أدلّه البراءه تكون رافعه للشبهه فى محل الكلام ومُخرجه لمحل الكلام عن أدلّه وجوب التوقّف، فلا يصح الاستدلال بأدلّه وجوب التوقّف على وجوب التوقّف فى محل الكلام، هذه المناقشه ليست تامّه.

المناقشه الثانيه: ادّعاء التخصيص فى المقام، بأنْ يقال: أنّ دليل البراءه يتقدّم على أدلّه التوقّف بالتخصيص، بمعنى أنّ محل الكلام وإنْ كان مشمولاً لإطلاق أدلّه التوقّف، إلاّ أنّه يخرج عنها بأدلّه البراءه من باب التخصيص؛ وحينئذٍ يبطل الاستدلال؛ لأنّ محل الكلام خرج عن أخبار التوقّف. إذن: النتيجه واحده، وهى عدم صحه الاستدلال بأخبار التوقّف فى محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام حسب المناقشه الأولى خرج موضوعاً عن أخبار التوقّف، وحسب هذه المناقشه خرج حكماً عن أخبار التوقّف، فبالنتيجه لا يجرى التوقّف فى محل الكلام، وهو المطلوب.

لكن يقال: أنّ التقديم بالتخصيص يتوقّف على أنْ تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، على أنْ تكون النسبه بينهما هى نسبه العموم والخصوص المطلق، أنْ تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف فتتقدّم عليها بالتخصيص، لكن كيف يمكن إثبات هذا ؟ وما هو الدليل على اختصاص أخبار البراءه فى محل الكلام حتىّ يقال أنّ أخبار التوقّف تشمل محل الكلام بالإطلاق، بينما أخبار البراءه مختصّه بمحل الكلام، فتكون أخصّ مطلقاً ؟ مع أنّ لسانها لسان عام، كما أنّ أخبار التوقّف تشمل كل الشبهات، أخبار البراءه أيضاً تشمل كل الشبهات، وليست مختصّه بمحل الكلام، (رُفع ما لا يعلمون)، و(ما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً)....الخ من الأدلّه التى تقدّم الاستدلال بها على البراءه، فهى ليست مختصّه بمحل الكلام، بالشبهه الحكميّه التحريميّه التى يقع فيها الكلام؛ بل أنّها تشمل كل الشبهات، وكل شىء لا يُعلم حكمه الواقعى، ولا يختصّ بالشبهه التحريميّه دون الوجوبيه، لسانها لسان عام؛ وحينئذٍ تكون النسبه بينهما هى التباين، لا العموم والخصوص المطلق حتّى نقدّم أخبار البراءه على أخبار التوقّف بالتخصيص كما يُدّعى فى المناقشه، ومن هنا لابدّ من توجيه هذه المناقشه، أى التقديم على أساس التخصيص لابدّ من توجيهه بتوجيهٍ يعتمد على كبرى انقلاب النسبه حتّى تكون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، فتتقدّم عليها بالتخصيص، وذلك بأنْ يقال أنّ أخبار البراءه خرج منها الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، وخرج منها الشبهه قبل الفحص، وخرج منها شبهات أخرى كما فى الموارد التى قام الدليل فيها على وجوب الاحتياط، كالدماء، والفروج؛ بل حتّى الأموال، هذه شبهات خرجت عن أخبار البراءه، بمعنى أنّه قام الدليل على وجوب الاحتياط فيها. إذن: هذه شبهات خرجت عن أخبار البراءه.

حینئذٍ یقال: بعد خروج هذه الشبهات عن أخبار البراءه؛ حینئذٍ تنقلب النسبه؛ حینئذٍ تکون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف؛ لأنّ هذه الشبهات التی خرجت من أخبار البراءه باقیه علی دخولها تحت أدلّه التوقّف، فلا مانع من شمول أخبار التوقف للشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، وأخبار التوقّف أیضاً تشمل محل الکلام، وتشمل هذه الشبهات، بینما هذه الشبهات خرجت عن أخبار البراءه، وعلیه: سوف تکون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، فتتقدّم علیها بالتخصیص بناءً علی کبری انقلاب النسبه.

وبعبارهٍ أکثر وضوحاً: فی المقام، بناءً علی هذا الکلام یوجد عندنا ثلاثه أدلّه، ولابدّ أنْ نتعامل مع هذه الأدله الثلاث، لدینا دلیل یدلّ علی البراءه، ودلیل ثانٍ یدلّ علی وجوب الاحتیاط فی شبهات معیّنه مقرونه بالعلم الإجمالی، فی الدماء، وفی الفروج، وقبل الفحص، وثالثاً لدینا أخبار التوقّف. النسبه بین أخبار البراءه وأخبار التوقّف قبل تخصیص أخبار البراءه بأخبار الاحتیاط هی نسبه التباین، لکن عندما نخصصّ أخبار البراءه بأخبار الاحتیاط فی الشبهات المذکوره المعیّنه، ونخرج منها الشبهات المذکوره؛ حینئذٍ تنقلب النسبه بین أخبار البراءه، وأخبار التوقّف من التباین إلی العموم والخصوص المطلق، بمعنی أنّ أخبار البراءه تکون أخص مطلقاً من أخبار التوقّف، فتتقدّم علیها بالتخصیص.

درس الأصول العملیه / الاحتیاط / الاحتیاط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی

قد یُعترَض علی تخریج المناقشه الثانیه التی ذکرناها فی الدرس السابق بأنّ نفس الکلام الذی تقولونه فی أخبار البراءه یمکن أنْ یقال فی أخبار التوقّف، فکما أنّ هناک شبهاتٍ قام الدلیل علی خروجها من أخبار البراءه، وعلی هذا الأساس تکون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، کذلک قام الدلیل علی خروج بعض الشبهات من أخبار التوقّف، کالشبهه الموضوعیّه، والشبهه الحکمیّه الوجوبیّه؛ لأنّ الإجماع قائم علی عدم وجوب التوقّف فی هذه الشبهات. إذن: هی خرجت عن أخبار التوقّف للإجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فیها، وهذا یجعلها أخصّ مطلقاً من أخبار البراءه، لیست هناک أولویّه لافتراض أنّ أخبار البراءه أخصّ من أخبار التوقّف؛ بل قد نلحظ هذا الجانب، ونقول: أخبار التوقّف أیضاً خرجت منها بعض الشبهات، وهذه الشبهات مشموله لأدلّه البراءه، کالشبهه الموضوعیّه، والشبهه الحکمیّه الوجوبیّه، بینما خرجت من أخبار التوقّف، وبهذا الاعتبار تکون أخبار التوقّف أخصّ مطلقاً من أخبار البراءه.

ص: ٧٩

وبعبارهٍ أخری: بناءً علی هذین التخصیصین، والإخراجین تکون النسبه بین أخبار البراءه وأخبار التوقّف هی العموم والخصوص من وجهٍ، فهما یجتمعان فی محل الکلام، أی فی الشبهه الحکمیّه التحریمیّه بعد الفحص، أخبار البراءه تختصّ بالشبهه الموضوعیّه، والشبهه الوجوبیّه؛ لأنّها خرجت من أخبار التوقّف، بینما تختصّ أخبار التوقّف بالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، والشبهه قبل الفحص، والشبهه فی الدماء والفروج، فأنّها غیر مشموله بأخبار البراءه، فتکون النسبه هی العموم والخصوص من وجهٍ، فلا داعی حینئذٍ للتقدیم بالأخصیّه، فلا نستطیع حینئذٍ أنْ نقول أنّ أخبار البراءه تتقدّم علی أخبار التوقّف بالأخصیّه؛ لأنّ

النسبه بینهما ----- بناءً علی هذا الکلام ------ سوف تکون هی نسبه العموم من وجه، ویحصل التعارض بینهما فی مادّه الاجتماع التی هی محل الکلام.

لکن قد یُدفع هذا الاعتراض بما ذکره بعض المحققین من أنّ الإجماع القائم علی خروج الشبهه الموضوعیّه، والشبهه الحکمیّه الوجوبیّه من أخبار التوقّف لیس دلیلاً مستقلاً فی قِبال الأدلّه التی هی بأیدینا؛ بل هو یرجع إلی أخبار البراءه، بمعنی أنّ الأصولیین عندما یقولون بعدم وجوب الاحتیاط والتوقّف فی الشبهه الموضوعیّه، فأنّهم یتمسّکون بأخبار البراءه، باعتبار أنّ أخبار البراءه شامله للشبهه الموضوعیّه وللشبهه الحکمیّه الوجوبیّه، فدلیل إخراج هذه الشبهات من أخبار التوقّف هی أخبار البراءه؛ بل الظاهر أنّ ذلک هو مستند الأخباریین عندما یلتزمون بعدم وجوب التوقّف فی الشبهه الموضوعیّه، وعدم وجوب التوقّف فی الشبهه الحکمیّه الوجوبیّه، الظاهر أنّه لیس لدیهم دلیل علی عدم وجوب التوقّف بعد شمول أخبار التوقّف لهذه الشبهات، خصوصاً الشبهه الحکمیّه الوجوبیّه؛ إذ لا فرق بینها وبین الشبهه الحکمیّه التحریمیّه، فالظاهر أنّه لا مستند لهم فی هذا الإخراج إلّا التمسّک بأخبار البراءه. فإذن: الإجماع لیس دلیلاً مستقلاً فی قِبال هذه الأدلّه؛ بل الصحیح هو ما ذُکر سابقاً فی أصل المناقشه، وهو أنّ ما بأیدینا من الأخبار هو عباره عن ثلاثه أخبار، أخبار البراءه والأخبار التی تأمر بالاحتیاط فی شبهاتٍ معیّنه، فی الدماء، وفی الفروج، وفی الشبهه قبل الفحص ما یستدلّ به علی ذلک مقرونه بالعلم الإجمالی وأخبار التوقّف، ولا یوجد لدینا دلیل آخر. نعم، یُدّعی الإجماع، لکنّه إجماع مستند إلی أخبار البراءه، النسبه بین أخبار البراءه، وأخبار التوقّف وإنْ کانت هی التباین علی ما ذکرنا، لکن بعد تخصیص أخبار البراءه بأخبار الاحتیاط، بما دلّ علی وجوب الاحتیاط فی شبهات معیّنه تنقلب النسبه، وتکون أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف.

هـذا غايه ما يمكن أنْ يُقال فی بيان هـذه المناقشه. نعم هـذه المناقشه مبتّيه على كبرى انقلاب النسـبه، فإذا أنكرنا انقلاب النسـبه كما هو الظاهر؛ فحينئـذٍ لا تتمّ هذه المناقشه، ولا يصحّ أنْ يقال أنّ أخبار البراءه أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، لا قبل الانقلاب، ولا بعد الانقلاب؛ لأنّنا لا نقول بانقلاب النسبه، فهی مبتّيه على دعوى انقلاب النسبه.

المناقشه الثالثه: هی المناقشه المعروفه التی تكرّرت فی جمله من الأخبار بأنْ يدّعی أنّ المسـتفاد من هذه الأخبار هو فرض مضنّه الهلكه فی مرتبهٍ سابقهٍ على هـذه الأخبار، وبقطع النظر عنها؛ ولذا نجد أنّ هذه الأخبار علّلت وجوب التوقّف، أو ما يُفهم منها من حرمه الاقتحـام فی الشـبهه بأنّ الاقتحام فيها هو اقتحام فی ما فيه هلكه، أو ما فيه مظنّه الهلكه، فكأنّها فرضت أنّ هـذه الشـبهه فيها مظنّه الهلكه فی مرتبهٍ سـابقهٍ على أخبـار التوقّف، أخبـار التوقّف جـاءت لتـأمر بالتوقّف، وتنهى عن الاقتحام، علّلت ذلك بأنّ فيه مظنّه الهلكه. إذن: لكی تشـمل هـذه الأخبار مورداً، لابدّ من افتراض أنّ اقتحام الشـبهه فی هذا المورد فيها مظنّه الهلكه، وأنّ هذا شیء ثـابت بقطع النظر عن هـذه الأخبـار. هـذا واضـح من أخبـار التوقّف، فأخبار التوقّف تقول أنّ الوقوف عنـد الشـبهه خير من الاقتحام فی الهلكه. لكنْ من قال أنّ اقتحام هذه الشبهه فيه هلكه ؟ إذن: أخبار التوقّف افترضت أنّ الشبهه التی تأمر بالتوقّف فيها هی شـبهه فی اقتحامها مظنّه الهلكه، فهی لا تشـمل إلاّ الشـبهات التی تكون من هذا القبيل، يعنی الشبهات التی تنجّزت فی مرتبهٍ سابقهٍ على هـذه الأخبار، وبقطع النظر عنها، فإذا تنجّزت يكون فيها عقاب وهلكه، أخبار التوقف تقول بوجوب الوقوف عند هذه الشـبهه، فهی تشـمل الشـبهات التی تنجّزت فی مرتبهٍ سـابقهٍ عليهـا، وفرغنـا فيهـا عن المنجّزيّه، وأنّ الاقتحام فيها اقتحام فی ما فيه مظنّه الهلكه، فتشـملها الأخبـار. وأمّا الشـبهات التی لم نفرغ عن تنجّزها فی مرتبهٍ سابقهٍ، وإنّما نحن الآن فعلاً نريـد أنْ نتكلّم عن أنّهـا منجّزه، ويجب فيهـا الاحتيـاط، أو لا ؟ فتجری فيها البراءه. مثل هـذه الأخبار لا تشـملها أخبار التوقّف، وما نحن فيه من هـذا القبيـل، نحن نتكلّم عن شـبههٍ حكميّهٍ تحريميّهٍ بعـد الفحص، لا قبله؛ لأنّ الاحتمال قبل الفحص يكون منجّزاً، وشـبهه بـدويّه غير مقرونه بـالعلم الإجمالی حتّى يكون العلم الإجمالی هو المنجّز للواقع فی مورد الشـبهه، نتكلّم عن شـبههٍ من هـذا القبيل، هـذه لم نفرغ عن تنجّزها فی مرتبهٍ سابقهٍ، مثل هذه الشبهه لا تشملها هذه الأخبار.

وبعباره أخرى: أنّ الأمر بالتوقّف فى هـذه الأخبار يتعيّن أنْ يكون أمراً إرشادياً، ولا يُعقل أنْ يكون مولوياً منجّزاً للواقع فى مورد الشـبهه؛ لأنّ هـذه الأخبـار افترضت التنجيز فى مرحلهٍ سـابقهٍ عليهـا، فكيف يُعقل أنْ يكون الأمر بالتوقّف فيها أمراً مولوياً تترتّب عليه المنجّزيّه كمـا هـو شـأن الأوامر المولويّه ؟ الأوامر المولويّه تـترتّب عليهـا المنجزيّه، ويـترتّب عليهـا اسـتحقاق العقـاب على المخـالفه، يأتى الأمر المولوى فيترتّب عليه التنجيز الواقع، واستحقاق العقاب على المخالفه، بينما هـذه الأخبار فرضت التنجيز فى مرحلهٍ سـابقهٍ، فكيف تقول أنّه أمر مولوى ؟ المـأخوذ فى الأمر المولوى هو أنّ التنجيز واسـتحقاق العقـاب على المخالفه هو فى طول ذلك الأمر المولوى، بينما هذه الأخبار فرضت التنجيز، واستحقاق العقاب والهلكه على المخالفه فى مرحلهٍ سابقهٍ عليها، فلا يُعقـل أنْ تكون هـذه الأوامر أوامر مولويّه ويتعيّن حملها على أنّها مجرّد إرشاد، والأوامر الإرشاديه كما نعلم هى ليست أوامر فى الحقيقه، وإنّما هى أخبار، ونُصْـح، ولا يترتّب عليها أىّ إلزام سوى الإلزام الموجود فى نفس المُرشَـد إليه إذا كان بإلزام، وإذا لم يكن فيه إلزام، فلا يترتب عليه إلزام، فهو مجرّد إرشـاد إلى أنّ هـذا منجّز عليك بمنجّزٍ سابقٍ، فلا تُقـدِم عليه ولا تقتحمه، إرشاد إلى لزوم التوقّف عقلاً عندما يثبت المنجّز فى مرحلهٍ سابقهٍ، فإذن: لا نسـتطيع أنْ نستدلّ بها على وجوب الاحتياط كما هو مدّعى الأخباريين؛ لأنّ معنى أنّنا نسـتدلّ بها على وجوب الاحتياط هو أنّها أوامر مولويه يُسـتفاد منها وجوب الاحتياط، (1) فإذا لم تكن أوامر مولويّه؛ فحينئـذٍ لا يمكن أنْ نسـتدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ لأنّها ليست أوامر مولويّه، وإنّما هى ترشد إلى لزوم التوقّف فى الشـبهات المنجّزه بمنجّزٍ فى مرتبهٍ سابقهٍ عليها، وليس فيها دلاله على وجوب الاحتياط فى شبههٍ لم تتنجّز، وإنّما نريد كما هو مُدّعى الأخباريين أنْ نثبت التنجيز، واستحقاق العقاب على المخالفه بنفس هذه الأخبار.

١- (١) طبعاً الأوامر المولويّه أعمّ من أنْ تكون نفسيه، أو طريقيّه، كل منهما أوامر مولويّه، فإذا دلّ دليلٌ على وجوب الاحتياط فى الدماء، فهو أمر مولوى، لكنّه طريقى غرضه تنجيز الواقع.

صیاغه المناقشه بصیاغهٍ أخری

هـذه المنـاقشه قـد تُصاغ بصـیاغهٍ أخری، لکن الروح واحـده، حیث هناک صـیاغه أخری معروفه منقوله عنهم، وهی أنّ الأمر فی أخبار التوقّف لا یخلو إمّا أنْ یکون أمراً نفسیاً، أو أمراً طریقیاً، أو أمراً إرشادیاً.

أمّـا الاحتمـال الأوّل والـذی هو أنْ یکون أمراً نفسـیّاً، فهو مقطوع العـدم؛ إذ لا نحتمل أنّ الأمر بالتوقّف هو أمر نفسـی علی غرار الأمر بالصـلاه والصوم، قطعاً لیس أمراً نفسـیاً، وإنّما هو أمر ینظر به الواقع، هو ینجّز الواقع، یعنی طریق لتنجیز الواقع، وهناک فرق بین الأـمر بالصـلاه، فهو لیس طریقـاً لشـیء؛ بل هو أمر بالصـلاه لوجود ملاکٍ قائمٍ فی نفس الصـلاه، بینما الأمر بالاحتیاط لیس لوجود ملاکٍ قائمٍ فیه، وإنّما لغرض إدراک الواقع، فهو أمر طریقی.

کما أنّه ------ أی الأمر فی أخبار التوقّف ------ لیس أمراً مولویاً طریقیّاً؛ للنکته المتقـدّمه المذکوره فی البیان السابق؛ إذ لا یُعقـل أنْ یکون أمراً مولویّاً أصـلًا، حتّی لو کـان طریقیـاً؛ لأنّ الأمر المولوی من شأنه أنْ تکون المنجّزیّه واسـتحقاق العقاب فی طوله، بینما هذه الأخبار ظاهره فی أنّ الأمر بالتوقّف هو فی طول المنجزیه، الأمر بالتوقّف هو معلول للمنجّزیه المفروضه فی مرتبهٍ سـابقهٍ. إذن: لاـ یُعقـل أنْ یکون الأمر بالتوقّف أمراً طریقیاً مولویاً؛ لأنّ الأمر الطریقی المولوی تترتّب علیه المنجّزیّه، لا أنّه یترتب علی فرض التنجیز فی مرتبهٍ سـابقهٍ کمـا هو ظـاهر هـذه الأخبار، فیتعیّن أنْ یکون الأمر بالتوقّف أمراً إرشادیاً، وکونه أمراً إرشادیاً یعنی أنّه إرشـاد إلی لزوم التوقّف والنهی عن اقتحـام الشـبهه المنجّزه فی مرتبهٍ سـابقهٍ، ومثـل هـذا اللّسان لا یشـمل محل الکلام، وإنّما یشـمل الشـبهات المقرونه بالعلم الإجمالی، أی المنجّزه، یشمل الشبهات قبل الفحص؛ لأنّها تنجّزت بمنجّزٍ سابقٍ، ولا یشمل محل الکلام ممّا لم یُفرض فیه التنجیز فی مرتبهٍ سابقهٍ، فلا یصحّ الاستدلال بها فی محل الکلام.

من الواضـح أنّ هـذه المناقشه تفترق عن المناقشتين السابقتين فی شـیءٍ وهو أنّ کلّاً من المناقشتين السابقتين تفترض، أو تعترف ضمناً بأنّ أخبار التوقّف تشـمل محل الکلام، بإطلاقها، أو بعمومها تشمل محل الکلام، يعنی تشمل الشبهه البدويّه التحريميّه بعد الفحص، لکنّ المنـاقشه الأولی تـدّعی أنّهـا خـارجه عنها بالحکومه، والمناقشه الثانيه تـدّعی أنّها خارجه عنها بالتخصـيص، لکنّ أساسـاً هی تعترف بأنّ أخبار التوقّف شامله بإطلاقها لمحل الکلام، لکنّها خارجه عنها بالحکومه، أو بالتخصـيص، بينما المناقشـه الثـالثه أساسـاً لا تعترف بشـمول أخبار التوقّف لمحل الکلام، وإنّما هی تشـمل خصوص الشـبهات المنجّزه فی مرتبهٍ سابقهٍ علی أخبـار التوقّف، وبقطع النظر عنهـا، فهی لا تشـمل محـل الکلام؛ لأنّنا فی محـل الکلام لم نفترض التنجيز، ثمّ نـأتی إلی أخبـار التوقّف.

المناقشه الثالثه هی المناقشه المهمّه فی الحقيقه للاستدلال بأخبار التوقّف؛ ولذا صار هناک نوع من العنايه بها.

أجيب عن هذه المناقشه بعدّه أجوبه:

الجواب الأوّل: هو مـا فی الکفـايه. حيث أجاب الشـيخ صاحب الکفايه(قـدّس سرّه) عن هـذه المناقشه بأنّنا نسـتکشف من الأمر بالوقوف فی هذه الأخبار بنحو الإن، يعنی اسـتکشاف العلّه من المعلول، والملزوم من الّلازم، نستکشف إيجاب الاحتياط من قبل أخبـار التوقّف، وبقطع النظر عنها، لتصـحّ به العقوبه علی المخالفه؛ لأنّ العقوبه علی المخالفه ليست من أخبار التوقّف، وإنّما علی مخـالفه مـا استکشـفناه من أخبـار التوقّف من إيجـاب الاحتيـاط، فيکون مـا استکشـفناه، وهو وجوب الاحتيـاط هو المنجّز لهـذه الشبهه، وهو المصحح للعقوبه والهلکه علی تقدير المخالفه. (۱)

هـذا الکلام يحتاج إلی شـیءٍ من التوضـيح: إنّ مقصوده بهـذا الکلام کما فُسّـر فی کلماتهم هو: أنّ هناک أمرين مسـتفادين من أخبار التوقّف:

۱- (۲) کفايه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۴۶.

الأمر الأوّل: هو إطلاق أخبار التوقّف لمحل الكلام، بمعنى أنّ أخبار التوقّف بإطلاقها هى شامله للشبهه، فتشمل الشبهه فى محل الكلام، قبل أنْ نُعمل هذا التفسير حتّى نخرج الشبهه فى محل الكلام عن هذه الأخبار هى بإطلاقها تشمله.

الأمر الثانى: ثبوت مظنّه الهلكه فى موارد الشبهه، وأنّ الاقتحام فى كل شبهةٍ هو اقتحام فى الهلكه، أو ما فيه مظنّه الهلكه. إذن: أخبار التوقّف تقول: إنّ كل شبهةٍ فيها مظنّه الهلكه، وأنّ الاقتحام فيها هو اقتحام فى ما فيه مظنّه الهلكه، وأنّ أخبار التوقّف بإطلاقها تشمل الشبهه البدويّه بعد الفحص التى هى محل كلامنا، فإذا شملتها بإطلاقها، إذن: هى تدل على أنّه حتّى شبهتنا فى محل الكلام الاقتحام فيها اقتحام فى ما فيه مظنّه الهلكه، من قبيل أنْ يقول(لا تأكل الرمّان لأنّه حامض) هذا مطلق يشمل كلّ رمّان، ويدلّ على أنّ هذه العلّه، وهى الحموضه موجوده فى كل فردٍ من أفراد الرمّان، بقطع النظر عن أنّنا نعلم فى الخارج بوجود رمّان ليس حامضاً، ظاهر الدليل أنّ هذا يشمل كل الرمّان، وأنّ العلّه موجوده فى كل أفراد الرمّان، ما نحن فيه من هذا القبيل، الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، الشبهه مطلقه، وتشمل محل الكلام، وأخبار التوقّف تدلّ على وجود العلّه فى كلّ شبهةٍ، والعلّه هى مظنّه الهلكه، واحتمال الهلكه. إذن: الشبهه فى محل كلامنا، أيضاً الاقتحام فيها هو اقتحام فى ما فيه مظنّه الهلكه كسائر الشبهات الأخرى.

إذا استفدنا هذا فى محل كلامنا، فسوف نستكشف من وجود الهلكه فى اقتحام هذه الشبهه أنّ الشارع جعل وجوب الاحتياط فيها، وإلاّ كيف يمكن تصحيح الهلاك واستحقاق العقاب على تقدير المخالفه ؟ وكيف يمكن إثبات أنّ الاقتحام فى هذه الشبهه اقتحامٌ فى ما فيه الهلاك، لو لم تتنجّز هذه الشبهه بمنجّزٍ فى مرحلةٍ سابقةٍ على هذه الأخبار ؟ غايه الأمر أنّنا نستكشف وجوب الاحتياط المجعول شرعاً من ما دلّت عليه أخبار التوقّف من أنّه فى شبهتنا أيضاً بالإطلاق يوجد هلاك، من باب استكشاف العلّه من المعلول؛ لأنّ الهلاك واستحقاق العقاب معلول للتنجيز، فإذا دلّ دليل على ثبوت المعلول نستكشف بطريق الإنْ أنّ العلّه موجوده، والعلّه هى إيجاب الاحتياط؛ لأنّه فى شبهتنا لا يوجد ما يُنجّز هذه الشبهه سوى إيجاب الاحتياط، فلو لم تكن هذه الشبهه منجّزه، فلا مجال لاستحقاق العقاب على تقدير المخالفه، مع عدم التنجيز تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فتؤمّن من ناحيه العقاب والهلاك، بينما هذه الأخبار تقول يوجد هلاك فى اقتحام هذه الشبهه، وهذا لا يُعقل أنْ يكون إلاّ مع افتراض وجود علّه موجبه لهذا، وهى عباره عن التنجيز، فمن المعلول نستكشف العلّه وهى التنجيز، من اللازم وهو الهلاك والعقاب نستكشف الملزوم الذى هو عباره عن التنجيز، والتنجيز لا يُتصوّر فى شبهةٍ من هذا القبيل، إلاّ بإيجاب الاحتياط، فيُستكشَف أنّ الشارع جعل وجوب الاحتياط فى محل كلامنا من أخبار التوقّف.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعي

الكلام في أدلّه التوقّف والاستدلال بها على وجوب الاحتياط في محل الكلام، والمقصود بمحل الكلام هو الشبهه الحكميّه البدويّه بعد الفحص، وقد بيّنّا تقريب الاستدلال على وجوب الاحتياط في هذه الروايات، ثمّ ذكرنا المناقشات والاعتراضات التي ذُكرت على الاستدلال بها في محل الكلام، وتقدّمت المناقشات الأولى والثانيه والثالثه، والمناقشه الثالثه كانت ترتكز على هذه الدعوى المعروفه والمشهوره وهي عمده المناقشات، وحاصلها: أنّ الذي يظهر من أخبار التوقّف هو افتراض وجود هلكه في الاقتحام لتلك الشبهه، وهذا يعني أنّ تلك الشبهه التي تتحدّث عنها الروايه، وتأمر بالتوقّف فيها، هي شبهه منجّزه بمنجّزٍ ثابتٍ بقطع النظر عن أخبار التوقّف؛ لأنّ أخبار التوقّف لا تصلح أنْ تكون هي المنجّزه كما هو مقتضى الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، فمقتضى الاستدلال بها على وجوب الاحتياط هو أنْ يكون وجوب الاحتياط منجّزاً بسببها، فتكون هي المنجِّزه لوجوب الاحتياط بلحاظ الواقع، بينما لسان الأخبار هو أنّ الشبهه تنجّزت بمنجّزٍ سابقٍ، هو يقول أنّ الشبهه التي تُقدِم عليها فيها مظنّه الهلكه، فتوقّف، فلابدّ من حمل الأمر بالتوقّف في هذه الروايات على الإرشاد لا على المولويّه، فتسقط عن إمكانيّه الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في محل الكلام، وإنّما تكون ناظره إلى الشبهات المنجَّزه بقطع النظر عنها؛ ولذا حملوها على الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، والشبهه قبل الفحص، فهناك العقل يحكم بمنجّزيّه الاحتمال في هاتين الشبهتين.

ذكرنا في الدرس السابق أنّ هناك اعتراضات على هذه المناقشه. الاعتراض الأوّل الذي أشار إليه الشيخ الآخوند(قدّس سرّه) في الكفايه، (1) لا أقول أنّه التزم به، لكنّه أشار إليه، وحاصله: أنّنا نسلّم أنّ الأمر إرشادي، لكن يمكن مع ذلك إثبات وجوب الاحتياط عن طريق استكشافه أنّيّاً، أي عن طريق استكشاف العلّه من المعلول، بأنْ نسلّم أموراً:

١- (١) كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٤٦.

الأمر الأوّل: أنّ أخبار التوقّف فيها من الإطلاق ما يسع محل الكلام؛ إذ لا موجب لقصر النظر على بعض الشبهات دون بعض. إذن: هي بإطلاقها شامله لمحل الكلام.

الأمر الثاني: أنّ المراد بالهلكه فيها هو العقاب الأخروي، وليس المفسده وأمثالها من الأضرار الدنيويّه.

الأمر الثالث: أنّ ظاهر الروايات هو وجود مظنّه الهلكه فعلاً في الشبهات التي تتحدّث عنها هذه الروايات.

ونتيجه هذا كلّه: أنّ اقتحام الشبهه في محل الكلام فيه مظنّه الهلكه؛ لأنّ الروايات مطلقه تشمل محل الكلام، والمراد بالهلكه هو العقاب، والروايه تدلّ على وجود فعليّه مظنّه الهلكه عند اقتحام الشبهات التي تتحدّث عنها هذه الروايات. إذن: في شبهتنا في محل الكلام، هذه الروايات تقول في اقتحامها مظنّه الهلكه، ولا يُعقل أنْ تكون هناك هلكه وعقاب أخروي، إلّا إذا كان هناك

ما يُنجِّز الواقع فى هـذه الشـبهه؛ لأنّ الهلكه والعقاب معلول لكون الواقع منجَّز على المكلّف؛ ولذا يُحاسَب على فوات الواقع، فإذا أقدم على الشبهه وصادف الواقع؛ فحينئذٍ يكون هناك هلاك وعقاب، فعندما يقتحم المكلّف الشبهه هناك مظنّه الهلاك، وهذا معلولٌ لتنجيز الواقع، وتنجيز الواقع فى الشـبهه محـل الكلام يحصل بإيجاب الاحتياط، فيكون إيجاب الاحتياط المنجّز للواقع فى محل الكلام علّه لترتّب مظنّه الهلكه على ارتكاب هذه الشـبهه. ونحن أثبتنا أنّ اقتحام الشـبهه فيه مظنّه الهلكه، والذى هو معلول، ومنه نسـتكشف وجـود العلّه الـتى هى أنّ الشـارع أوجب الاحتيـاط فى هـذه الشـبهه. وهو المطلوب؛ وعندئـذٍ لا ـ يتوقّف إيجـاب الاحتياط على أنْ يكون الأمر بالتوقّف فى هـذه الروايات مولوياً حتّى يقال أنّ هذا الأمر ليس مولوياً، ولسانه لسان الإرشاد وليس فيه مولويه، فكيف يمكن أنْ نسـتدلّ به على إيجاب الاحتياط ؟ حتّى لو سـلّمنا أنّ الأمر إرشادى، هـذا لا يمنع من إثبات إيجاب الاحتيـاط عن طريـق هـذا الاسـتكشاف لا ـ عن طريـق التمسّـك بنفس الأـمر لإثبـات وجوب الاحتيـاط، فحتّى لو كـانت الأـوامر إرشاديه، لكن بهـذا البيان الـذى ذُكر يمكن اسـتكشاف إيجاب الاحتياط فى محل الكلام؛ فحينئذٍ ترتفع المناقشه فى الاسـتدلال بهذه الروايات على وجوب الاحتياط.

ص: ٨٧

هذا الجواب فی حدِّ نفسه یصلح أنْ یکون تقریباً ثانیاً للاستدلال بروایات التوقّف علی وجوب الاحتیاط، بأنْ یکون ما تقدّم هو التقریب الأوّل، وهو أنْ یُستدَل بأوامر التوقّف فی هذه الروایات بناءً علی أنّها أوامر مولویه یُستدَل بها علی وجوب الاحتیاط؛ لأنّها هی تأمر بالتوقّف، فتکون منشئاً لوجوب الاحتیاط. هذا التقریب الأوّل الذی وردت فیه المناقشه المتقدّمه، وهذا تقریب ثانٍ للاستدلال بهذه الروایات، بأنْ یقول الأخباریون فی مقام الاستدلال بها: نحن لا ـ نقول بأن الأمر فیها مولویاً، وإنّما الأمر فیها للإرشاد، لکن بهذا البیان یمکن إثبات إیجاب الاحتیاط والاستدلال بها علی إیجاب الاحتیاط. إذن: کما أنّه جواب عن المناقشه الثالثه، کذلک یصلح أنْ یکون استدلالاً آخراً علی وجوب الاحتیاط بأخبار التوقّف . هذا الجواب الأوّل عن المناقشه الثالثه، وهو ما ذکره صاحب الکفایه(قُدّس سرّه).

الجواب الثانی: هو ما ذکره المحققّ الأصفهانی(قُدّس سرّه) فی حاشیته علی الکفایه (1) لردّ المناقشه الثالثه، وبالتالی هذا یصبّ فی صالح الأخباریین، وفی صالح صحّه الاستدلال بهذه الروایات علی وجوب الاحتیاط. حاصل ما ذکره هو: استکشاف الأمر بوجوب الاحتیاط، أو ما یسمّیه ب--(الأمر الطریقی بالاحتیاط) من الأمر بالتوقّف المعللّ بأنّه خیر من الاقتحام فی الهلکه، وذلک بأنْ یکون أمر المخاطبین بالتوقّف فی هذه الأخبار کاشفاً عن وصول الأمر الطریقی بالاحتیاط إلیهم؛ لأنّ هذه الأخبار تأمر المخاطَبین بالتوقّف عند الشبهه، وهذا معناه أنّ الأمر بالاحتیاط واصل إلیهم؛ لأنّ الأمر بالتوقّف یکشف عن فعلیّه الهلکه فی حقّهم، وبالدلاله الالتزامیّه نستکشف علّه هذه الهلکه، وهو وصول الأمر الطریقی بالاحتیاط إلیهم، ولا محذور فی افتراض وصول الأمر بالاحتیاط إلی المخاطَبین؛ وحینئذٍ بمقتضی قاعده الاشتراک ------ الکلام لا یزال للمحقق الأصفهانی ------ مع المخاطَبین فی التکلیف، یعنی غیر المخاطبین یشترکون مع المخاطبین فی التکالیف، نستکشف الأمر الطریقی بالاحتیاط فی حقّ غیرهم بقاعده الاشتراک؛ لعدم احتمال الفرق فی وجوب الاحتیاط فی الشبهات البدویّه بین أفراد المکلّفین، فلو ثبت تکلیفٌ، ولو کان ظاهریّاً فی حقّ فئهٍ من المکلّفین، فقاعده الاشتراک تعمّم هذا التکلیف إلی غیرهم. فی المقام یقول(قُدّس سرّه) لا محذور فی أنْ نستکشف وصول وجوب الاحتیاط إلی المخاطبین بهذه الخطابات الشرعیه، بأوامر التوقّف فی أخبار التوقّف، هؤلاء المخاطبون، قیل لهم یجب علیکم التوقّف فی هذه الشبهه؛ لأنّ فیها اقتحام الهلکه. إذن: فُرض وجود هلکه، والهلکه معلوله لوجوب الاحتیاط، فکیف قیل لهم أنّ هذه الشبهه منجّزه، وفیها هلکه، ولم یصل إلیهم التنجیز ؟ فلابدّ من فرض وصول المنجّز، أی وصول وجوب الاحتیاط إلیهم حتّی یُعقل مخاطبتهم بهذا الخطاب، بأنْ یُقال لهم قف عند هذه الشبهه؛ لأنّ الاقتحام فیها هو اقتحام فی الهلکه، وهذا لا یمکن فرضه، إلاّ بفرض وصول وجوب الاحتیاط إلیهم، ووصول المنجّز لهذه الشبهه إلیهم، فیقول لا مانع من فرض وصول المنجّز إلی المخاطبین، فإذا فُرض وصول وجوب الاحتیاط إلیهم، وکان حکمهم الظاهری هو وجوب الاحتیاط فی هذه الشبهه؛ فحینئذٍ یثبت هذا الحکم فی حقّ غیرهم بقاعده الاشتراک. وبذلک استطعنا أنْ نستکشف وجوب الاحتیاط فی حقّ جمیع المکلّفین بضمیمه أخبار التوقّف إلی قاعده الاشتراک.

1- (2) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ الأصفهانی، ج 2، ص 476.

هـذا الجواب أيضـاً يصـلح أنْ يكون تقريبـاً ثالثاً للاسـتدلال بأخبار التوقّف على وجوب الاحتياط فى حقّ الجميع. التقريب الأوّل كـان مبتنِياً على أنّ الأـمر مولوى، والتقريب الثـانى كـان مبتنِياً على أنّ الأـمر إرشادى، لكن يُسـتكشف وجوب الاحتياط من باب اسـتكشاف العلّه من المعلول، وفى هذا التقريب الثالث نفترض أنّ وجوب الاحتياط وصل إلى المخاطَبين بأوامر التوقّف، ثمّ نثبته فى حقّ الغير بقاعده الاشتراك.

الظـاهر أنّ هـذا الجواب الثـالث إنّمـا طرحه المحققّ الأصـفهانى(قُـدّس سـرّه) كجوابٍ عن المنـاقشه الثالثه، ونحن قلنا أنّه يصـلح كتقريبٍ لأصـل الاسـتدلال بأخبـار التوقّف، إنّمـا طرحه هو يهـدف إلى دفع إشـكالٍ مقـدّرٍ، وإيرادٍ قـد يورد على الجواب الأوّل لصاحب الكفايه(قُـدّس سرّه)، وحاصل هـذا الإشـكال الـذى يرِد هو أنّ الأمر الطريقى بالاحتياط، إنّما يُنجِّز الواقع على المكلّف بحيث يوصـله إلى مرحله اسـتحقاق العقاب على تقدير المخالفه، إنّما يُنجِّز بوجوده الواصل لا بوجوده الواقعى، فبوجوده الواقعى لا يصـلح للتنجيز بناءً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فبناءً على هذه القاعده، وجوب الاحتياط لا يُنجّز الواقع إلّا بوجوده الواصل الـذى تمّ عليه البيان حتّى يخرج من موضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، أمّا بوجوده الواقعى فلا يكون منجِّزاً؛ وحينئـذٍ يقال: إنْ فُرض وصول وجوب الاحتيـاط إلى المكلّف بقطع النظر عن هـذه الأخبـار؛ حينئـذٍ يكون هو المثبت للمطلوب، لا أخبار التوقّف، إذا فرضـنا أنّ وجوب الاحتيـاط هو الـذى وصل إلى المكلّف؛ حينئـذٍ يثبت المطلوب للأخباريين بلا حاجه إلى الاسـتعانه بأخبار التوقّف؛ لأنّ وجوب الاحتياط فُرض وصوله إلى المكلّف، فيكون هو الذى يثبت المطلوب لا أخبار التوقّف، ولا أثر لهذه الأخبار فى ذلـك. وإنْ فُرض عـدم وصوله إلى المكلّف؛ حينئـذٍ لاـ يمكن اسـتكشاف الهلكه ووجوب الاحتيـاط، وبالتـالى الانتقـال من المعلول إلى العلّه وهو وجوب الاحتياط؛ لأنّ العقل حاكم بعـدم الهلكه والعقاب فى ظرف عـدم وصول المنجِّز الذى هو وجوب الاحتياط، فالمكلّف يقطع بعدم الهلكه، فكيف يُعقل أنْ يقال أنّ الهلكه موجوده، ومن المعلول نستكشف العلّه كما ذكر صاحب الكفايه(قُدّس سرّه).

هـذا الإشـكال الـذى يريـد المحقق الأصـفهانى(قُدّس سرّه) دفعه عن الجواب الأوّل. حيث أنّ صاحب الكفايه(قُدّس سرّه) كان يقول فى الجواب الأوّل: حتّى لو سلّمنا أنّ الأوامر بـالتوقّف إرشاديه، نحن لا نريـد أنْ نثبت وجوب الاحتياط من الأمر بالتوقّف باعتبـاره أمراً مولويـاً، وإنّمـا نسـلّم أنّهـا أوامر إرشاديه، لكن الأخبار ظاهره فى وجود هلكه فى الاقتحام فى هـذه الشـبهه بحسـب الإطلاق. إذن: هذه شبهه فى اقتحامها هلكه، والهلكه معلوله للمنجِّز الذى هو وجوب الاحتياط، فنستكشف العلّه من المعلول. هذا هو الجواب الأوّل. والإشـكال كـان يقول: لا يُعقل أنْ يكون وجوب الاحتياط بوجوده الواقعى هو المنجّز، وإنّما المعقول هو أنْ يكون وجوب الاحتيـاط بوجود الواصـل منجّزاً؛ وحينئـذٍ: إمّـا أنْ نفترض وصول وجوب الاحتياط إلى المكلّف، أو نفترض عـدم وصوله، فإذا افترضـنا وصول وجوب الاحتياط إلى المكلّف؛ فحينئـذٍ تتنجّز الشـبهه ويجب الاحتياط فيها بلا إشـكال، لكنّ الدليل على ذلك ليس هو أخبار التوقّف، وإنّما الـدليل على ذلك هو وجوب الاحتياط الّذى فُرض وصوله إلى المكلّف، فأنّه هو الذى يُنجّز الشـبهه، أمّا أخبار التوقّف فلا تأثير لها. وأمّا إذا فرضـنا عـدم وصول وجوب الاحتياط؛ فحينئذٍ بمسـلك قبح العقاب بلا بيان يُقطع بعدم الهلكه فى ارتكاب هذه الشبهه؛ لعدم تمام البيان على ما يستوجب العقاب، فيكون العقاب مؤمّناً، ويُقطع بعدم الهلكه، ومع القطع بعـدم الهلكه فى الشـبهه محـل الكلاـم لعـدم وصول البيان على وجوب الاحتياط بحسب الفرض؛ حينئـذٍ لا مجال لأنْ يقال نحن نسـتكشف من وجود الهلكه العلّه وهى وجوب الاحتياط؛ لأنّه ليس هناك هلكه، فكيف تسـتكشف وجود الهلكه، ثمّ تنتقل منها إلى العلّه، بينما بناءً على عـدم وصول وجوب الاحتياط إلى المكلّف، حينئذٍ لا هلكه، ولا عقاب فى اقتحام الشـبهه؛ بل يُقطع بعدم العقاب فى اقتحام الشبهه. فلا معنى لأنْ نستكشف وجوب الاحتياط من الهلكه. هذا الإشكال على الجواب الأوّل.

کـأنّ المحقق الأصـفهانی(قُدّس سـرّه) ناظر إلی دفع هـذا الإشـکال، فیریـد أنْ یُقرّب الجواب الأوّل تقریباً بحیث یـدفع عنه هـذا الإشـکال، وحاصل ما یریـد أنْ یقوله فی مقام التخلّص من هـذا الإشـکال هو: أنْ یفترض أنّ من وصل إلیه وجوب الاحتیاط غیر من یریـد اسـتکشاف وجوب الاحتیاط من أخبار التوقّف، الـذی وصل إلیه وجوب الاحتیاط هو المخاطَب بأخبار التوقّف، والذی یرید اسـتکشاف ذلک هو غیر المخاطَب بالبیان الذی ذکرناه، باعتبار أنّ المخاطبین بأخبار التوقّف یجب علیهم الاحتیاط لوصول وجوب الاحتیـاط إلیهم، وهو ما ذکره بقوله لا محـذور فی أنْ نفترض أنّ وجوب الاحتیاط وصل إلی المخاطَبین بأخبار التوقّف، والموجودین فی زمان صـدور هذه الأخبار الذین یوجّه لهم خطاب(قف عند الشـبهه)، وغیر المخاطَب بهذا الخطاب یجب علیهم الاحتیاط لاستکشاف الأمر الطریقی من أخبار التوقّف بضمیمه قاعده الاشتراک؛ فحینئذٍ لا یرِد الإشکال السابق.

درس الأصول العملیه / الاحتیاط / الاحتیاط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی

الکلام فی المناقشه الثالثه فی الاسـتدلال بأخبار التوقّف والأجوبه التی أوردت علی هـذه المناقشه، ذکرنا الجواب الأوّل والجواب الثانی. وقد ذکرنا أنّ الجواب الثانی منهما هو محاوله لتصحیح الجواب الأوّل ودفع ما یمکن أنْ یورد علیه.

والـذی یُلاحـظ علی الجواب الأوّل، والـذی یقول فیه صاحبه بأنّه یمکن اسـتکشاف وجوب الاحتیاط فی محل الکلام، وإنْ کان الأـمر بـالتوقّف أمراً إرشادیـاً، وذلک عن طریق اسـتکشاف العلّه من المعلول؛ لأنّ الروایات تشـمل محل الکلام بإطلاقها، وتـدلّ علی وجود الهلکه فی الاقتحام فی الشبهه فی محل الکلام، ووجود الهلکه معلولٌ لوجوب الاحتیاط، فنستکشف وجوب الاحتیاط بالرغم من أنّ الأمر الوارد فی هذه الروایات هو أمر إرشادی.

ص: ۹۱

الملاـحظه علی هـذا الجواب: أنّ المشـکله فی الحقیقه تکمن فی أنّه کیف یمکن تصوّر اجتمـاع أمر إرشادی مع أمرٍ مولویٍ فی کلامٍ واحـدٍ، المشـکله لیست فی أنّه هل یمکن أنْ یستکشَف هذا، أو لا، وإنّما المشـکله إثباتیه فی أنّه لا یمکن افتراض اجتماع الأـمر الإرشـادی والأمر المولوی فی کلامٍ واحـدٍ، هـذا غیر مقبول. نعم، یمکن تصوّر ذلک فی کلامین، ولو لشـخصٍ واحـد، أنّ الشـارع یرشـد بـأوامر إلی إطاعه أوامر مولویّه قیلت فی مقامٍ آخرٍ، فهو یرشـد إلی تلک الأوامر، ویُحـذّر من مخالفه تلک الأوامر المولویّه. هـذا لاـ بأس به، أمّا فی کلامٍ واحـد، فهـذا غیر مقبول، بمعنی أنّ الأمر الإرشادی فی الکلام الواحـد یرشـد ویحـذّر من مخالفه الأمر المولوی فی نفس ذلک الکلام الواحـد، هذا غیر مستساغ. الجواب الأوّل یقع فیه هذا المحذور؛ لأنّ الجواب الأوّل یقرّ ویعترف بأنّ الأمر بالتوقّف هو أمر إرشادی، والجواب الأوّل مبنی علی تسـلیم أنّ الأمر بالتوقّف هو أمر إرشادی، ویـدّعی فی نفس الوقت أنّ التعلیـل بأنّ (الوقوف عنـد الشـبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) یُسـتکشَف منه الأمر المولوی الطریقی بالاحتیاط، بحیث یکـون هـذا التعلیـل هو بیـانٌ بنحوٍ من الانحـاء لوجوب الاحتیـاط المولوی، یعنی أنّ الشـارع بـدلاً من أنْ یـأمر بالاحتیـاط مباشـرهً، یُبیّن وجوب الاحتیاط بذکر لازمه، وهو العقوبه علی المخالفه، کما هو الحال فی الواجبات النفسیّه، فکأنّه یرید أنْ یُبیّن وجوب الاحتیاط المولوی لکن بذکر لازمه، هذا هو مدّعی الجواب الأوّل، وهذا معناه أنّ الکلام الواحد اجتمع فیه الأمر المولوی

والأـمر الإرشـادى، يعنى أوامر التوقّف ترشـد إلى أوامر مولـويه موجـوده فى نفس الكلاـم، هـذا الـذى يُتوقّف فى قبوله، وحمل الروايات عليه قـد يجعلها مخالفه للظاهر، هـذا معقول فى كلامين لشخصـين، أو لشـخصٍ واحـد، لكن فى نفس الكلام أنْ يكون الأـمر الإرشـادى فى كلاـمٍ واحـدٍ صـادرٍ من متكلّم واحـد هو يُرشـد إلى أمرٍ مولوى موجود فى نفس ذلـك الكلاـم هو أمر غير مستساغ.

ص: ۹۲

وأمّا الجواب الثانى: فأنّه يُراد فيه حمل القضيّه على أنّها قضيّه خارجيّه، وهذا خلاف الظاهر، فظاهر القضيّه أنّها قضيّه حقيقيّه وليست خارجيّه، هو يريد أنْ يقول أنّ الخطاب فى أوامر التوقّف موجّه إلى المخاطَبين، ولا مانع من افتراض أنّ المخاطبين قد وصل إليهم وجوب الاحتياط، ثمّ نعممّ وجوب الاحتياط لغير المخاطبين بقاعده الاشتراك، فكأنّه يريد أنْ يقول أنّ القضيّه فى المقام قضيّه خارجيّه، والخطاب فيها موجّه إلى أشخاص مُعيّنين وهم المخاطبون بهذا الخطاب. حمل الروايات على أنّها قضيّه خارجيّه، والخطاب فيها موجّه إلى خصوص المخاطَبين بها هو خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر الأخبار أنّها قضايا حقيقيّه، والخطاب فيها لا يختصّ بخصوص المخاطَبين.

الجواب الثالث على المناقشه الثالثه: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر(قُدّس سرّه) (۱) وحاصله: أنّ أصل المناقشه غير تامّه لا مبنى، ولا بناءً:

أمّا من جهه المبنى؛ فلأنّ أصل المناقشه تبتنى على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أنّ أخبار التوقّف يُدّعى فى المناقشه أنّها ظاهره فى وجود الهلكه فى مرتبهٍ سابقهٍ على نفس الأخبار وبقطع النظر عنها، فلابدّ من حملها على الشبهات المنجّزه فى مرتبهٍ سابقهٍ مثل الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهه قبل الفحص، ولا تشمل محل الكلام؛ لأنّ الشبهه فى محل الكلام ليست منجّزه بقطع النظر عن أخبار التوقّف؛ لأنّ الشبهه بعد الفحص تجرى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان، وبهذا استطاع فى المناقشه أنْ يُخرج محل الكلام عن أخبار التوقّف، فلا يصحّ الاستدلال بأخبار التوقّف على وجوب الاحتياط فى محل الكلام.

۱- (۱) بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۹۳.

وأمّا بناءً على المسلک الآخر الذی یُنکر قاعده قبح العقاب بلا بیان، ویؤمن بمسلک حقّ الطاعه، ومنجّزیّه الاحتمال، الذی یؤمن بذلک کقاعده عقلیّه أولیّه هذه المناقشه لا تصحّ؛ إذ لا فرق بین الشبهه بعد الفحص التی هی محل الکلام، وبین الشبهه قبل الفحص، وبین الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی فی أنّ المنجِّز العقلی موجود فیها جمیعاً، هذه الشبهه ولو بعد الفحص منجَّزه بحکم العقل بمنجّزیّه الاحتمال، حیث أنّ احتمال التکلیف موجود، والعقل یحکم بأنّه منجِّز بقطع النظر عن هذه الأخبار. إذن: لا فرق بین محل الکلام وبین سائر الشبهات بناءً علی مسلک حقّ الطاعه فی أنّ الواقع تنجَّز علی المکلّف بقطع النظر عن هذه الأخبار، فلا معنی لحمل هذه الأخبار علی الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالی، أو الشبهه قبل الفحص وإخراج محل الکلام عنها، وإنّما یصحّ هذا عندما نؤمن بمسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان.

وأمّا من جهه البناء؛ فلأنّا لو تنزّلنا وسلّمنا قاعده قبح العقاب بلا بیان، وبنینا علی ذلک، بالرغم من هذا یمکن أنْ نستفید من هذه الأخبار وجوب الاحتیاط، باعتبار أنّ هذا الکلام هو بیان عرفی مألوف لبیان الحکم المولوی الإلزامی، یعنی بیان الحکم الإلزامی بلسان بیان ترتّب العقاب علی الفعل، أو الترک، ومثله رائج (1) فی مقام بیان الأحکام الواقعیّه، یُبیّن الحکم الواقعی بلسان ترتّب العقاب عل الفعل، فیُستفاد منه الحرمه الواقعیّه، أو یبیّن الوجوب الواقعی بلسان ترتّب العقاب علی الترک، وأیّ فرقٍ بین الأحکام الواقعیّه والأحکام الظاهریّه، کما أنّ الحرمه الواقعیّه یمکن أنْ تُبیّن بلسان ترتّب العقاب علی الفعل، الحرمه الظاهریه أیضاً یمکن أنْ تُبیّن بلسان ترتّب الهلکه والعقاب علی الاقتحام فی الشبهه، یُبین وجوب الاحتیاط بلسان ترتّب الهلکه علی الإقدام علی الفعل، فالتوقّف واجب، والاحتیاط واجب، وهذا لسان عرفی ومتعارف ولیس فیه مشکله، فإذن: یمکن أنْ نستکشف وجوب الاحتیاط من هذا اللّسان، باعتبار أنّ هذا اللّسان لسان أنّ الاقتحام فی الشبهه فیه مظنّه للهلاک، هذا اللّسان لغرض بیان الحکم الظاهری لوجوب الاحتیاط، وهذا لسان متعارف، فلا مشکله فی أنْ نستفید من أخبار التوقّف وجوب الاحتیاط فی محل الکلام.

۱- (۲) بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۹۴.

المشـكله فى هذا الجواب الثانى ----- البنائى ----- هى نفس المشـكله الإثباتيّه التى أشرنا إليها، وهى أنّه ليست المشكله فى أنّه هل يمكن أنْ يُبيّن الحكم الواقعى، أو الحكم الظاهرى بلسان ترتّب العقاب على المخالفه، أو لا يمكن ذلك، المشكله ليست فى هذا حتّى يقال: أىّ ضير فى أنْ يُبيّن وجوب الاحتياط كحكم ظاهرى بلسان أنّ الاقتحام فى الشبهه هو اقتحام فى الهلكه، هذا مُسلّم وليس فيه مشكله، فى الحقيقه المشـكله هى أنّه كيف نجمع بين الأمر بالتوقّف الذى سـلّمنا أنّه أمر إرشادى وبين وجوب الاحتياط المولوى المُستكشّف من التعليل الوارد لتعليل وجوب التوقّف الإرشادى، وقلنا أنّ هـذا الجمع بينهما غير مستساغ وغير مقبول عرفاً، فحمل الروايات على ذلك والاستدلال بها على وجوب الاحتياط بدعوى استكشاف ذلك هو أمر غير مستساغ عرفاً. نعم، يمكن أنْ يكون فى كلام آخر، أنْ يُبيّن بلسانٍ إرشادى(أنا أحذّرك من أنْ تفعل الأمر الفلانى من العقاب الذى يترتّب على الفعل) نستكشف حرمه ذلك الفعل، لكن هـذه الحرمه غير مـذكوره فى نفس الكلام، وإنّما مـذكوره فى كلامٍ آخر، لكن المُدعى فى المقام أنّ هذه حرمه، أو وجوب ظاهرى موجود فى نفس الكلام، وبُيّن بذكر لازمه. هذه هى المشكله الموجوده فى هذا الجواب. هذا بالنسبه إلى المناقشه الثالثه، وممّا تقدّم يظهر أنّ المناقشه الثالثه فى الاستدلال بأخبار التوقّف تامّه.

المناقشه الرابعه: ما ذكره السيّد الشهيد أيضاً(قُدّس سرّه) (۱) وحاصله: أنّ المقابله بين الوقوف والاقتحام فى أخبار التوقّف عند الشبهه(فأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) جُعلت المقابله بين الوقوف وبين الاقتحام. يقول: أنّ المقابله بين الوقوف وبين الاقتحام فى هـذه الروايات لا يُراد بها المقابله بين اجتناب الشبهه وبين ارتكابها حتّى نستفيد من الروايات أنّ الاجتناب واجب، وأنّ الارتكاب منهىٌ عنه، على خلاف أدلّه البراءه، فهى تقول أنّ الارتكاب جائز وليس عليه نهى، والاجتناب ليس واجباً، بينما هـذه الأخبار تقول أنّ الارتكاب منهى عنه، والاجتناب لازم، المقابله بينهما لا يُراد بها ذلك، وإنّما الوقوف له معنىً آخر غير الاجتناب، كما أنّ الاقتحام لـه معنىً آخر غير الارتكاب، والظاهر أنّ المراد بالمقابله هـو المقابله بين التريّث والتمهّل فى موارد الشبهه، وبين الإقدام بلا تروٍ ولا تأمّل، باعتبار أنّ الوقوف لا يعنى الإحجام فقط، وإنّما هو كنايه عن التريّث والتمهّل ودراسه الوضع، والإعراض والإحجام عن الشىء لا يقتضى الوقوف، وإنّما يقتضى ترك الشىء والانصراف عنه، الوقوف يعنى أنّه فى حاله تمهّل وتريّث ودراسه حتّى يتّضح الموقف، كما أنّ الاقتحام هو عباره عن الإقدام بلا تدبّرٍ ولا تروّى عرفاً ولغهً، فلا يُراد به مطلق الإقدام، وإنّما الإقدام من دون تروٍ وتمهّل؛ وعندئذٍ تكون هناك مقابله بين الوقوف بمعنى التريّث والتأمّل ودراسه الموقف وبين الاقتحام الذى يعنى الإقدام من دون ذلك.

ص: ۹۵

۱- (۳) بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۹۱.

إذن: بنـاءً على هـذا، الأخبـار تنهى عن الإقـدام من دون تريّثٍ، لا ـ أنّهـا تنهى عن الإقـدام مطلقـاً، وتـأمر بـالوقوف بمعنى التريّث والتأمّـل ودراسه الموقف. هـذا المضـمون ----- أنّ الإمـام عليه السـلام ينهى عن الإقـدام على الشـبهه بلا تريّث، ويأمر بالتريّث والتروّى ------ إذا حملناه على النهى عن الإقدام بلا مستندٍ ودليلٍ، فقد يُفهم من النهى عن الاقتحام يعنى النهى عن الإقدام بلا مسـتندٍ ولا ـ دليـلٍ، والأمر بالتريّث يعنى أنت تريّث وتأمّل وادرس الموقف إلى أنْ تحصل على مسـتندٍ ودليلٍ يجوّز لك الاقتحام فى الشـبهه، إذا حُملا على ذلك؛ فحينئذٍ هذا المعنى لا يضر الأصولى أصلاً، باعتبار أنّ هذا اللّسان لا يُعارض أدلّه البراءه العقليّه؛ بل الشرعيّه أيضاً التى يستند إليها الأصولى فى إقدامه على الشبهه؛ بل تكون فى الحقيقه أخبار البراءه العقليّه والشرعيّه وارده على هذا اللّسان، ورافعه لموضوعه؛ لأنّ هذه الأخبار تنهى عن الإقدام من دون مسـتندٍ ولا دليلٍ، وأخبار البراءه مسـتند، والبراءه العقليّه أيضاً مستند ودليل يستند إليه الأصولى فى تجويز الإقدام على هذه الشبهه، فتكون رافعه لموضوع هذه الأخبار؛ لأنّها إقدام مستند إلى دليل؛ فحينئـذٍ تكون مقدّمه عليها بالورود، وأمّا إذا لم نحمله على هذ، وحملناه على أنّ القضـيّه حقيقيّه واقعيّه وجدانيّه بمفاد أنّه يـأمر بالتروّى والتمهّل وينهى عن الإقـدام من دون تروٍ وتأمّلٍ؛ فحينئـذٍ تكون أجنبيّه عن محل الكلام؛ وحينئـذٍ لا يُسـتفاد منها وجوب الاحتياط فى محل الكلام.

نكتفى بهـذه المناقشات؛ لأنّ هناك مناقشات أخرى أعرضـنا عن ذكرها، وتبيّن من خلال هذا أنّ الطائفه الأولى التى اسـتدلّ بها الأخبـاريون على وجوب الاحتيـاط، وهى أخبـار التوقّف غير تـامّه، على الأقل لورود المناقشه الثالثه عليها، وهـذه المناقشه الرابعه التى هى تامّه ظاهراً.

ص: ۹۶

وأمّا الطائفه الثانيه من الأخبار التى استدلّ بها الأخباريون على وجوب الاحتياط: فهى الأخبار الآمره بالاحتياط فى موارد معيّنه بحيث يُفهم منها كما يدّعى المستدلّ وجوب الاحتياط فى غير مواردها ممّا يشبه ذلك المورد من حيث كونه شبهه حكميّه بعد الفحص، فكما أوجب الإمام(عليه السلام) الاحتياط فى هذه الروايات فى موردٍ خاصٍّ، هو يوجب أيضاً ------ بعد التعدّى ------ الاحتياط فى سائر الشبهات الحكميّه بعد الفحص، وهذا هو المطلوب للأخباريين. عمده هذه الطائفه روايتان:

الروايه الأولى: صحيحه عبد الرحمن بن الحجّاج المعروفه، قال:(سألت أبا الحسن "عليه السلام" عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحدٍ منهما جزاء ؟ فقال: لا؛ بل عليهما أنْ يجزى كل واحدٍ منهما الصيد، قلت: أنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلک، فلم أدرى ما عليه، فقال "عليه السلام" : إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا). (١)

الاستدلال بالروايه مبنى على أنْ تكون الإشاره فى قوله(عليه السلام):(إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط) إلى نفس واقعه الصيد التى هى شبهه حكميّه بلا- إشكال. وإنْ كانت دائره بين الأقلّ والأكثر، فهو لا يدرى أنّ الواجب عليه جزاء كامل، أو نصف جزاء، لكن كون المورد شبهه حكميّه من نوعٍ معيّن ليس مشكلةً؛ إذ يمكن أنْ نلغى خصوصيّه كونه دائر بين الأقلّ والأكثر، ونستعين على إلغائه بقول الإمام(عليه السلام) (إذا أُصبتم بمثل هذا)، ولم يقل (إذا أُصبتم بهذا)، فجعل موضوع وجوب الاحتياط هو(مثل هذا)، وليس(هذا) أى نفس الواقعه، وهذا يسمح لنا أنْ نلغى واقعه الصيد نفسها، وأنْ نتعدّى إلى كل الشبهات الحكميّه، ونلغى خصوصيّه أنْ تكون الشبهه دائره بين الأقلّ والأكثر، المثليّه بين واقعه الصيد الدائره بين الأقل والأكثر وبين غيرها ممّا أوجب الإمام(عليه السلام) فيه الاحتياط هى عباره عن كونها شبهه حكميّه ؛ لأنّه لم يقل(إذا أُصبتم بهذا) حتّى يقال أنّ واقعه الصيد لها خصوصيّه، أو كونه دائر بين الأقل والأكثر له خصوصيّه، وإنّما قال(إذا أُصبتم بمثل هذا)، فهذا الشىء الذى هو غير واقعه الصيد، وغير دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، الذى هو (مثل هذا)، هذه المثليّه عادةً تكون ------- بحسب ما يُفهم ------- باعتبار أنّ الشبهه شبهه حكميّه.

١- (۴) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ١٣، ص ۴۶، أبواب كفارات الصيد، باب ١٨، ح ۶. و ج ٢٧، ص ١۵۴، أبواب صفات القاضى، باب ١٢، ح ١.

وبعبارةٍ أخرى: القدر الجامع والمشترك بين واقعه الصيد المذكوره وبين مثله، الذى عممّ الإمام(عليه السلام) وجوب الاحتياط إليه، القدر المشترك هو كونها شبهه حكميّه، فيُفهم من ذلك وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميّه.

درس الأصول العمليه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى الطائفه الثانيه التى استُدلّ بها على وجوب الاحتياط فى محل الكلام، قلنا أنّ عمده أخبار هذه الطائفه روايتين معتبرتين سنداً، الروايه الأولى هى صحيحه عبد الرحمن بن الحجّاج التى قرأناها فى الدرس السابق، وبيّنّا كيفيّه الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فى المقام.

لوحظ على الاستدلال بهذه الروايه: بأنّ الإشاره فى قول الإمام(عليه السلام):(إذا أصبتم بمثل هذا) هى لا ـ تخرج عن أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنْ يرجع ذلك إلى واقعه الصيد كما هو مبنى تقريب الاستدلال بهذه الروايه على وجوب الاحتياط.

الاحتمال الثانى: أنْ تكون الإشاره راجعه إلى السؤال الأخير للسائل، بمعنى أنّه قال للإمام(عليه السلام):(أنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك، فلم أدرى ما عليه)، فأجابه الإمام(عليه السلام):(إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا)، يعنى إذا سُئلتم عن حكم مسألهٍ، ولم تعرفوا ما هو حكم تلك المسأله، فعليكم بالاحتياط.

فالاحتمال الأوّل يقول: إذا اصبتم بواقعه الصيد، يعنى بالشبهه الحكميّه، إذا عرضت عليكم شبهه حكميّه يجب عليكم الاحتياط. بينما الاحتمال الثانى يقول: إذا سُئلتم عن حكم مسألهٍ ولم تعرفوا ما هو الحكم، فعليكم بالاحتياط. الاعتراض يريد أنْ يقول على كلا التقديرين لا يصحّ الاستدلال بالروايه فى محل الكلام.

أمّا بالنسبه للاحتمال الأوّل، وهو أنْ تعود الإشاره فى الروايه إلى واقعه الصيد كما ذُكر فى تقريب الاستدلال، يقول المعترض بأنّ غايه ما تدلّ عليه الروايه هو وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص والسؤال مع افتراض إمكانهما، وأمّا وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميّه بعد الفحص والسؤال وعدم العثور على حكم المسأله، فالروايه لا تدلّ عليه، والقرينه على هذا التقييد هو نفس قول الإمام(عليه السلام) فى الروايه:(عليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا)، فالمفروض فى الروايه عدم الفحص، والسؤال فى الشبهه الحكميّه ماذا نعمل هو قبل الفحص؛ ولذا قال الإمام(عليه السلام) احتاط إلى أنْ تفحص وتعلم حكم المسأله، فالروايه تدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميّه، لكن قبل الفحص والسؤال مع التمكّن منهما، وأين هذا من محل الكلام ؟! الذى هو عباره عن الموقف فى الشبهه الحكميّه بعد الفحص واليأس عن العثور على ما يدلّ على حكم تلك المسأله، هذه الروايه لا تدلّ على وجوب الاحتياط فى هذه الحاله، وإنّما تكون دالّه على وجوب الاحتياط قبل الفحص والسؤال، وهذا أمر مسلّم، يسلّمه الجميع، وحتّى الأصوليين يسلّمون وجوب الاحتياط قبل الفحص، وإنّما الكلام فيما بعد الفحص وعدم

العثور على شيء، الروايه ليس فيها دلاله على هذا؛ لأنّها تقول يجب عليكم الاحتياط حتّى تسألوا وتعلموا، وفى محل الكلام افترضنا أنّ السائل فحص وسأل ولم يصل إلى شيء، فإيجاب الاحتياط قبل الفحص والسؤال لا يعنى إيجاب الاحتياط بعد الفحص والسؤال وعدم العثور على دليل.

ص: ۹۸

وأمّا إذا أُريد بالإشاره الاحتمال الثانى بأنْ تكون راجعه إلى السؤال الأخير الذى سأله السائل(أنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك، فلم أدرى ما عليه)، وعلى هذا يقول الاعتراض يكون مفاد الروايه هو الاحتياط فى الفتوى؛ لأنّ الإمام(عليه السلام) أمره بالاحتياط فى الفتوى، حيث قال: (إذا أصبتم بمثل هذا، فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا) بمعنى أنّه فى حاله عدم العلم إذا سُئلت عن حكم مسألهٍ ولم تعلم ما هو حكمها فعليك بالاحتياط فى الفتوى، بمعنى أنّه لا يجوز لك أنْ تُفتى من دون علم، ومن دون مستندٍ، فتكون ظاهره فى حرمه الفتوى من دون علمٍ؛ وحينئذٍ تكون أجنبيّه عن محل الكلام، باعتبار أنّ هذه الروايه دالّه على حرمه الفتوى من دون علمٍ، وهذا أمر مسلّم عند الطرفين، فكل من الأخباريين، والأصوليين يؤمنون بحرمه الفتوى من دون علمٍ، الروايه تقول يحرم الفتوى من دون علم، وقوله (عليه السلام):(عليك بالاحتياط) يعنى توقّف عن الجواب، والجواب فى المقام يُمثّل الفتوى، هو سُئل عن حكم مسألهٍ، وهو لا يعلم ما هو حكمها، فيجيبه الإمام(عليه السلام) عليك بالاحتياط، وأنْ لا تجيب بشيءٍ، فتدلّ على حرمه الفتوى من دون علمٍ، وهذا ليس محل النزاع؛ لأنّه مسّلم بين الطرفين.

يمكن صياغه هذا الإشكال بعبارهٍ أخرى: بناءً على الاحتمال الثانى الذى هو أنْ تكون الإشاره راجعه إلى السؤال الأخير. يمكن أنْ يقال أنّ الروايه أجنبيه عن محل الكلام ببيانٍ آخر، وهو أنْ يقال: أنّ مفاد الروايه كما ذُكر، الاحتياط فى الفتوى فى نفس الواقعه التى سُئل عنها كما هو ظاهر الروايه، يقول أنا سُئلت عن هذه المسأله، وهى أنّ أثنين أصابا صيداً وهما محرمان، فما هو حكمهما ؟ هل عليهما الجزاء معاً، أو على كلٍ منهما الجزاء ؟ هذه الواقعه فيها حكم واقعى، سُئل هذا الشخص عن حكم الواقعه، يقول الإمام(عليه السلام) إذا سُئلت عن حكم واقعهٍ، ولم تعلم ما هو حكمها يجب عليك الاحتياط فى الفتوى فى هذه الواقعه، إذا سُئل عن حكم أكل لحم الأرنب، وهو لا يعلم ما هو حكمه، الروايه تقول يجب عليك الاحتياط، بمعنى أنْ لا تفتى بالحلّيه، ولا تفتى بالحرمه، فى نفس الواقعه التى سُئل عن حكمها تقول الروايه احتاط، ولا يجوز لك أنْ تجيب عن حكمها من دون مستندٍ ودليلٍ. هذا المضمون وحده ليس فيه دلاله على وجوب الاحتياط فى الشبهه التى لا يُعرف ما هو حكمها؛ بل لابدّ أنْ نستفيد ما هو الموقف الشرعى تجاه الشبهه التى لا نعرف حكمها، أنْ نستفيده من دليلٍ آخر غير هذه الروايه، هذه الروايه تقول أنّ نفس الواقعه لا يجوز لك أنْ تفتى بحكمها الواقعى؛ لأنّك لا تعرف ما هو حكمها الواقعى. هذا هو مضمون الروايه، لكن حينما نأتى إلى الواقعه باعتبارها مجهوله الحكم، ما هو موقفنا العملى تجاهها ؟ هل يجب علينا أنْ نحتاط، ولا نُقدِم على ارتكاب الشبهه ؟ أو تجرى البراءه ؟ كلٌ منهما لابدّ أنْ يستند إلى دليلٍ بقطع النظر عن هذه الروايه، مفاد هذه الروايه هو عدم جواز الفتوى فى الحكم الواقعى فى الواقعه المسئول عنها عند عدم العلم بذلك الحكم، لا يجوز لك أنْ تفتى بالحرمه، ولا يجوز لك أنْ تفتى بالحلّيه فى هذا السؤال، لكن مسأله الإقدام، وعدم الإقدام على الشبهه، جواز الإقدام كما يقول الأصوليون، أو عدم جواز الإقدام كما يقول الأخباريون لابد من التماسه من دليلٍ آخر، ولو ادّعى الأخباريون أنّ هناك ما يدلّ على وجوب التوقّف والاحتياط؛ حينئذٍ نقول كان هو الدليل على وجوب الاحتياط لا هذه الروايه، بينما المفروض فى محل الكلام هو الاستدلال على وجوب الاحتياط بهذه الروايه، وهذه الروايه ليس فيها دلاله على وجوب الاحتياط، وإنّما مفادها هو حرمه الفتوى فى الواقعه

المسئول عنها من دون علمٍ، أمّا الموقف العملی تجاه هذه الشبهه، وهذه الواقعه التی لا یُعرف حکمها، فلابدّ أنْ یُلتمس من دلیلٍ آخر، ولو دلّ دلیل علی وجوب الاحتیاط؛ فحینئـذٍ یکون هو الدلیل علی وجوب الاحتیاط، ولیس هذه الصـحیحه؛ لأنّها لیس فیها دلاله علی تحدید الموقف العملی تجاه الواقعه المشکوکه، وإنّما هی ناظره إلی حرمه الإفتاء بالحکم الواقعی فی الواقعه المسئول عنها، وبـذلک تکون أجنبیّه عن محل الکلام علی کلا التقدیرین، سواء کان أسم الإشاره راجعاً إلی واقعه الصـید، أو کان راجعاً إلی السؤال عن حکم مسألهٍ لا یُعرف حکمها، علی الأوّل فیها دلاله حینئـذٍ علی وجوب الاحتیاط فی الشـبهه الحکمیّه، لکن قبل الفحص بقرینه(حتّی تسألوا فتعلموا)، وهـذا غیر محـل الکلام. وعلی الثـانی لیس فیهـا دلالـله علی وجوب الاحتیـاط فی الشـبهه الحکمیّه، وإنّمـا هی نـاظره إلی حرمه الفتوی بـالحکم الواقعی للواقعه من دون علمٍ، لیس لهـا نظر إلی وجوب الاحتیاط کموقفٍ عملی فی الشـبهه والواقعه التی لا یُعلم ما هو حکمها؛ بل هذا لابدّ من أنْ یؤخذ من دلیل آخر؛ وحینئذٍ الأخباری یقول لدیّ أدلّه تدلّ علی وجوب الاحتیاط، والأصولی یقول لدیّ أدلّه تدل علی البراءه، لو سـلّمنا ما یقوله الأخباری، نرجع ونقول بأنّه یکون هو الدلیل علی وجوب الاحتیاط، ولیس هذه الصحیحه.

ص: ٩٩

الروايه الثانيه: موثّقه عبد الله بن وضّاح، يرويها الشيخ الطوسی، بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن سليمان بن داوود، عن عبد الله بن وضاح، قال:(كتبت إلی العبد الصالح "عليه السلام" يتواری القرص، ويُقبل اللّيل، ثمّ يزيد اللّيل ارتفاعاً، وتستتر عنّا الشمس، وترتفع فوق اللّيل حُمره، ويُؤذّن عندنا المؤذنون، أفأصلّی حينئذٍ وأفطر إنْ كنت صائماً، أو انتظر حتّی تذهب الحُمره التی فوق الجبل، فكتب إلی: أری لک أنْ تنتظر حتّی تذهب الحُمره وتأخذ بالحائطه لدينک). (۱) باعتبار أنّ ذيل الروايه جُعل من أدلّه وجوب الاحتياط.

السند تام، الروايه موثّقه، سند الشيخ الطوسی إلی الحسن بن محمد بن سماعه صحيح، والحسن بن محمد بن سماعه ثقه، ومن شيوخ الواقفه، منصوص علی وثاقته، وسليمان بن داوود المنقری منصوص علی وثاقته، وهكذا عبد الله بن وضاح، فالروايه معتبره سنداً، وموثّقه لوجود الحسن بن محمد بن سماعه فيها؛ لأنّه من الواقفه.

يمكن أنْ يُقرّب الاستدلال بالروايه بهذا التقريب: بقوله(عليه السلام) فی جواب الكتاب(أری لک أنْ تنتظر حتّی تذهب الحُمره وتأخذ بالحائطه لدينک) بقطع النظر عن السؤال، بالنتيجه الإمام (عليه السلام) أمره فی الجواب بالانتظار إلی أنّ تذهب هذه الحمره، وعلّله بأنّه(تأخذ بالحائطه لدينک). يُفهم من هذا أنّ الأخذ بالاحتياط، والحائطه للدين هو شیء مطلوب للشارع مطلقاً بقطع النظر عن مورد الروايه كما هو شأن التعليل، حينما يُعلّل شيئاً بشیءٍ، فهذه العلّه لا تختص بذلک الشیء، إنّما هی علّه عامّه، فلو قيل ----- مثلاً ----- لشخصٍ(أدِّ هذا الدين الذی عليک لزيدٍ، لتفرغ ذمّتک)، فأنّه يُفهم منه التعليل، بمعنی أنّ الأمر بأداء الدين عُلّل فی هذا الكلام بتفريغ الذمّه، ويُفهم منه مطلوبيه تفريغ الذمّه، من دون أنْ يختص هذا بخصوص مورد الكلام، وإنّما تفريغ الذمّه أمر مطلوب علی الإطلاق، وبقولٍ مطلقٍ، من دون أنْ يختص بمورد الكلام كما هو شأن العلّه، كأنّه يُدّعی فی المقام هذا(أری لک أنْ تنتظر حتّی تذهب الحمره) هذا أمر بالانتظار، (وتأخذ بالحائطه لدينک) هذا بمثابه التعليل بهذا الأمر، فيُفهَم منه أنّ الأخذ بالحائطه للدين هو أمر مطلوب للشارع، وعُلل به الأمر بالانتظار، فيُفهم منه أنّ الاحتياط فی الدين واجب، وأنّه مطلوب؛ حينئذٍ تكون الروايه من أدلّه وجوب الاحتياط فی موارد الشبهات.

ص: ۱۰۰

۱- (۱) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملی، ج ۴، ص ۱۷۶، أبواب المواقيت، باب ۱۶، ح ۱۴.

ناقشوا فی دلاله هذه الروایه بهذه المناقشه: قالوا بأنّ الحمره الوارده فی الروایه، والمتکرّره ثلاث مرات فیها یوجد فیها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنْ یکون المقصود بالحمره هی الحمره المشرقیّه، ولیس المغربیّه، وهی التی ترتفع فی الأفق عندما یستتر القرص من جهه المغرب، فأنّه عندما یستتر القرص من جهه المغرب ترتفع حمره من الشرق تُسمّی ب---- (الحمره المشرقیّه)، کأنّ السائل فی الروایه یحتمل أنْ یکون لذهاب هذه الحمره دخل فی تحقق الغروب الشرعی ------ کما هو المعروف بین الفقهاء أنّه یعتبر ذهاب الحمره المشرقیه حتّی یتحققّ الغروب الشرعی، ولا یکفی فیه استتار القرص ------ وهو شاکّ فی أنّها دخیله، حتّی ینتظر، والحمره موجوده وبعدُ لم تذهب، فیجب علیه الانتظار، أو أنّها لیست دخیله؛ فحینئذٍ یجوز له أنْ یفطر؛ لأنّ الاستتار متحققّ، وإنْ کانت الحمره باقیه؛ حینئذٍ بناءً علی هذا الکلام تکون الشبهه حکمیّه، لا موضوعیه، ولیس هناک مشکله فی أنّ الحمره باقیه، أو لیست باقیه، وأنّ القرص استتر، أو لم یستتر، ویُفترض أنّه یعلم أنّ القرص استتر، لکنّ الحمره المشرقیه باقیه، فلا یوجد شکّ فی الموضوع، وإنّما شکّ فی اعتبار زوال الحمره المشرقیه فی تحققّ الغروب الشرعی؛ وحینئذٍ تکون شبهه حکمیّه، وعلی هذا الکلام الإمام(علیه السلام) سُئِل عن شبههٍ حکمیّهٍ(ما تقولون فی الحمره المشرقیّه، هل هی دخیله فی تحقق الغروب الشرعی، أو لا ـ؟ وکان المفروض والمناسب أنْ یُجیب الإمام(علیه السلام) عن شبههٍ حکمیّه، بأنْ یزیل الجهل والشکّ عن المکلّف بأنْ یُبیّن له الحکم الواقعی، فإمّا أنْ یقول له لیست معتبره فی تحققّ الغروب الشرعی، ویکفی فیه استتار القرص، أو أنْ یقول له أنّ الحمره معتبره، بینما الذی نلاحظه فی الروایه أنّ الإمام(علیه السلام) لم یُجِب بذلک، وإنّما أمره بالاحتیاط، هذا لیس جواباً عن السؤال، ولا یرفع الجهل، والشبهه؛ بل تبقی الشبهه علی حالها، والأمر بالاحتیاط هو شأن الشخص الغیر العالم بالأحکام الواقعیه، أمّا الإمام(علیه السلام) الذی یعلم بالحکم الواقعی، والسؤال عن الحکم الواقعی، فکان المناسب أنْ یجیب بالحکم الواقعی، بینما الملحوظ أنّ الإمام(علیه السلام) أجابه بالحکم الظاهری حیث أمره بالاحتیاط، وهذا لن یحلّ مشکله السائل.

بناءً على هذا الكلام، قالوا: لا يمكن أنْ نحمل جواب الإمام(عليه السلام) على الجِد، هو لا يريد هذا الجواب جدّاً، ويتعيّن حمله على التقيّه؛ لأنّنا إذا حملناه على الجد، فأنّه يكون غير مناسبٍ لمقام الإمام(عليه السلام)، بمعنى أنّ ما يريده الإمام(عليه السلام) جدّاً هو لزوم الانتظار، وأنّ الغروب لا يتحققّ إلاّ بذهاب الحمره المشرقيّه، لكن هناک مشكله فی بيان هذا الحكم الواقعی، خصوصاً بالكتابه، المشكله هی أنّ العامّه، إمّا قاطبه، أو مشهورهم يذهبون إلی كفايه استتار القرص فی تحقق الغروب، فهذا الرأی ----- اشتراط ذهاب الحمره المشرقيّه فی تحققّ الغروب ----- هو رأی مخالف للعامّه، وفقهاء العامّه، فكأنّ الإمام(عليه السلام) أراد أنْ يتداركک ذلک، وأنْ يتّقی، وهو موضع تقيّه، خصوصاً فی الكتابه، فالإمام(عليه السلام) بيّن الحكم الواقعی، لكن ليس بشكلٍ مباشرٍ، وإنّما بيّنه بلسان(أری لک أنْ تنتظر وتأخذ بالحائطه لدينک)، وهذا بيانٌ جيّدٌ يحققّ هدف الإمام(عليه السلام)، الغايه المطلوبه من كون الحمره المشرقيّه شرط فی تحققّ الغروب سوف تتحققّ، وأنّه أمره بالاحتياط والانتظار. إذن: بالنتيجه هذا السائل سوف لن يفطر قبل ذهاب الحمره المشرقيّه؛ لأنّه أمره بالاحتياط والانتظار، فالغرض يتحققّ من دون أنْ يظهر منه المخالفه للعامّه؛ لأنّهم سوف يقرأون هذا الكلام ويفهمونه على أنّه أمرٌ بالاحتياط لغرض إحراز استتار القرص الذی يكفی فی نظرهم فی تحققّ الغروب، بينما الغرض الواقعی للإمام(عليه السلام) ليس هذا، وإنّما غرضه هو أنّه أمره بالاحتياط حتّی يُحرز ما يعتبر فی تحققّ الغروب وهو زوال الحمره المشرقيّه، لكنّه لم يبيّنه بشكلٍ مباشرٍ، وإنّما بيّنه بلسان الاحتياط.

النتيجه التی ننتهی إليها هی: أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل ----- أنْ يكون المراد بالحمره هی الحمره المشرقيّه ------ حينئذٍ لا يصح الاستدلال بالروايه؛ لأنّ قوله(أری لک أنْ تنتظر وتأخذ بالحائطه لدينک) ليس الغرض منه هو إيجاب الاحتياط بالمعنى الذی نتكلّم عنه، وإنّما هو كنايه عن أنّ زوال الحمره المشرقيّه شرط فی تحققّ الغروب، فلا مجال للاستدلال بها على وجوب الاحتياط فی الشبهات الحكميّه.

درس الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعی

كان الكلام فی الطائفه الثانیه التی استُدلّ بها علی وجوب الاحتیاط فی الشبهات الحكميّه، وبالخصوص الشبهه الحكميّه التحريميّه، وأنتهى الكلام إلى الروايه الثانيه، وهی موثّقه عبد الله بن وضاح، قرأناها فی الدرس السابق وذكرنا كيفيّه الاستدلال بها، وذكرنا المناقشه فی دلالتها، وتتلخّص المناقشه فی أنّه ما هو المقصود بالحمره التی ذُكرت فی الروايه، والتی أمر الإمام(عليه السلام) السائل بأنْ ينتظر حتّى تذهب الحمره، ما هو المقصود بالحمره ؟

هناك احتمالان طُرحا فی الدرس السابق فی الحمره:

الاحتمال الأوّل: أنْ تكون الحمره هی الحمره المشرقيّه، وبناءً على هذا الاحتمال تكون الشبهه شبهه حكميّه؛ لأنّ هذا الشخص يحتمل أنْ يكون ذهاب الحمره المشرقيّه دخيل فی تحققّ الغروب، وبالتالی جواز الإفطار، فهی شبهه حكميّه، أنّ الغروب هل يتوقّف على زوال الحمره المشرقيّه ؟ أو لا يتوقّف؛ بل يكفی فی تحققّ الغروب استتار القرص ؟ فهذه شبهه حكميّه بلا إشكال.

لكنْ قلنا: أنّهم ذكروا أنّه لابدّ من حمل الروايه على التقيّه؛ لأنّ الإمام(عليه السلام) لم يجب هذا السائل عن سؤاله، ولم يرفع جهله، ولم يرفع شكّه، وبالنتيجه لم يعرف أنّ زوال الحمره المشرقيّه دخيلٌ فی تحققّ الغروب، أو لا ؟ لأنّ الإمام(عليه السلام) أجابه بالاحتياط(أرى لك أنْ تنتظر حتّى تذهب الحمره، وتأخذ بالحائطه لدينك)، وهذا لا يُفهم منه ما هو الحكم الواقعی فی الشبهه الحكميه التی يسأل عنها السائل؛ ولذا لابدّ من أنْ لا يكون جواب الإمام(عليه السلام) جواباً جدّيّاً، ولا يحمل على الجد، وإنّما يُحمَل على التقيّه، فكأنّ ما يريده الإمام(عليه السلام) جدّاً فی الواقع هو بيان أنّ زوال الحمره المشرقيّه دخيلٌ فی تحققّ الغروب، لكن هذا يمنع منه مانع، وهو أنّه خلاف الرأی السائد عند العامّه، فالإمام(عليه السلام) لا يستطيع أنْ يُبيّن هذا بشكلٍ صريحٍ، فبيّنه بشكلٍ غير صريحٍ، وغير مباشرٍ، بأنْ أمره بالاحتياط، وهذا يحققّ الغرض من التقيّه، أنّ السامع يتخيّل أنّ انتظار ذهاب الحمره المشرقيّه ليس لأجل أنّ الغروب يتوقّف على ذهابها، وإنّما لأجل تحصيل اليقين بتحققّ استتار القرص، فالإمام(عليه السلام) استخدم أسلوب التقيّه لبيان الحكم الواقعی، ومن هنا لا يصحّ الاستدلال بالروايه؛ لأنّ الأمر بالاحتياط فی الروايه لا يُراد به معناه الحقيقی، يعنی الأمر بالاحتياط فی الشبهه الحكميّه، وإنّما هو ذُكر كطريقٍ لبيان الحكم الواقعی الحقيقی، وهو مقصوده، فيقول له:(أرى لك أنْ تنتظر حتّى تذهب الحمره، وتأخذ بالحائطه لدينك)، وهذا لا يُفهم منه أنّه يجب الاحتياط فی كلّ شبههٍ حكميّهٍ بعد حمله على التقيّه.

ص: ۱۰۳

الاحتمال الثانی: أنْ يكون المقصود بالحمره هو الحمره المغربيّه التی وردت روايات كثيره فی لعن أبی الخطاب، حيث أحدث الخطابيّه بدعاً فی المذهب، ومن جمله البدع التی أحدثوها هی أنّهم كانوا لا يصلّون المغرب، إلاّ بعد زوال الحمره المغربيّه التی تتأخّر بعد استتار القرص بمدّه طويله، هذه من البدع التی نصّت الروايات على أنّها من بِدعهم، ونهت عنها، وأصبح من

المسلّمات أنّ الغروب لا- يتوقّف على ذهاب الحمره المغربيّه، فحتّى لو فرضنا أنّ ظاهر الروايه هو توقّف الغروب على ذهاب الحمره المغربيّه، ولو باعتبار التقيّه، يعنى بلسان بيان الحكم الظاهرى. على كلّ حال لا يمكن الأخذ والعمل بهذه الروايه لو كان مفادها لزوم انتظار ذهاب الحمره المغربيّه، ولو من باب الاحتياط، وبيان الحكم الظاهرى والحكم التقيّتى، هذا أمر مُسلّم الفساد فقهياً، فلا يمكن الالتزام به.

الاحتمال الثالث: الذى يمكن أنْ يُضاف إلى هذين الاحتمالين، والذى تكون الشبهه موضوعيّه بلحاظه، هو أنْ يُقال: أنّ المراد بالحمره ليس هو الحمره المشرقيّه ولا- الحمره المغربيّه، وإنّما المراد بالحمره هو ما يكتنف سقوط القرص، فأنّ القرص عندما يميل إلى السقوط تكتنفه حمره بلونٍ باهت، هذه هى المقصوده بالحمره فى الروايه، فكأنّ السائل يجعل بقاء هذه الحمره موجباً للشكّ فى استتار القرص؛ لأنّ هذه الحمره تكتنف القرص حينما يميل إلى السقوط، وتبقى بعده لمدّه قصيره جدّاً، فهو عندما يرى حمره يشكّ فى أنّه هل استتر القرص، وبقيت هذه الحمره، أو أنّ هذه الحمره هى التى اكتنفت القرص قبل استتاره، فمن هنا يكون بقاء الحمره ورؤيته لها، موجباً للشكّ فى استتار القرص وعدمه. إذن: هو يشكّ فى استتار القرص وعدمه، وهذه شبهه موضوعيّه، ولا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين؛ وحينئذٍ لابدّ من حمل الأمر بالاحتياط فى هذه الروايه على خصوصيّهٍ فى هذه الشبهه الموضوعيّه أوجبت الاحتياط، وهذه الخصوصيّه هى عباره عن أنّ الأصل الجارى فى المقام هو عباره عن استصحاب بقاء الوقت، أو اشتغال الذمّه بالتكليف المعلوم جزماً، والذى يستدعى الفراغ اليقينى، ولا- فراغ يقيناً، إلّا بأنْ يفطر بعد هذه الحمره. هذه خصوصيّه فى نفس هذه الشبهه الموضوعيّه أوجبت الاحتياط، ومن هنا لا يمكن تعميم الأمر بالاحتياط إلى سائر الشبهات الأخرى، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، لا فى الشبهات الحكميّه، ولا فى الشبهات الموضوعيّه الفاقده لهذه الخصوصيّه.

حاصل الجواب هو: أنّ مورد الروايه هو إمّا شبهه حكميّه، أو شبهه موضوعيّه، لا ـ يخلو من أحد الأمرين: إمّا أنْ يكون مورد الروايه شبهه حكميّه بلحاظ الحمره المشرقيّه، أو بلحاظ الحمره المغربيّه، فالسائل لا يعلم أنّ ذهاب الحمره المشرقيّه، أو المغربيّه دخيلٌ فى تحققّ الغروب، أو لا ؟ وهذه شبهه حكميّه. وإمّا أنْ يكون مورد الروايه شبهه موضوعيّه بهذا البيان الأخير. وعلى كلا التقديرين لا يصح الاستدلال بالروايه فى محل الكلام.

أمّا إذا كانت شبهه حكميّه: فلِما قلناه من أنّ الأمر بالاحتياط كجوابٍ على شبههٍ حكميّهٍ لابدّ من حمله على محملٍ غير الجد، وأنّه ليس جواباً جدّياً من قِبل الإمام(عليه السلام)؛ لأنّ وظيفه الإمام(عليه السلام) هى أنْ يُبيّن الحكم، ويرفع جهل السائل، ويرفع الشكّ عنه، ويُبيّن له ما هو الحكم الواقعى، فإمّا أنْ يجيبه بأنّ الحمره دخيله، أو أنّها غير دخيله، أمّا أنْ يأمره بالاحتياط، فهذا ليس جدّياً، وإنّما استدعته التقيّه بالبيان الذى ذكرناه؛ فحينئذٍ لا يكون جوابه إلاّ جواباً على نحو التقيّه؛ وحينئذٍ كيف يمكن الاستدلال بالأمر بالاحتياط الصادر منه من باب التقيّه على وجوب الاحتياط فى سائر الشبهات.

وأمّا إذا كان مورد الروايه هو شبهه موضوعيّه: فلما قلناه من أنّ الاحتياط فى الشبهه الموضوعيّه ليس واجباً حتّى عند الأخباريين، وإنّما أمَرَ بالاحتياط فى هذه الشبهه الموضوعيّه ------ إذا فسّرنا الروايه بذلك ------ باعتبار خصوصيّهٍ فيها، وهى أنّ هناك أصلاً، أو أصولاً تقتضى وجوب الانتظار، والأصل الواضح هو استصحاب بقاء الوقت، فكيف نجوّز له أنْ يفطر حتّى قبل ذهاب الحمره ؟ يعنى مع الشكّ فى استتار القرص، فعلى كلا التقديرين لا يصحّ الاستدلال بهذه الروايه.

الطائفه الثالثه: وهی أهم الطوائف التی استُدلّ بها علی وجوب الاحتیاط فی الشبهه الحکمیّه التحریمیّه، وهی أخبار التثلیث، وعمده هذه الأخبار ثلاث روایات:

الروایه الأولی: روایه جمیل بن صالح، (۱) یرویها الشیخ الصدوق(قُدّس سرّه) فی الفقیه، وفی الخصال، وفی المجالس، ینفرد بروایتها الشیخ الصدوق(قُدّس سرّه)، لکنّه یرویها فی عدّه کتبٍ من کتبه، یرویها فی الفقیه بإسناده عن علی بن مهزیار، عن الحسین بن سعید، (۲) عن الحارث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جمیل بن صالح. هذا السند لا مشکله فیه إلّا من جهه الحارث بن محمد بن النعمان الأحول الذی هو من ذریه مؤمن الطاق، مجهول الحال، لم یرِد نص علی وثاقته.

نعم، هناک محاوله للوحید البهبهانی(قُدّس سرّه) لإثبات إمکان الاعتماد علیه، حیث ذکر فی تعلیقته (۳) أنّه یمکن الاعتماد علیه لکونه صاحب أصلٍ، ولروایه عدّه من اصحابنا لکتابه، منهم الحسن بن محبوب، وغیر ذلک من الأمور التی ذکرها.

فی الخصال أیضاً فیه هذه المشکله، وهکذا فی المجالس؛ لأنّ السند دائماً ینتهی إلی الحارث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جمیل بن صالح، وجمیل ثقه، فالسند فیه هذه المشکله.

الروایه طویله، وهی موجوده فی الفقیه بتمامها، وفی ذیل الروایه یقول:(الأمور ثلاثه: أمر تبیّن لک رشده، فاتبعه، وأمر تبیّن لک غیّه، فاجتنبه، وأمر اختُلف فیه، فردّه إلی الله" عزّ وجل").

الاستدلال بالروایه علی وجوب الاحتیاط فی محل الکلام یتوقّف علی أمور:

۱- (۱) وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۲، أبواب صفات القاضی، باب ۱۲، ح ۲۸.

۲- (۲) فی بعض النسخ (الحسن بن سعید).

۳- (۳) تعلیقه علی منهج المقال، الوحید البهبهانی، ص ۱۱۳.

الأمر الأوّل: أنْ يكون المقصود ببيّن الرشد هو معلوم الحلّيه، وأنْ يُراد ببيّن الغيّ هو معلوم الحرمه، فكأنّ الحديث يقول معلوم الحلّيه يجوز لك أنْ ترتكبه، ومعلوم الحرمه اجتنبه، وأمرٌ اختُلف فيه، فردّه إلى الله(عزّ وجل).

الأمر الثانى: أنْ يُراد من الأمر المختلَف فيه المشكوك والمشتبِه الذى يدور أمره بين الحرمه والحلّيه.

الأمر الثالث: أنْ يُراد من الأمر بردّه إلى الله(عزّ وجل) وجوب الاحتياط.

إذا تمّت هذه الأمور الثلاثه، فالاستدلال بالروايه يكون واضحاً؛ لأنّ الروايه بناءً على تماميه هذه الأمور يكون مفادها هو أنّ الأمور ثلاثه: أمرٌ معلوم الحلّيه لا مانع من ارتكابه، وأمرٌ معلوم الحرمه، فاجتنبه، وأمرٌ مشتبه مردّد بينهما لا يُعلم هل هو حلال، أم حرام، والذى هو محل كلامنا، وهو الشبهه الحكميّه التحريميّه. هذا الأمر المردّد المشتبه، تقول الروايه ردّه إلى الله(عزّ وجل)، وقلنا أنّ الرد إلى الله(عزّ وجل) يُفسّر بوجوب الاحتياط، فتدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميّه التحريميّه، وهذا هو المطلوب.

ولكن يمكن المناقشه فى كل أمرٍ من هذه الأمور الثلاثه التى يتوقّف الاستدلال بالروايه عليها:

أمّا الأمر الأوّل، فقد نوقش فيه، بأنّه من المحتمل، إنْ لم نستظهر ذلک، أنْ لا يُراد ببيّن الرشد هو معلوم الحلّيه، فكيف يمكن تفسير بيّن الرشد بمعلوم الحلّيه ؟ وتفسير بيّن الغى بمعلوم الحرمه ؟ هذا تفسير يحتاج إلى قرينهٍ، فأنّ بيّن الرشد هو الأمر الواضح، فيكون إشاره إلى المستقلات العقليّه، فالتعبير بالرشد والغيّ هو أقرب إلى المستقلات العقليّه منه إلى الحلّيه والحرمه الشرعيّتين الواقعيتين، بيّن الرشد يعنى الأمر الذى يستقلّ العقل بحسنه ورشده، وبيّن الغيّ يعنى ما يستقلّ العقل بقبحه، وكونه غيّاً، فنحملهما على هذا، ولا داعى لحملهما على معلوم الحلّيه، ومعلوم الحرمه، لا أقل من احتمال هذا، ولو باعتبار المناسبه بين الرشد والغيّ، وبين ما يدرک العقل حسنه، وما يدرک العقل قبحه؛ بل لعلّ من الصعب جدّاً إطلاق بَيِّنَ الغيّ على معلوم الحرمه، فالحرمه ليست غيّاً، وإنّما هى تشريع من التشريعات الإلهيّه التى هى عين الصلاح وعين الرشد، ولا فرق بين الحرمه والوجوب، فكلاهما حكم تشريعى الهى، ولا يُعبّر عنه بالغيّ. نعم، فعل الحرام يمكن أنْ يقال أنّ هذا غى، لكن لا يمكن أنْ نقول أنّ بيّن الغيّ يعنى بيّن الحرمه، وكأنّه نجعل الحرمه غيّاً، فإذا كان الشىء معلوم الحرمه يكون بيّن الغيّ، هذا غير صحيح؛ لأنّ الحرمه ليست غيّاً، وليست فساداً، فمن الصعب جدّاً أنْ نفسّر بيّن الرشد، وبيّن الغى بمعلوم الحرمه، ومعلوم الحلّيه، لا أقل من احتمال أنّ المقصود ليس هذا، وإنّما المقصود هو أنّ الأمور التى يدركها عقلک، وتجزم بها جزماً واضحاً، وبإدراک العقل العملى إذا أدركت قبح شىءٍ، وأنّه غيّ اجتنبه، وإذا أدركت حُسن شيءٍ، وأنّ الرشد فيه، فافعله، فالروايه ناظره إلى المستقلات العقليّه، وليست ناظره إلى معلوم الحرمه، وإلى معلوم الحلّيه. (وأمر اختُلِف فيه) لابدّ من تفسيره على ضوء هذا، إذا قلنا بذلک؛ حينئذٍ تُفسّر هذه الأمور بأنّها الأمور التى لا يدرک العقل حُسنها، ولا قُبحها، وليس لدى العقل شىء جازم فى هذا الأمر، فلا يُدرک حُسنه، ولا يُدرک قبحه؛ حينئذٍ فى هذه الحاله يجب أنْ تتلقّى حكم هذا الشىء من الشارع، ولابدّ من ردّه إلى الله(عزّ وجل)، وبهذا تكون الروايه أجنبيه عن محل الكلام، وبناءً على هذا هى فى الحقيقه ناظره إلى الأمور التى تدرک أنّها غيّ، فاجتنبها، والأمور التى تدرک أنّها رشد، فافعلها، والأمور التى تتوقّف، وعقلک ليس لديه إدراک لهذا الأمر، لا غيّه ولا رشده، لا حُسنه ولا قُبحه، هذه الأمور لا يجوز أنْ تعمل بها بالذوق والاستحسان والتخمينات والترجيحات الظنّيه؛ بل لابدّ من ردّها إلى الله(عزّ وجل)، وبهذا تكون الروايه أجنبيّه عن محل الكلام، ولا علاقه لها بالشبهه الحكميّه التحريميّه، وإنّما هى أشبه بعدم جواز الاعتماد على الاستحسانات والأذواق فى

تشخيص الموقف تجاه ما لا يدركه العقل؛ بل لابدّ من أخذ حكمه من الشارع(عزّ وجل)، فتكون من قبيل(أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول) وأمثال هذه الأخبار.

ص: ۱۰۷

قـد يُعترض على هـذه المناقشه: قيل بأنّ هـذه المناقشه غير تامّه، باعتبار أنّ لازم هـذه المناقشه هو أنْ نحمل الروايه على الإرشاد، أنّها تكون فى مقام الإرشاد إلى ما استقلّ به العقل العملى، وهذا خلاف الظهور الأوّلى للخطاب الصادر من الشارع؛ إذ لا إشكال فى أنّ الظهور الأوّلى لكـل خطابٍ يصـدر من الشارع هو أنّه يصـدر منه بما هو شارع. وبعباره أخرى: يصـدر منه بما هو مولى، فحمل الخطاب الشرعى على أنّه إرشاد هو خلاف الظهور الأوّلى، ويحتاج إلى قرينه، فكأنّه يقول: أنّ هذه المناقشه لازمها حمل الروايه على أنّها فى مقام الإرشاد إلى ما استقل به العقل العملى، وهذا خلاف الظهور الأوّلى للخطاب الصادر من الشارع.

أقول: الظـاهر أنّ هـذا الاعتراض غير وارد، وذلك باعتبار أنّه بناءً على المناقشه يكون مفاد الحـديث فى الحقيقه هو حجّيّه حكم العقـل العملى، وأنّ مـا يسـتقل به العقـل حجّه، فـإذا اسـتقل بقبـح شـىءٍ، فعليـك أنْ تجتنبه، كما لو أمرك الشارع باجتنابه، وإذا اسـتقل العقـل بحُسن شـىءٍ، فـافعله كمـا لو أمرك الشارع بفعله، فهى ناظره إلى بيان حجّيّه العقل العملى فى المسـتقلات العقليّه وعـدم حجّيّه الاسـتحسانات والأذواق والعقـول الظنّيّه فى غير المسـتقلات العقليّه. هـذا يكون مفـاد الحـديث بنـاءً على المناقشـه السـابقه، ومن الواضـح بأنّ هـذا المفاد فيه إعمال مولويّهٍ، وليس إرشاداً، فهو يُبيّن أنّ العقل العملى حجّه فى المسـتقلات العقليّه، الظنون والاسـتحسانات ليست حجّه فى غير المسـتقلات العقليّه، وأىّ مولويّهٍ أكثر من إعمالهـا فى هـذا المجال ؟ هناك فرق بين روايهٍ يـأمر الشـارع فيهـا بالعـدل، وينهى عن الظلم، هـذه نقول أنّها إرشاديّه؛ لأنّ الأمر بالعـدل إرشاد إلى حكم العقل واسـتقلاله بحسن العـدل، والنهى عن الظلم وتحريمه، هـذا إرشـاد إلى مـا حكم به العقـل من قُبـح الظلم. وفى مـا نحن فيه ليس هنـاك أمر بالعـدل، ولا نهى عن الظلم حتّى نقول أنّ هـذا خطـاب إرشادى؛ لأنّ العقل يحكم بقبـح الظلم وحسن العـدل، فالروايه بناءً على تمـاميه المنـاقشه، الشـارع يريـد أنْ يؤسـس أنّ العقـل العملى فى المسـتقلات العقليّـه حجّـه، وأنّ العقـل الظنّى غير القطعى، والاسـتحسانات وأمثالها فى غير المسـتقلات العقليه ليست حجّه؛ بل لابـدّ من أخذ حكمها من الشارع، وأىّ مولويهٍ أكثر من هذه المولويه التى أعملها الشارع فى هذا الحديث الشريف ؟

إذن: لا يلزم من هـذه المناقشه حمل الروايه كما قيل على الإرشاد؛ بل فيها إعمال مولويهٍ بشـكل واضحٍ جدّاً، كالأدلّه الدالّه على حجّيّه شيءٍ، أو عدم حجّيّه شيءٍ، هي أوامر مولويّه صدرت منه بما هو مولى، وبما هو مشرّع، فلا يلزم منها ذلك.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كـان الكلام في الروايه الأولى من الطائفه الثالثه وهي روايه جميل بن صالـح، وقـد بيّنا كيفيه الاسـتدلال بها، وذكرنا المناقشه في الاستدلال بها، وكان حاصل المناقشه هو أنّ الروايه أجنبيّه عن محل الكلام، أو لا أقل من احتمال ذلك، باعتبار أنّه من المحتمل أنْ تكون الروايه ناظره إلى المستقلات العقليّه وليس لها علاقه بالحرمه والحلّيّه، باعتبار أنّ الرشد والغيّ يناسبان المستقلات وغير المسـتقلات، مـا يسـتقل العقـل بقبحه، وما يسـتقل العقل بحسـنه، ولا يناسـبان الحرمه الواقعيه والحلّيّه الواقعيه كحكمين شـرعيين واقعيين، فتكون أجنبيّه عن محل الكلام.

بعضـهم حاول أنْ يردّ هـذه المناقشه، الردّ الأوّل تقدّم في الدرس السابق، وبيّنّا أنّه لا يلزم من هذه المناقشه أنْ تُحمل الروايه على أنّها في مقام الإرشاد، وإنّما واضح فيها إعمال المولويه، ولو باعتبار النهي عن الرجوع إلى غير الشارع في غير المستقلات العقليّه، في غير المسـتقلات العقليّه أُمر بـالردّ إلى الله(عزّ وجـل)، وقلنـا أنّ هـذا معناه بناءً على هـذه المناقشه، يعني لا يجوز إعمال الرأي والاسـتحسان والـذوق وتحكيم هذه الأمور في ما لا يدرك العقل حسـنه ولا قبحه؛ بل لابدّ من ردّه إلى الشارع، وهذا فيه إعمال مولويهٍ بلا إشكال.

ص: ١٠٩

الردّ الثاني الذي ذُكر، حاصله: أنّ حمل الروايه على المستقلات العقليّه وغيرها لا ينسجم مع قوله(عليه السلام) في ذيل الروايه(أو أمر اُختلف فيه)؛ إذ لا موضوع للاختلاف في المسـتقلات العقليّه؛ لأنّ العقل العملي إمّا أنْ يُـدرك أنّ هذا الشـيء حسن وعدل، وذاك قبيـح وظلم، أو لا ـ يُـدرك، ولا ـ رابع في البين، في بـاب المسـتقلات العقليّه لا ـ يوجـد أمر اختلف فيه العقـل، فقوله(وأمر اُختلف فيه) لا ـ ينسـجم مع حمـل الروايه على المسـتقلات العقليّه وغيرهـا، بخلاـف ما إذا حملنا الروايه على معناها المتقـدّم وهو الحلّيّه الشـرعيّه، والحرمه الشـرعيّه، ويكون القسم هو أمر اُختلف فيه، هـل هو حلاـل، أو هو حرام ؟ أمّـا أنّه اختلف فيه العقـل أنّه يدرك حسنه، أو لا يدرك حسنه، هذا لا وجه له في باب العقليات.

أقول: الظاهر أنّ هذا الردّ الثاني أيضاً غير واردٍ على المناقشه، وذلك باعتبار أنّ المراد من قوله(عليه السـلام) (أو أمر اُختلف فيه) ليس هو مـا يختلف فيه العقل نفسه حتّى يقال بأنّ العقل إمّا أن يُـدرك حسن الشـيء، أو يـدرك قبحه، أو لا يـدرك، ولا معنى لفرض الاختلاـف في إدراك العقل؛ بل المراد من (أمر اُختلف فيه) بناءً على هـذه المناقشه عـدم إدراك العقل حسن شـيء ولا قبحه، بمعنى أنّ العقل يدرك حسن شـيءٍ فيتّبعه، وأخرى يدرك قبح شـيءٍ، فيجتنبه، وأخرى لا يدرك لا حسـنه ولا قبحه، عُبّر عن هذا بأنّه أمر اُختلِف فيه، يعني ليس واضح المعالم، وليس واضـحاً بنظر العقل، لا هو يدرك حسـنه بشكلٍ جازمٍ، ولا يدرك

قبحه بشكلٍ جازمٍ، وهذا لا بأس به، أنْ نفترض قسماً ثالثاً بهذا المعنى؛ بل هو فى كلامه افترض هذا القسم الثالث؛ لأنّه قال: إمّا أنْ يدرك العقل حُسنه، أو يدرك العقل قبحه، أو لا يدرك حُسنه ولا قُبحه، ولا رابع. نحن نقول أنّ الغرض منه هو هذا القسم الثالث، بمعنى أنّ العقل لا يُدرك حُسن الشيء، ولا قبحه؛ فحينئذٍ فى هذا القسم الثالث عُبّر عنه فى الروايه بمقتضى المناقشه -- --- إذا تمّت ----- بأنّه أمر اختُلف فيه، بمعنى أنّ العقول تختلف فيه، بعضهم يقول هذا شيء حسن، والآخر يقول هذا قبيح، فلا يوجد شيء جزمى بنظر العقل، وإنّما اختلف فيه الناس، فيمكن تفسيره بهذا التفسير؛ وحينئذٍ لا يوجد عندنا اختلاف فى نفس العقل، أنّ العقل يختلف فى الشيء، هذا صحيح، لا مجال لأنْ نقول أنّ العقل يختلف فى إدراك قُبح شيء، أو إدراك حُسنه، وإنّما المقصود بأمرٍ اُختُلف فيه، يعنى لم يدرك العقل حُسنه ولا قُبحه؛ وحينئذٍ لا يرد هذا الإيراد على المناقشه.

ص: ١١٠

الردّ الثالث الذی ذکره:هو أنّه قال: بأنّ نسبه الرشد والغیّ إلی المخاطب فی هذه الشریعه(أمر تبیّن لک رشده)، و(أمر تبیّن لک غیّه)، أنّ ضمیر(لک) یعود إلی مسلمٍ مخاطَبٍ ملتزمٍ بهذه الشریعه، هذه النسبه تدلّ علی أنّ الرشد والغیّ أمران نسبیّان لا مطلقان، نسبه الرشد والغیّ إلی المسلم المخاطب الملتزم بهذه الشریعه تدلّ علی أنّ الرشد والغیّ أمران نسبیان لا مطلقان، وإذا کان المراد من الرشد والغیّ العقل العملی المستقل؛ فحینئذٍ هذا لا ـ یناسب أنْ یکون الرشد والغیّ أمرین نسبیّین؛ لأنّه لا یمکن أنْ یکون الرشد والغی فی باب المستقلات العقلیّه أمرین نسبیّین، یعنی یثبت حُسن شیءٍ فی هذه الشریعه، ولا یثبت فی شریعهٍ أخری، أو یثبتعند هذه الطائفه ولا یثبت عند هذه الطائفه، الحُسن والقُبح فی المستقلات العقلیّه أمران مطلقان، فما یکون حسناً یکون حسناً عند الجمیع، وما یدرک العقل قبحه کالظلم یکون قبیحاً عند الجمیع، لا أنْ یقال أنّ الضمیر(لک) فی قوله(تبیّن لک رشده) لا یناسب حمل الروایه علی المستقلات العقلیّه، وإنّما یناسب الرشد النسبی، والغی النسبی، وفی باب المستقلات العقلیّه الرشد والغی، أی الحسن والقبح أمران مطلقان لا ـ نسبیّان لا یثبتان عند المخاطب فقط دون الباقین، لا یثبتان عند هذه الشریعه دون الشرائع الأخری، وعند هذه الطائفه دون الطائفه الأخری. فإذن: هذا لا یناسب حمل الروایه علی المستقلات العقلیّه.

أقول: هذا أیضاً لیس واضحاً، باعتبار أنّ استفاده أنّ الرشد والغیّ امران نسبیان من قوله(علیه السلام)(تبیّن لک رشده)، أو(تبیّن لک غیّه) هذه الاستفاده غیر ظاهره؛ بل لعلّها غیر صحیحه، باعتبار أنّ المخاطب بهذا الخطاب لا یُلحظ بما هو مسلم، وإنّما یُلحظ بما هو عاقل، الخطاب ----- بحسب المناقشه ----- فی باب المستقلات العقلیّه، فعندما یقال(تبیّن لک) یعنی بما أنت عاقل، لا بما أنت مسلم، صحیح أنّ الخطاب هو(تبیّن لک رشده، أو تبیّن لک غیّه) لکنّ الملحوظ فی هذا المخاطَب هو کونه عاقلاً لا کونه متعبّداً بشریعهٍ معیّنهٍ فی قبال سائر الشرائع، أو کونه منتمیاً إلی طائفهٍ فی قبال سائر الطوائف، وإنّما المقصود به خطابه بما هو إنسان عاقل، أمور ثلاثه: أمر تبیّن لک بما أنت عاقل رشده، فاتّبِعه، وأمر تبیّن لک غیّه، فاجتنبه، کل منهما یدخل فی باب المستقلات العقلیّه التی یدرک العاقل بما هو عاقل أنّها حسنه، أو قبیحه، بیّنه الرشد، أو بیّنه الغیّ، المقصود هذا، من قبیل أنْ تخاطب إنساناً(إذا أدرکت حُسن شیءٍ، فاتّبعه، وإذا أدرکت قُبح شیءٍ، فاجتنبه) المقصود بهذا الخطاب هو أنّک تخاطبه بما هو إنسان عاقل لا بما هو من أصحاب شریعهٍ حتّی یُفهم منها النسبیّه، أنّ الرشد والغیّ أمران نسبیان ثابتان فی هذه الشریعه دون سائر الشرائع، لا ـ یُفهم منها هذا، وإنّما الخطاب یوجّه إلی الإنسان بما هو عاقل، فلا نسبیّه فی البین؛ بل یثبت الإطلاق، وهذا یناسب حمل الروایه علی المستقلات العقلیّه.

الصحیح أنّ هذه الردود علی المناقشه غیر تامّه، أمّا أصل المناقشه للاستدلال، فهی ----- إنصافاً ----- محتمله، یعنی أنْ تکون الروایه ناظره إلی باب المستقلات العقلیّه، وغیر المستقلات العقلیّه، کما أنّه یُحتمَل فی الروایه أنْ تکون ناظره إلی الأمور العقائدیّه فقط، فتقول: هذه المسائل العقائدیّه إذا کانت واضحه الرشد، فاتّبعها، أو واضحه الغیّ، فاجتنبها، أمّا الأمور العقائدیّه المُختلَف فیها، فلا تُحکّم فیها عقلک الناقص، وإنّما أرجع فیها إلی الله(عزّ وجل)، وإلی رسوله(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فیمکن أنْ تکون ناظرةً إلی المسائل العقائدیّه. وعلی کلا التقدیرین، سواء کانت ناظره إلی المستقلات العقلیّه، أو ناظره إلی المسائل الاعتقادیّه، تکون أجنبیّه عن محل الکلام، ولا یصحّ الاستدلال بها علی وجوب الاحتیاط عند الشکّ فی حرمه شیءٍ، أو حلّیته. وأمّا حملها علی محل الکلام فهذا خلاف الظاهر.

هذا کلّه بالنسبه إلی الأمر الأوّل الذی یتوقّف علیه الاستدلال، حیث قلنا أنّ الاستدلال بهذه الروایه یتوقّف علی أمورٍ ثلاثه:

الأمر الأوّل: هو أنْ یکون المقصود ب---(تبیّن لک رشده) هو تبیّن لک حلّیته، والمقصود ب---- (تبیّن لک غیّه) هو تبیّن لک حرمته، فبیّن الرشد یعنی بیّن الحلّیه، وبیّن الغیّ یعنی بیّن الحرمه. وقلنا أنّ هذا الأمر الأوّل خلاف الظاهر، وأنّ المناقشه فیه تامّه.

الأمر الثانی: هو أنْ یُراد من الأمر المُختلَف فیه ----- القسم الثالث فی الروایه ----- الأمر المشکوک المشتبه الدائر بین الحلّیه والحرمه(وأمرٌ اختُلف فیه) یعنی المشتبهات. فتکون الأقسام ثلاثه، معلوم الحلّیه، ومعلوم الحرمه ---- بناءً علی تمامیّه الأمر الأوّل ---- والثالث أمر اختُلف فیه، یعنی أمر مردّد مشکوک لا نعلم أنّه حلال، أو حرام، فیُفسّر(أمر اختُلف فیه) بالأمر المشکوک من حیث الحلّیه والحرمه، حتّی ینطبق علی محل الکلام، حیث أنّ کلامنا هو فی الشکّ فی حرمه شیءٍ، أو إباحته، أی فی الشبهه التحریمیّه. هل یمکن أنْ نستفید من هذه العباره (وأمر اُختلف فیه) یعنی أمرٌ شُکّ فیه ؟ هذا صعب، فإثبات الأمر الثانی مشکل؛ لأنّ القول بأنّ المقصود من(أمر اختُلف فیه) یعنی أمر شُکّ فیه، هو خلاف الظاهر، إلاّ بعنایه، بأنْ نقول: حیث أنّ الشکّ فی حرمه شیءٍ، أو إباحته یوجب الاختلاف عادةً، فعُبّر عن هذا الشیء المشکوک بما هو لازمه، وهو حصول الاختلاف عادةً، فقیل(أمر اختُلف فیه)، یعنی أمر شُکّ فی حلّیته وحرمته، لکن حیث أنّ الشکّ فی ذلک عادةً یکون موجباً للاختلاف، فعُبّر عنه بأمرٍ اختُلف فیه، والمقصود به هو أمر شُکّ فیه.

ص: ۱۱۲

أقول: هـذه العنايه تحتاج إلى قرينهٍ، وبـذل هـذه العنايه ليس أولى من أنْ نقول شـيئاً آخراً يجعل الروايه أجنبيّه عن محل الكلام، وذلـك بأنْ نبقى القسم الثالث ----- أمر اختُلف فيه -----على ظاهره، يعنى هناك اختلاف فيه، أو هناك أقوال فيه، أنْ نبقى هـذا على ظاهره، ونحمل قوله(تبيّن لك رشـده)، أو(تبيّن لك غيّه) على الاتّفاق على الحلّيه، والاتّفاق على الحرمه ------ بعد التنزّل عن مناقشه الأمر الأوّل ------ فتكون الروايه ناظرةً إلى الأمر المتّفق على حرمته، ونفسّر(الأمر الذى تبيّن لك غيّه) بالأمر المتّفق على حرمته على أساس نفس النكته السابقه، وهو أنْ نقول: أنّ الاتّفاق على حرمه شىءٍ يكون موجباً لتبيّن الحرمه، والاتّفاق على حلّيه شىءٍ يكون موجباً لتبيّن الحلّيه، كما أنّنا قلنا هناك بأنّ الشكّ فى حرمه شىءٍ وإباحته يكون موجباً للاختلاف، هنا أيضاً نقول: الاتّفاق على حلّيه شىءٍ يكون موجباً لتبيّن الحلّيه، كما أنّ الاتّفاق على حرمه شىءٍ يكون موجباً لتبيّن الحرمه، فبدل التعبير بالاتّفاق عُبّر فى الروايه بنتيجه الاتّفاق، وهى تبيّن الحلّيه وتبيّن الحرمه، فتكون النتيجه هى أنّ الروايه تقول: أنّ الشىء المتفّق على حلّيته، الذى عُبّر عنه بتبيّن الحلّيه، أو المُتّفق على حرمته، الذى عُبّر عنه بتبيّن حرمته، هـذا اعمـلْ به على أساس ذلك، تبيّن الحلّيه اعملْ به على أنّه حلال، وإذا اتّفق على حرمته، تعامل معه على أساس ذلك؛ لأنّ الاتّفاق والإجماع حُجّه، وامّا الأمر المُختلَف فيه، فنبقيه على ظاهره، فلا يجوز لك أنْ تعمل بقول هـذا، أو بقول هـذا؛ لأنّه أمر مختلَف فيه لابدّ من ردّه إلى الله(عزّ وجل)، وإلى رسوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وبهـذا تكون الروايه أجنبيّةً عن محل الكلام، ولا علاقه لها بالشبهه الحكميّه التحريميّه، وإنّما هى ناظره إلى الاتّفاق والاختلاف فى المسأله الشرعيّه الفرعيّه، الحرمه المتّفق عليها اعملْ بها على أساس الاتفاق على الحرمه، والحلّيه المتّفق عليها أيضاً اعملْ بها على أساس الحلّيه المتّفق عليها، والأمر المختلَف فيه لابدّ من ردّه إلى الله(عزّ وجل)، وإلى رسوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهـذا شىء لا علاقه له بمحل الكلام، فنحن لا نتكلّم عن حجّيه الاتّفاق وعدم حجّيته، وإنّما نتكلّم فى أنّ مكلّفاً يشكّ فى أنّ هـذا الشىء حرام، أم حلال، شبهه حكميّه، هـذا هل يجب عليه الاحتياط، أم لا ؟ بناءً على هـذا التفسير تكون الروايه أجنبيّةً عن محل الكلام، ولا يُستفاد منها وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميّه التحريميّه.

الغرض هو: أنّ حمل (أمر اختُلف فيه) على أنّه شُكّ فيه كما هو مبنى الاستدلال هو خلاف الظاهر، إلاّ بإعمال عنايةٍ، وهى أنّ الاختلاف فى الحرمه والحلّيه عادةً يوجب الشكّ، فعُبّر عن الشكّ فى الحرمه والحلّيه بالاختلاف، فقيل أمر اختُلف فيه، والمقصود هو أمر شُكّ فى حلّيته وحرمته؛ حينئذٍ نقول: أنّ إعمال هذه العنايه ليس أولى من أنْ نُعمِل العنايه فى جانب تبيّن الغىّ وتبيّن الرشد، نفس العنايه، بأنْ نبقى(أمر اختُلف فيه) على ظهوره، يعنى أمر اختلفوا فيه، بعضهم يقول حلال، وبعضهم يقول حرام، و(تبيّن لك غيّه) يعنى أمر اتّفق على حرمته ---- بعد التنزّل والتسليم بالأمر الأوّل ---- يعنى أمر اتّفق على حرمته، أو أمر اتّفق على حلّيته، وعُبّر عن الاتّفاق عن الحرمه والحلّيه بتبيّن الحرمه والحلّيه؛ لأنّ الاتّفاق على الحلّيه عادةً يكون موجباً لتبيّن الحلّيه، كما أنّ الاتّفاق على الحرمه يكون موجباً عادةً لتبيّن الحرمه، فعُبّر عن الاتّفاق على الحلّيه بتبيّن الحلّيه، وعن الاتّفاق على الحرمه بتبيّن الحرمه، فتكون الروايه ناظرةً إلى الإجماع والاتّفاق، أمّا إذا تعدّدت الأقوال فى المسأله، ففى هذه الحاله لا يجوز أنْ تعمل بقول هذا، أو بقول هذا، وإنّما لابدّ من استنباط حكم المسأله من الأدلّه الشرعيّه الوارده عن الشارع، وبهذا تكون الروايه أجنبيّةً عن محل الكلام. على كل حالٍ، حمل(أمر اُختلف فيه) على أنّه أمر شُكّ فيه من حيث الحلّيه والحرمه هو خلاف الظاهر. هذا بالنسبه إلى الأمر الثانى.

وأمّا الأمر الثالث الذى يتوقّف عليه الاستدلال: والذى هو أنّ قوله(فردّه إلى الله) يعنى احتط فيه، يعنى يجب عليك الاحتياط، فهو أيضاً ليس واضحاً بذاك الشكل؛ بل لعلّ قوله(فردّه إلى الله) يعنى خُذ حكمه من الله (عزّ وجل)، فى قِبال أخذ الحكم من أحكام العقول الظنّيه والعقول الناقصه.

إذن: الظاهر أنّ كل الأمور التى يتوقّف عليها الاستدلال بالروايه على وجوب الاحتياط فى محل الكلام ليست تامّه، ومن هنا يظهر عدم صحّه الاستدلال بهذه الروايه.

الروايه الثانيه من الطائفه الثالثه: الروايه المعروفه المرويّه بصيّغ متعدّده، ورواياتها أيضاً متعدّده، وكل رواياتها ضعيفه سنداً حسب الظاهر. صاحب الوسائل(قُدّس سرّه) ينقل هذه الروايه عن، ابن الشيخ الطوسى فى أماليه، الحسن بن محمد بن الحسن الطوسى فى أماليه، عن أبيه، عن على بن احمد بن الحمامى، عن احمد بن محمد القطّان، عن إسماعيل بن أبى كثير، عن على بن إبراهيم، عن السرى بن عامر، عن النعمان بن بشير.

الظاهرأنّ المقصود بالنعمان بن بشير هو الصحابى الأنصارى المعروف، وكان منحرفاً، والسرّ فى كون النعمان بن بشير هو الصحابى المعروف هو أنّ هذه الروايه موجوده فى كتب العامّه، وأيضاً ينسبوها إلى النعمان بن بشير، ولا يوجد غيره من الصحابه من يُسمّى ظاهراً بالنعمان بن بشير غيره.

قال:(سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول:إنّ لكل ملكٍ حمى، وإنّ حما الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أنْ تقع فى وسطه، فدعوا المشتبهات). (١)

الاستدلال بالروايه: الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ----- بناءً على تماميّه الروايه ----- يأمر بترك المشتبِهات، وهو يصرّح بأنّ المشتبِهات بين ذلك، حلال وحرام، هذا حمى الله(عزّ وجل) والمشتبهات بين ذلك، مردّده بين أنْ تكون حلالاً، أو حراماً، وهى الشبهه الحكميّه التحريميّه التى هى محل الكلام، فيُفهم من هذا وجوب ترك الشبهه، والذى يعنى بعبارهٍ أخرى وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميّه التحريميّه .

١- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٦٧، أبواب صفات القاضى، باب ١٢، ح ٤٥.

مضمون هذه الروایه موجود فی کثیرٍ من الروایات:

منهـا: مرسله الصـدوق(قُدّس سرّه) ، لا بأس بقراءتها لأنّ لسانها یختلف، قال الشیخ الصـدوق(قُدّس سرّه) فی الفقیه:(إنّ أمیر المؤمنین(علیه السلام) خطب النـاس، فقال فی کلامٍ ذکره: حلالٌ بیّن، وحرامٌ بیّن، وشبهات بین ذلک، فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم، فهو لما استبان له أترک، والمعاصی حمی الله، فمن یرتع حولها یوشک أنْ یدخلها). (۱) (۲)

ومنهـا: روایه سلام بن المستنیر، وهی روایه طویله عن الإمام الباقر(علیه السلام)، قال:(قال جدّی رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم: أیّها الناس حلالی حلالٌ إلی یوم القیامه، وحرامی حرامٌ إلی یوم القیامه، إلا وقد بیّنهما الله(عزّ وجل) فی الکتاب، وبیّنتها لکم فی سُنّتی وسیرتی، وبینهما شبهات من الشیطان وبِدع بعدی من ترکها صلح له أمر دینه، وصلحت له مروته وعرضه، ومن تلبّس بها وقع فیها واتّبعها، کان کمن رعی غنمه قرب الحمی، ومن رعی ماشیته قرب الحمی نازعته نفسه أنْ یرعاها فی الحمی، إلا وإنّ لکل ملکٍ حمی، إلا وإنّ حمی الله(عزّ وجل) محارمه، فتوقّوا حمی الله ومحارمه.....الحدیث). (۳)

هـذه الروایـات بأجمعهـاغیر تامّه سنداً للإرسال، أو لضـعف الرواه، أو لکونها عامّیّه...الـخ، لکنّ المضـمون متکررّ، خصوصاً فی کتب العـامّه موجود نفس هـذا المضـمون، وإنْ کـانت فی کتب العـامّه هی أیضـاً مرویّه عن النعمـان بن بشـیر، وکون الروایـات المتعـددّه تنتهی إلی راوٍ واحـدٍ یمنع من تحققّ حتّی الاستفاضه بالشـکل المطلوب. روایـات عدیـده بهـذا المضـمون قـد یمکن للإنسان أنْ یفحص أکثر، ویحققّ الاستفاضه بهذا المضمون.،أأ

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۱، أبواب صفات القاضی، باب ۱۲، ح ۲۷.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۴، ص ۷۵.

۳- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحرّ العاملی، ج ۲۷، ص ۱۶۹، أبواب صفات القاضی، باب ۱۲، ح ۵۲.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعی

كـان الكلام فی الروايه الثانيه من روايات التثليث وهی روايه النعمان بن بشـير، وقلنا أنّ مضـمون هـذه الروايه موجود فی رواياتٍ أخری ذكرنا بعضها.

الكلام يقع فی الاستدلال بهـذه الروايـات علی وجوب الاحتيـاط فی محـل الكلام. فی الواقع الاسـتدلال بهـذه الروايه وما كان بمضـمونها علی وجوب الاحتيـاط فی محـل الكلام يواجه مشكله فی الـدلاله، وذلـك لأنّ المسـتفاد من هـذه الروايه وما كان بمضـمونها هو أنّ ارتكـاب الشـبهات يوجب اقـتراب الإنسـان من الوقوع فی الحرام، مفادهـا أنّ مرتكب الشـبهه ----- كما فی بعض الروايات ----- مشـرف علی الوقوع فی المحرّمات. الواضح من خلال التمثيل بالحمی (وراعی الغنم يوشك أنْ يقع فيه)، أو(كـان لما اسـتبان له من الإثم أترك)، وأمثـال هـذه العبـارات، يُفهم منهـا أنّ ارتكـاب الشـبهه يوجب أنْ يقترب الإنسان من المحرمات بحيث يكون مشـرفاً علی الـدخول فی المحرّمات؛ وحينئـذٍ من يسـتدل بهـذه الروايات علی وجوب الاحتياط لابـدّ أنْ يثبت بأنّ الإشـراف علی المحرّمات والاقتراب منها حرام، وأنّه يجب عدم الاقتراب من المحرّمات حتّی يكون بإمكانه أنْ يستدل بهـذه الروايـات علی وجوب اجتنـاب الشـبهه والاحتيـاط فی الشـبهات؛ لأنّ مفـاد هـذه الروايـات هو أنّ ارتكاب الشـبهه يوجب الاقتراب من المحرّمـات، لكن من قـال أنّ الاقتراب من المحرّمـات والإشـراف عليها حرام يجب تركه ؟ إذا ثبت وجوب تركه؛ حينئذٍ يمكن الاسـتدلال بهذه الروايات علی وجوب ترك الشبهه؛ لأنّ ارتكاب الشبهه يوجب الاقتراب من الحرام، والاقتراب من الحرام حرام، لكن من الواضـح أنّ هـذا يتوقّف علی إثبـات أنّ الاقتراب من المحرّمات حرام، وأنّ ترك الاقتراب من المحرّمات واجب. أمّا إذا لم نقل بوجوب ترك الاقتراب من المحرّمات، وقلنا بجواز الاقتراب، ولو علی نحو الكراهه؛ حينئذٍ لا يمكن إثبات وجوب الاحتيـاط وحرمه ارتكاب الشـبهه، وإنّما غايه ما يثبت هو الجواز علی نحو الكراهه، وهـذا ليس هو المقصود للأخباريين، الأخبـاريون يريـدون أنْ يثبتوا حرمه ارتكاب الشـبهه، ووجوب الاجتناب عن الشـبهه، بينما لا يُسـتفاد هـذا المعنی من لسان هـذه الروايات، وإنّما يُستفاد منه أنّ ارتكاب الشبهات يوجب الاقتراب من المحرّمات.

ص: ۱۱۷

يمكن صـياغه هذا المطلب بصياغهٍ أخری: أنّ الروايات واضحه فی أنّها تقول هناك أمور ثلاثه(حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات لا يُعلم حرمتها ولا حلّيتها) والـذی يُفهم من هـذه الروايات(لو أنّ راعياً رعی حول الحمی أوشك أنْ يقع فيها)، أو(فمن ترك ما اشتبه له من الإثم كـان لما اسـتبان له أترك) وأمثال هـذه العبارات، الـذی يُسـتفاد منها هـذا المعنی الـذی قلناه من أنّ ارتكاب الشـبهات ليس فيه محذور ومانع نفسـی، وإنّما محذوره هو أنّه يقرّب الإنسان من المحرّمات بحيث من يرتكب الشـبهات يوشك أنْ يقع فی المحرّمات، باعتبار أنّ جرأه الإنسان علی ارتكاب محتمل الحرمه قد تُجرّئه علی أنْ يرتكب ما استبان له من الإثم كما فی بعض الروايات، ومن هنا يظهر أنّ ملاك النهی عن ارتكاب الشبهه، أو الترغيب فی ترك الشبهه المستفاد من هذه الروايه هو أنّ ارتكـاب الشـبهات يجرّأ الإنسـان علی ارتكـاب مـا يعلم حرمته، إذا ارتكب الشـبهات سـوف يتجرّأ علی ارتكـاب المحرّمـات

المعلومه لـديه. هذا مفاد الروايات، وهذا شـیء آخر غیر ما یریده الأخباریون، ما یریده الأخباریون هو أنّ ارتکاب الشـبهه حرام، یجب الاحتیـاط فی الشـبهات، لیس من بـاب أنّه یُجرّأ الإنسان علی ارتکاب المحرّمات المعلومه لـدیه، هـذا هو ملاک النهی فی هـذه الروایـات، بینما هم یثبتون حرمه الإقـدام، ووجوب الاحتیاط بملاکٍ آخر، وهو ملاک أنّ هـذا فیه احتمال الحرمه الواقعیّه، احتمال أنْ یقع فی الحرام یمنعه من ارتکاب تلک الشـبهه، وإنْ لم یکن الحرام معلوماً لدیه. هذا ملاک آخر غیر ذاک الملاک، هناک فرق بینهما، مرّه نقول له لا ترتکب الشـبهه لأنّه یجرّئک علی ارتکاب المحرّمات المعلومه لدیک، ما تکون حرمته معلومه لدیک، ارتکاب الشـبهات یجرّئک علی ارتکابه(کان لما اسـتبان له من الإثم أترک)، بینما إذا ارتکب الشـبهات لا یکون أترک لما استبان له من الإثم؛ بل یکون أقرب إلی أنْ یرتکب ما استبان له من الإثم. هذا لیس هو المقصود للأخباریین، الأخباریون غیر ناظرین إلی هذا عندما یقولون بوجوب الاحتیاط فی الشـبهات، أو حرمه ارتکاب الشبهات، وإنّما الملاک عندهم هو أنّ ارتکاب الشـبهه یُحتمل فیه الوقوع فی الحرام الواقعی، احتمال أنْ یکون ما یرتکبه حراماً واقعیاً، هـذا یمنع من ارتکاب الشـبهه. هـذا لسان آخر وملاک آخر لا یکاد یستفاد من هـذه الأخبار، مفاد هذه الأخبار هو أنّ ارتکاب الشـبهات یقرّب الإنسان من العصـیان ومن التمرّد علی الله(سـبحانه وتعـالی) وارتکـاب المحرّمـات المعلومه لـدیه، وقلنـا سابقـاً بـأنّ هـذا لاـ یمکن الاسـتدلال به علی حرمه ارتکـاب الشـبهه إلاّـ إذا اثبتنـا أنّ الاـقتراب من المحرّمـات، وأنْ یوشـک علی ارتکـاب الحرام یکون محرّماً، وإلاّ إذا قلنا أنّه غیر محرم، أو افترضـنا أنّه مکروه، فلاـ یثبت حینئـذٍ إلاّـ الجـواز، ولو علی نحو الکراهه، ولاـ یکـاد یثبت به حرمه الارتکـاب ووجوب الاحتیاط، وهذا یُستفاد من کل هذه الأخبار التی قرأناها، وحتّی الأخبار التی لم نقرأها.

الروایه الثالثه والأخیره: مقبوله عمر بن حنظله المعروفه الوارده فی الخبرین المتعارضین. الروایه طویله، السائل یسأل فیها الإمام(علیه السلام) عن الخبرین المتعارضین. الإمام(علیه السلام) فی البدایه ذکر مرّجحات باب التعارض، الأصدقیّه، والأورعیّه.....الخ، وفی الأخیر ذکر الترجیح بالشهره، والمقصود بالشهره علی ما ذکروا واتّفقوا علیه هو الشهره الروائیه، خبران متعارضان لم تتم فیهما مرجّحات باب التعارض ووصلت النوبه إلی الشهره، فیقول له هذا الخبران المتعارضان إذا کان أحدهما مشهوراً شهره روائیّه، وعُبّر عنه فی الروایه ب---(إذا کان مجمعاً علیه من أصحابک) إذا کان مشهوراً، والآخر بطبیعه الحال فی حاله التعارض یکون غیر مشهور، یکون شاذاً ونادراً کما عبّرت الروایه(ودع الشاذ النادر) یعنی الذی لا یکون مشهوراً ولا مجمعاً علیه من اصحابک. الإمام(علیه السلام) أمره بطرح الشاذ النادر، وعللّ الترجیح بالشهره، ولزوم الأخذ بالروایه المشهوره، وترک الخبر الشاذ النادر، بقوله(علیه السلام):(أنّ المجمع علیه لا ریب فیه) وذُکر فی محلّه أنّ المقصود بالمجمع علیه هو المشهور، ولم یقل بعد ذلک أنّ الشاذ النادر ما هو ؟ هل الشاذ النادر هو ممّا لا ریب فی بطلانه ؟ أو هو ممّا فیه الریب ؟ الروایه لم تصرّح بذلک، لکن الذی یُفهم من الروایه، وبقرائن سیأتی ذکرُها أنّ الشاذ النادر هو ممّا فیه الریب، ولیس أنّه ممّا لا ریب فی بطلانه، یعنی معلوم البطلان، وإنّما هو ممّا فیه الریب.

الإمام(علیه السلام) فی هذا المقام ذکر حدیث التثلیث، قال:(یُنظر إلی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک، فیؤخذ به من حکمنا ویُترک الشاذ الذی لیس بمشهورٍ عند أصحابک، فأنّ المجمع علیه لا ریب فیه، وإنّما الأمور ثلاثه، أمر بیّن رشده، فیُتّبع، وأمر بیّن غیّه فیُجتنب، وأمر مشکل یُرَدّ علمه إلی الله ورسوله، قال رسول الله صلّی اللّه علیه وآله وسلّم :حلالٌ بیّن، وحرام بیّن، وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم). (۱) هذا ما ذُکر فی هذه الروایات.

۱- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۶، ص ۳۰۱.

ذکر الشیخ الأنصاری فی الرسائل جمله من القرائن علی أنّ الشاذ النادر هو ممّا فیه الریب، لا أنّه معلوم البطلان، والغرض من الاهتمام بهذا الشیء هو أنْ ندخل الشاذ النادر فی القسم الثالث الذی ذکره الإمام(علیه السلام) وهو الأمر المشکل، وإلّا إذا کان الشاذ النادر ممّا لا ریب فی بطلانه، فسوف یدخل فی القسم الثانی، یعنی فی بیّن الغی الذی حکم الإمام(علیه السلام) بوجوب اجتنابه. نحن نقول لا یُفهم من الروایه أنّ الشاذ النادر هو ممّا لا ریب فی بطلانه حتّی یدخل فی القسم الثانی، وإنّما هو ممّا فیه الریب، فیدخل فی القسم الثالث الذی هو(الأمر المشکل).

القرینه الأولی: أنّ الترجیح بالشهره فی الروایه ذُکر بعد أمورٍ أخری کالترجیح بالأصدقیّه والأعدلیّه، وبعد أنْ استنفذ مرجّحات باب التعارض ذکر أخیراً الترجیح بالشهره. یقول(قدّس سرّه):(والمراد أنّ الشاذ فیه ریب لا أنّ الشهره تجعل الشاذ ممّا لا ریب فی بطلانه، وإلّا لم یکن معنی لتأخیر الترجیح بالشهره عن الترجیح بالأصدقیّه والأعدلیّه، والأورعیّه، ولا لفرض الراوی الشهره فی کلا الخبرین، ولا لتثلیث الأمور، ثمّ الاستشهاد بتثلیث النبی صلّی الله علیه وآله وسلّم) (۱)

إذن: الشهره لا توجب العلم ببطلان ما یعارض الخبر المشهور، وإنّما یکون ما یعارض الخبر المشهور ممّا فیه الریب، وهذا یناسب تقدیم الترجیح بالأصدقیّه والأعدلیّه وغیرها علی الترجیح بالشهره.

القرینه الثانیه: أنّ الراوی بعد أنْ أکمل الإمام(علیه السلام) کلامه افترض الشهره فی کلا الخبرین، بعد أنْ قال الإمام(علیه السلام) رجّح بالشهره، واعمل بالمشهور، ودع الشاذ النادر، قال الراوی فی مقام التفریع: فإذا کان کل منهما مشهوراً، یعنی افترض الشهره فی الخبرین المتعارضین. ومن الواضح أنّ هذا لا ینسجم مع افتراض أنّ الشهره توجب العلم ببطلان ما یقابل المشهور، فکیف تُفرض الشهره فی کلیهما ؟ هذا غیر معقول، أنْ نفترض الشهره فی هذا الحدیث وفی هذا الحدیث معاً مع افتراض تعارضهما، والحال أنّ کون أحد الخبرین مشهوراً یوجب العلم ببطلان الآخر، فیسقط عن الاعتبار، فلا معنی لافتراض الشهره فی کلٍ منهما، هذا لا ینسجم إلّا مع افتراض ما قاله الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) وقالوه کلّهم من أنّ ما یقابل المشهور هو ممّا فیه الریب؛ فحینئذٍ یقال: أنّ هذا یدخل فی القسم الثالث الذی هو عباره عن الأمر المشکل.

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۸۳.

القرينه الثالثه: أنّ الشيخ(قدّس سرّه) قال: أنّه على تقدير أنْ يكون الشاذ وغير المشهور ممّا لا ريب في بطلانه؛ حينئذٍ تكون الأمور اثنين لا ثلاثه؛ لأنّه سوف يكون لدينا أمر بيّن الرشد، وأمر بيّن الغي، وما يقابل المشهور يدخل في بيّن الغي، فتكون الأمور اثنين لا ثلاثه، ولا داعي حينئذٍ لذكر أنّ الأمور ثلاثه في كلام الإمام(عليه السلام)؛ إذ في مورد الروايه ليس لدينا أمور ثلاثه، وإنّما لدينا أمران أمر بيّن الرشد الذي هو المشهور المجمع عليه، وأمر بيّن الغيّ الذي هو الخبر الشاذ النادر إذا كان موجباً للعلم ببطلانه، فيدخل في بيّن الغيّ، فلا داعي لتثليث الأمور في كلام الإمام(عليه السلام)، ولا داعي لاستشهاده بكلام النبي(صلّى اللّه عليه وآله وسلّم) أيضاً الوارد في التثليث، كل هذا لا داعي له؛ لأنّ الأمور تكون اثنين لا ثلاثه، بينما إذا قلنا أنّ الشهره لا توجب العلم بالبطلان؛ فحينئذٍ تكون الأمور ثلاثه، أمر بيّن الرشد، وأمر بيّن الغي، وأمر مشكل؛ وحينئذٍ ينطبق عنوان المشكل على الخبر الشاذ الذي فيه ريب، لا أنّه معلوم البطلان.

الذي يمكن أنْ يقال: بقطع النظر عن أنّ هذه القرائن تامّه، أو لا، أنّ طبيعه القضيّه أيضاً تقتضي أنْ يكون ما يقابل المشهور ما فيه الريب، لا أنّه ممّا لا ريب في بطلانه؛ لأنّ غايه ما تقتضي الشهره هو أنْ يقطع الإنسان نتيجه الشهره، بصدور هذه الروايه المشهوره والمجمع عليها من المعصوم(عليه السلام)، لكن بالرغم من هذا، هذا لا يوجب القطع ببطلان ما يقابلها؛ لأنّ هناك أموراً أخرى غير مسأله الصدور، هناك مسأله جهه الصدور، ومسأله الدلاله، هذه أمور ليست قطعيّه، الشهره توجب القطع بالصدور، لكن هذه الروايه ما هي جهه الدلاله فيها، أو ما هي الدلاله في هذه الروايه ؟ هذا يوجب أنْ لا نقطع ببطلان ما يقابلها، كيف نقطع ببطلانه ؟ والحال أنّه من الممكن أنْ يكون ما يقابلها صحيح وصادر من المعصوم (عليه السلام)، باعتبار أنّ الدلاله في المشهور ليست واضحه، أي أنّ جهه الصدور فيه ليست واضحه، فلا نستطيع بمجرّد أنّ روايه مشهوره، حتّى لو قطعنا بصدورها أنْ نجزم بفساد ما يقابلها؛ بل من الممكن أنْ تكون هذه صادره وهذه صادره، ويُحلّ التعارض عن طريق افتراض التقيّه، أو عن طريق الجمع الدلالي بين الروايتين.

ص: ۱۲۱

إذن: مجرّد الشهره لا يقتضى الجزم ببطلان ما يقابها. نعم، يمكن أنْ نقول فيه ريب، أو ليس حجّه، أو لا يجوز العمل به، كل هذا صحيح، لكن هذا شيء، والجزم بالبطلان والفساد، والجزم بأنّه ممّا لا ريب فى بطلانه، هذا لا تقتضيه طبيعه الشهره، بقطع النظر عن القرائن التى ذكرها الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه).

إلى هنا وصلنا إلى أنّ كل هذا هو محاوله فى مقام الاستدلال بالروايه على إدخال الخبر الشاذ النادر فى القسم الثالث الذى هو الأمر المشكل. إذن: الخبر الشاذ النادر داخل فى الأمر المشكل، وفى الأمر المشكل أُمرَ بردّه كما فى الروايه إلى الله(سبحانه وتعالى)، وإلى الرسول(صلّى اللّه عليه وآله وسلّم)، والمقصود بذلك هو الاحتياط ووجوب الاجتناب.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى الروايه الثالثه من الطائفه الأخيره، وهى مقبوله عمر بن حنظله، بيّنّا كيفيّه الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، وكان حاصله هو: أنّ الروايه قبل الاستشهاد بحديث النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، الروايه تأمر بالاجتناب عن الخبر الشاذ النادر، وتُدخِل الخبر الشاذ النادر فى الأمر المشكِل فى مقابل بيّن الرشد وبيّن الغىّ، وتأمر الروايه باجتنابه، ويُطرح الخبر الشاذ النادر؛ لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وقلنا أنّ المقصود أنّ ما يقابل المجمع عليه ممّا فيه الريب، فيدخل فى القسم الثالث الذى ذكره الإمام(عليه السلام) بكلامه وهو الأمر المشكِل، وحكمه هو الرد إلى الله(عزّ وجلّ) وإلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهو الذى يعنى طرح الخبر الشاذ وعدم الاعتداد به؛ لأنّه هو الشيء الذى أمر الإمام(عليه السلام)قبل التثليث المذكور فى كلامه، أمر بطرح الشاذ النادر، وذكر التثليث فى كلامه قبل أنْ يستشهد بحديث الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، يُفهم من هذا أنّ الخبر الشاذ النادر يدخل فى القسم الثالث، أى فى الأمر المشكل، وأنّ الأمر المشكل يجب اجتنابه.

ص: ١٢٢

إلى هنا هذا ليس دليلاً على وجوب الاجتناب والاحتياط فى الشبهه الحكميّه التحريميّه، خصوصاً أنّ الكلام الوارد فى كلام الإمام(عليه السلام) ليس هو(حلالٌ بيّن، وحرامٌ بيّن، وشبهات)، لم تُذكر الشُبهات فى كلام الإمام(عليه السلام)، وإنّما ذُكر(أمر تبيّن لك رشده، وأمر تبيّن لك غيّه، وأمر مشكل) لكن الاستدلال ليس بالتثليث الوارد فى كلام الإمام(عليه السلام)، وإنّما الاستدلال بالتثليث الذى استشهد به الإمام(عليه السلام) من الحديث النبوى؛ لأنّ الوارد فيه(حلالٌ بيّن، وحرامٌ بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشُبهات وقع فى المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم)، الاستدلال يكون بهذا الشكل: لولا أنّ الحديث فيه دلاله على وجوب الاحتياط فى الشبهات، ووجوب ترك الشبهه، لما صحّ الاستشهاد به على وجوب ترك الأمر المشكل الذى هو مورد الروايه؛ لأنّ الإمام(عليه السلام) يستشهد بالحديث النبوى لإثبات ما يريده، كأنّه يستدلّ على حكمٍ بيّنه بالحديث النبوى، والذى بيّنه الإمام(عليه السلام) فى كلامه هو وجوب طرح الخبر الشاذ النادر، فلابدّ أنْ يكون الاستشهاد بحديث يدلّ على وجوب الطرح والترك ووجوب الاجتناب، فاستشهد الإمام(عليه السلام) بهذا الحديث، فلابدّ أنْ يكون هذا الحديث دالاً على وجوب ترك الشبهات، وطبّقه الإمام(عليه السلام) على الأمر المشكل الذى هو الخبر الشاذ

النـادر، هـذا يجب تركه، فلابـدّ أنّ الحـديث يـدلّ على الوجوب والإلزام بترک الشـبهه، وإلاّ لو لم يكن فی الحـديث دلاله على وجوب ترک الشبهات، لما صحّ الاستشهاد به على وجوب ترک الخبر الشاذ النادر.

إذن: من استشـهاد الإمام(عليه السـلام) بالحديث النبوی نستكشف أنّ هذا الحديث فيه دلاله على وجوب الاحتياط فی الشُبهات، ووجوب الاجتناب عن الشُبهه، وهذا هو المطلوب فی المقام.

ص: ١٢٣

لوحظ على الاستدلال بالروايه الشريفه على وجوب الاحتياط فى محل الكلام: الظاهر أنّ الأمر بالردّ إلى الله(عزّ وجل) فى حديث الإمـام(عليه السـلام)، (وأمر مشـكل يُردّ إلى الله عزّ وجـل) أنّ المقصـود به ليس هو وجوب الـترک والاجتنـاب كمـا هو مـدّعى الأخبـارى، وإنّمـا المقصود به هو عـدم الاعتمـاد عليه، وقوله: يُرد إلى الله(عزّ وجل) كنايه عن أنّ هـذا الشـىء لا يُعتمـد عليه فى استنباط الحكم الشـرعى، وأنّ مورد الروايه كما هو واضـح خبران متعارضان، أحـدهما مشـهور لا ريب فيه، والآخر شاذ نادر فيه ريب، الإمـام(عليه السـلام) يقول أنّ هـذا الشـاذ النـادر يـدخل فى الأـمر المشـكل، وحكم الأـمر المشـكل هو أنّه يُرَد إلى الله(عزّ وجـل)، ومعنى الردّ إلى الله(عزّ وجـل) هو عـدم الاعتماد عليه؛ لأنّه ليس حجّةً حتّى نسـتند إليه فى إثبات الحكم الشـرعى، وإنّما الحجّه هو الخبر المقابـل له الـذى هو مشـهور. هـذا هو المقصود بـالردّ إلى الله(عزّ وجل) ، وفى بعض النسـخ إلى الله(عزّ وجل)، ورسـوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، لاـ الاجتنـاب والـترک كمـا هو مقصود الأخبـارى، حيث أنّه يقول أنّ الحـديث يـدلّ على وجوب ترک الخبر الشاذ، بينما المُـدّعى فى المناقشه هو أننّا لا نفهم هذا من الردّ إلى الله(عزّ وجل)، وإنّما الردّ إلى الله(عزّ وجل) هو كنايه عن عدم الاعتماد على هذا الخبر، والقرينه على ذلک:

أولاًـ: مسأله التطبيق، حيث أنّ الإمام(عليه السـلام) طبّق التثليث الـذى ذكره فى كلامه على الخبرين المتعارضـين الـذى هو مورد الروايـه. إذن: نحـن نتكلّم عـن خـبرين، وعن دليلين وقـع التعـارض بينهمـا، ومن الواضـح أنّ الـدليل يُسـتند إليه لإثبـات الحكم الشـرعى، الإمام(عليه السـلام) يقول له: هذا الدليل يمكن أنْ تسـتند إليه لإثبات حكمٍ شـرعى، لكنّ هذا الشاذ النادر من الدليلين المتعارضـين ليس مورد اعتماد، ولا يمكن الاستناد إليه لإثبات الحكم الشرعى، وهذاً قرينه على أنّ المقصود من الرد إلى الله(عزّ وجل) ليس هو الترک كما يقول الأخبارى، وإنّما المقصود منه هو عدم الاعتماد بقرينه التطبيق على دليلين متعارضين.

ثانياً: قرينه الاتّباع، أمرٌ تبيّن لك رشده، فاتّبعه، أو فمتّبع، نفس الاتّباع يناسب الدليل، وليس مناسباً للحكم الشرعى؛ لأنّ الحديث عن دليلٍ، الدليل الذى تبيّن رشده وصحّته يُتّبع، يعنى يُعتمَد عليه لإثبات الحكم الشرعى، والدليل الذى تبيّن غيّه وفساده يُجتنب، بمعنى لا يُعتمَد عليه لإثبات الحكم الشرعى، هذا شأن الأدلّه. فالمقصود بالرد إلى الله(عزّ وجل)، والرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو عدم الاعتماد عليه، لا ترك الشىء واجتنابه، بمعنى عدم ارتكابه. الذى يُفهَم من الأمر المشكل هو الأمر الذى فيه احتمالان، له وجهان متساويان، فيقول له أنت فى مثل هذه الحاله لا تستطيع أنْ تعتمد على هذا الوجه، ولا على هذا الوجه، وهذا من شأن الأمر المشكل، أنْ يكون فيه احتمالان، وأنْ يكون له وجهان، والمقصود أنّه لا يجوز الاعتماد على أحد الوجهين، فيكون الحديث ناظراً إلى باب الأدلّه، وانّ الأدلّه إنْ كانت ممّا لا ريب فيها، فيمكن أنْ تتّبع، وأنْ يُستنَد إليها لإثبات الحكم الشرعى، وأمّا إنْ كانت الأدلّه ممّا لا ريب فى بطلانها، أو ممّا فيها ريب، فلا يجوز الاعتماد عليها لإثبات الحكم الشرعى. غايه الأمر أنّ هناك فرقاً بينهما، الدليل الذى لا ريب فى فساده وبطلانه، هذا واضح، لكنّ الأمر المردّد نُبّه على أنّ حاله حال الدليل الذى لا ريب فى بطلانه فى عدم إمكان الاعتماد عليه لإثبات الحكم الشرعى، فالروايه ناظره إلى باب الأدلّه لا إلى باب الأحكام.

وأمّا ما استشهد به الإمام(عليه السلام) من التثليث الوارد فى كلام النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فأنّه يختلف، هذا(بيّن رشده، وبيّن غيّه، وأمر مشكل)، بينما ذاك صريح(حلال بيّن، وحرام بيّن، وشُبهات بين ذلك)، هذا الذى استشهد به الإمام(عليه السلام) من كلام النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، الذى يُبطل الاستدلال به على وجوب الاحتياط فى محل الكلام هو أنْ يقال: أنّ مجرّد الاستشهاد بهذا الحديث الشريف ليس فيه دلاله على أنّ المراد من الحديث هو وجوب الاحتياط فى الشبهات، والإلزام بذلك كما هو المقصود للأخباريين؛ بل يمكن أنْ نفترض صحّه الاستشهاد بالحديث النبوى بالرغم من أنّ المورد يجب تركه، ويجب اجتنابه، بالرغم من أنّ حكم الأمر المشكل الذى هو الخبر الشاذ هو الإلزام ----- سواء فُسّر الإلزام، بالترك، أو بعدم جواز الاعتماد عليه واستنباط الحكم الشرعى منه ----- مع ذلك، لا يلزم أنْ نقول أنّ الحديث النبوى أيضاً فيه دلاله على الإلزام بترك الشبهه كما هو مبنى الاستدلال، حيث أنّ مبنى الاستدلال هو أنّ الأمر المشكل حكمه إلزامى، والاستشهاد بالتثليث النبوى لابدّ أنْ يكون دالاً على الإلزام، وإلاّ لو لم يدل على الإلزام لما صحّ الاستشهاد.

المناقشه تقول: مجرّد الاستشهاد ليس فيه دلاله على ذلك؛ لأنّه يمكن أنْ نفترض أنّ الحديث النبوى لا يدلّ على الإلزام؛ بل يدلّ على مطلق الرجحان الجامع بين الاستحباب والوجوب، الأعم من الاستحباب والوجوب، ومع ذلك يصحّ الاستشهاد به فى موردٍ يكون الاجتناب فيه لازماً وواجباً، ويمكن الجمع بينهما بأنْ نقول: أنّ الحديث النبوى الشريف يقول أنّ من ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات، هذا فى مقام الإرشاد إلى أنّ ارتكاب الشبهه يوجب الوقوع فى الحرام على غرار ما تقدّم فى الروايات السابقه. الروايه الشريفه فى مقام الإرشاد إلى أنّ ارتكاب الشبهه يلازم ----- بأىّ شىءٍ فسّرنا هذه الملازمه ----- الوقوع فى الحرام؛ حينئذٍ هذا يمكن تفسيره على غرار ما تقدّم فى تفسير الطائفه الأولى(الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه)؛ فحينئذٍ هذا يعتمد على الهلكه الموجوده فى اقتحام تلك الشبهه، هل هى منجّزه، أو غير منجّزه ؟ إذا كانت منجّزه، فالتحرز عنها يكون لازماً، أمّا إذا لم تكن منجّزه، فالتحرّز عنها لا يكون لازماً، وهذا الحديث حديث إرشادى، إرشاد إلى التحرّز عن الحرام، وعن الهلكه، إذا فسّرنا الحديث بهذا التفسير؛ حينئذٍ يكون الحديث أعم من الوجوب والاستحباب، يعنى يدلّ على مطلق رجحان التحرّز عن الهلكه، هذا يختلف باختلاف الموارد، إذا كانت الهلكه منجّزه بمنجّزٍ سابق؛ حينئذٍ يكون التحرّز عنها لازماً وواجباً كما هو الحال فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، وأمّا إذا كانت هذه الشبهه ليست منجّزه بمنجّزٍ سابق كما فى الشبهات الموضوعيّه، أو الشبهات الحكميّه الوجوبيّه التى اتّفق الجميع على عدم وجوب الاحتياط فيها؛ حينئذٍ يشملها الحديث ويكون التحرّز عنها راجحاً، إذا قلنا بأنّ الحديث ما هو إلاّ إرشاد إلى التحرّز عن الهلكه، والتحرّز عن المحرّمات وأمثال هذه التعبيرات؛ حينئذٍ لا يكون الحديث دالاّ على الإلزام بالتحرّز، والاجتناب، وإنّما يكون دالاً على الرجحان الأعم من الاستحباب والوجوب، لو حملنا الحديث الشريف على مطلق الرجحان هل ينافى هذا الاستشهاد به فى موردٍ يكون التحرّز فيه واجباً ؟ لا ينافيه، عندما يُفترض أنّ التحرّز فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى واجب، هذا الحديث يشمله؛ لأنّه إرشاد إلى التحرّز عن الشبهه، والضرر، والهلكه، فيمكن الاستشهاد به فى هذا المورد الذى يكون التحرّز فيه واجباً. فى محل الكلام سلّمنا أنّ الأمر المشكل يجب التحرّز عنه، لكنّ الاستشهاد بالنبوى الشريف لا يكون دليلاً، أو قرينه على أنّ الحكم فى الحديث النبوى الشريف إلزامى؛ بل هذا ينسجم مع كونه إلزامياً، وينسجم مع كونه بمطلق الرجحان الذى يمكن تطبيقه على ما يكون التحرّز فيه واجباً، كما يمكن تطبيقه على ما يكون التحرّز فيه ليس واجباً؛ بل راجحاً.

إذن: مجرّد استشـهاد الإمـام(عليه السـلام) بالحـديث النبوى ليس دليلاً على أنّ الحـديث النبوى دالٌ على وجوب اجتناب الشـبهه وعلى الإلزام بالاحتياط، بينما الاستدلال كان يبتنى على أنّ مجرّد الاستشهاد بالحديث النبوى لابدّ أنْ يكون مفاد الحديث النبوى إلزامياً حتّى ينطبق على الإلزام بترك الأمر المشكل، وترك الخبر الشاذ. قلنا: مجرّد الاستشهاد ليس فيه دلاله على ذلك.

وأمّا إذا لاحظنا الحـديث النبوى الشـريف بقطع النظر عن الاستشـهاد به، هو حديث فى حدّ نفسه وصل إلينا، يقال فيه(حلالٌ بين، وحرامٌ بيّن، وشـبهات بى ذلـك) هـل فيه دلالـه على وجوب الاحتيـاط فى الشـبهات، أو لا ـ ؟ قـد يقال: أنّ فيه دلاله على وجوب الاحتياط فى الشبهات.

الـذى يمكن أنْ يقـال فى هـذا هـو: من أين تـأتى هـذه الـدلاله على وجوب الاحتيـاط فى الشـبهات ؟ الحـديث ليس فيه(اجتنب الشـبهه)، أو(دع الشـبهه)، وإنّمـا فيه(شـبهات بين ذلـك، فمن اجتنب الشـبهات نجا من المحرّمات، ومن أخـذ بالشـبهات وقع فى المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم). الآن نأتى إلى هاتين الجملتين الّلتين ذكرتا فى الشبهات(شبهات بين ذلك).

أمّا الجمله الأولى: وهى من ترك الشـبهات نجا من المحرمات. هـذا أمر صـحيح فى حـدّ نفسه، والعقل يـدركه، أنّ الذى يترك الشبهات لا يرتكب المحرّمات. هذه الشبهات التى نعلم إجمالاً بأنّ فيها محرّمات واقعيّه، ورد أنّ الذى يتركها ----- كلامنا فى الشـبهات الحكميّه التحريميّه ----- ينجو من المحرّمات، وسوف لا يرتكب حراماً. هذه قضـيّه واقعيّه صـحيحه، لا إشـكال فيها، لكنّ هذا مجرّد إرشاد إلى قضـيّه واقعيّه يدرك العقل صـحّتها وواقعيتها بقطع النظر عن أىّ شـىءٍ آخر. هذه الجمله لا تفيد أكثر من أنّها إرشاد إلى هـذه القضـيّه الحقيقيّه الواقعيّه ولا يُسـتفاد منها الإلزام، إرشاد إلى مطلب عقلى يدركه العقل، أنّ الذى يترك الشبهات ينجو من المحرّمات.

ص: ١٢٧

الکلام فی الجمله الثانیه: ومن أخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات. هذه هی الجمله التی قد يُستدَل بها علی وجوب الاحتیاط، وحرمه اقتحام الشبهه؛ لأنّ الحدیث الشریف یقول أنّ الذی یأخذ بالشبهات، یعنی أنّ الذی یقتحم الشبهه التحریمیّه یقع فی المحرّمات، ولاـ إشکال أنّ الوقوع فی المحرّمات حرام، فیکون ارتکاب الشبهات حرام، یعنی یجب اجتناب الشبهات، فیثبت مقصود الأخباریین. هذه الفقره هی المهمّه، الحدیث الشریف یقول من أخذ بالشبهات حتماً سیقع فی المحرّمات، ولا إشکال أنّ الوقوع فی الحرام أمر لا یریده الشارع، فیکون ارتکاب الشبهات أمراً غیر جائز، وهو معنی وجوب الاحتیاط. هل الفقره تدلّ علی ذلک، أو لا ؟

نقول:أنّ هذه الفقره إذا أخذنا بظاهرها کما هی من دون تأویلٍ، ومن دون حمل، ظاهرها أنّ الذی یرتکب جمیع الشبهات؛ لأنّه یقول(من أخذ بالشبهات)، إذا حملناها علی أنّ المقصود بها جمیع الشبهات، یعنی من أخذ بجمیع الشبهات وقع فی المحرّمات، وهلک من حیث لاـ یعلم، وأساسه أنّنا نعلم علماً إجمالیاً بأنّ هناک محرّمات واقعیّه فی ضمن هذه الشبهات الکثیره، فالذی یرتکب جمیع الشبهات یکون قطعاً قد وقع فی المحرّمات، یعنی أنّ الحدیث فی مقام تحذیر الإنسان من ارتکاب جمیع الشبهات، وأنّه یترتّب علی ذلک أنْ یقع فی المحرّمات. هذا هو الظهور الأوّلی لهذه الفقره، لکن ما علاقه هذا الظهور الأوّلی بمحل الکلام ؟ هل یثبت مقصود الأخباری من وجوب الاحتیاط فی الشبهات ؟ کلا، الأخباری یرید أنْ یقول أنّ ارتکاب شبهه واحده هو حرام، ویرید أنْ یثبت وجوب الاحتیاط فی کل شبهه شبهه، لا أنّه یرید أنْ یقول أنّ ارتکاب جمیع المحرّمات حرام وغیر جائز، محل کلامنا هو ارتکاب الشبهه الواحده، هل یجب فیه الاحتیاط، أو لا ؟ هذا المعنی، بناءً علی أنْ تکون الروایه ناظره إلیه، لا یثبت به مقصود الأخباری.

وبعباره أخرى: أنّ الأخبارى يريد أنْ يقول بأنّ ارتكاب الشبهه غير جائز لاحتمال الوقوع فى الحرام، أين هذا من ارتكاب الشبهات التى يعلم المكلّف بأنّه يقع فيها فى الحرام إذا كان المقصود جميع الشبهات ؟! هذا شيءٌ، وهذا شيءٌ آخر، المبحوث عنه فى المقام هو لزوم ترك الشبهه لاحتمال الوقوع فى الحرام، وليس لزوم ترك جميع الشبهات لأنّه يؤدى إلى العلم بالوقوع فى المحرّمات؛ لأنّ هذا أمرٌ مسلّم، ولا إشكال فيه، وصحيح ولا يناقش فيه أحد، وإنّما الكلام فى ارتكاب الشبهه الواحده التى يُحتمل، أو الشبهات التى لا يوجد فيها احتمال الوقوع فى الحرام.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى الروايه الأخيره، وهى مقبوله عمر بن حنظله، وكان آخر الكلام فى ما استشهد به الإمام(عليه السلام) من حديث التثليث المروى عن النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، حيث قلنا بأنّ الحديث فيه فقرتان:

الفقره الأولى: قلنا أنّها واضحه فى الإرشاد إلى أنّ ترك الشبهات يؤدى إلى النجاه من المحرّمات، وهذا مطلب مسلّم وواضح، لكن ليس فيه دلاله على الإلزام بترك الشبهه.

وأمّا الفقره الثانيه: فيقول فيها(ومن أخذ بالشبهات وقع فى المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم)، قلنا أنّ هذه العباره تارةً نبقيها على ظاهرها الأوّلى، وهو أنّ المقصود هو من أخذ بجميع الشبهات وقع فى المحرّمات، وهذا مطلب صحيح وندركه بقطع النظر عن الروايه، لكنّه لا يثبت المقصود فى محل الكلام؛ لأنّ المقصود فى محل الكلام هو أنّ ارتكاب الشبهه هل هو جائز، أو غير جائز ؟ بملاك احتمال الوقوع فى الحرام، والأخباريون يقولون أنّ هذا الاحتمال لابدّ من الاعتناء به، ويجب الاحتياط لاحتمال الوقوع فى الحرام، بينما الأصوليون يقولون لا يجب الاعتناء بهذا الاحتمال، فلا يجب الاحتياط.

ص: ۱۲۹

إذن: كلامنا فى ارتكاب الشبهه، ولو كانت واحده بملاك احتمال الوقوع فى الحرام. وأين هذا ممّا يُفهم من الروايه من أنّ من يرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرّمات، وهذا لا إشكال فيه، باعتبار العلم الإجمالى بوجود محرّمات واقعيّه فى ضمن جميع الشبهات، فمن يرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرّمات. هذا أمر واضح بلا إشكال. لكن هذا لا يثبت وجوب التجنّب عن الشبهه الواحده التى ليس فيها إلاّ احتمال الوقوع فى الحرام. ومنه يظهر أنّه لابدّ من حمل الشبهات على الجنس، يعنى أنّ المقصود ليس هو جميع الشبهات، وإنّما على الجنس، من أخذ بالشبهه وقع فى المحرّمات؛ وحينئذٍ لابدّ من تفسيرها بتفسيرٍ على غرار ما تقدّم سابقاً فى بعض الروايات من أنّها تُفسّر بأنّ من ارتكب الشبهه وقع فى المحرّمات يعنى شارف على الوقوع فى المحرّمات، لابدّ من ارتكاب تجوّزٍ من هذا القبيل، باعتبار أنّ ارتكاب الشبهه يقرّب الإنسان من المحرّمات، فيكون جريئاً على ارتكاب المحرّمات، فيكون المراد بها هو نفس المراد بالروايات السابقه، وبناءً عليه: أيضاً لا يصحّ الاستدلال بهذه الروايه، لما تقدّم سابقاً فى تلك الروايات من أنّ هذا المعنى لا يثبت وجوب الاحتياط، إلاّ إذا اثبتنا حرمه المشارفه والاقتراب من

المحرّمات، لكنّ هذا أوّل الكلام، فمن قال أنّ الاقتراب من المحرّمات حرام ؟ وأنّ المشارفه على المحرّمات حرام بحرمهٍ شرعيّه حتّى نستنبط من الروايه حرمه الإقدام على الشبهه ووجوب الاحتياط.

هذا تمام الكلام فى أدلّه وجوب الاحتياط العقليّه والنقليّه. وقد تبيّن ممّا تقدّم عدم تماميّه شىء من هذه الأدلّه، لا الدليل العقلى، ولا الدليل النقلى بكل تقريباته المتقدّمه، ومن هنا يظهر أنّه لا داعى للدخول فى بحثٍ مترتّب على افتراض تماميّه أدله الاحتياط، هناك بحث ذُكر، لكنّه مترتّب على افتراض تماميّه أدلّه الاحتياط، وهذا البحث هو عباره عن ما هى النسبه بين أدلّه الاحتياط، وبين أدلّه البراءه ؟ من الواضح أنّ هذا البحث مبنى على افتراض تماميّه أدلّه البراءه، وهذا صحيح، ومبنى أيضاً على افتراض تماميّه أدلّه الاحتياط؛ فحينئذٍ يقع الكلام فى ما هى النسبه بين أدلّه البراءه العقليّه، وأدله الاحتياط ؟ أو بين أدلّه البراءه الشرعيّه من الآيات والروايات وبين أدلّه الاحتياط العقلى والنقلى، فيقع الكلام فى أنّه عندما يتعارضان، بعد فرض تماميّه كلٍ منهما، فأيّهما يُقدّم على الآخر؟ هل تقدّم أدلّه البراءه ؟ أو تقدم أدلّه الاحتياط ؟ هذا بحثٌ لا داعى للدخول فى تفاصيله، باعتبار أنّهم أيضاً انتهوا إلى نتيجه أنّ أدلّه الاحتياط ليست تامّه، فتبقى أدلّه البراءه لا يوجد لها ما يعارضها؛ لذا نستغنى عن هذا البحث. ومن هنا يظهر أنّ ما تمّ من أدلّه البراءه من الكتاب والسُنّه ليس له ما يعارضه؛ لعدم تماميّه شىءٍ من أدله الاحتياط التى استدلّ بها الأخباريون.

إلی هنـا یتمّ الکلاـم عن أصاله البراءه. یبقی الکلام فی تنبیهات البراءه، وتحت هـذا العنوان ذکروا جمله من المباحث، کأنّ هـذه التنبیهات ترتبط بشکلٍ، أو بآخر بالبراءه؛ فلذا ذُکرت هذه التنبیهات فی ذیل البحث عن أصاله البراءه.

التنبیه الأوّل: ما تعرّض إلیه الشیخ الأنصاری(قُدّس سرّه)، (۱) حیث أنّه ذکر أنّ العمـل بـالبراءه وجریانها بعـد الفراغ عن تمامیّه أدلّتهـا مشروط بشرط، وهو أنْ لا یکون هناک أصل موضوعی جارٍ فی موردها، وإلاّ إذا کان هناک أصل موضوعی یجری فی مورد البراءه؛ فحینئذٍ لا تصل النوبه إلی البراءه؛ لأنّ هذا الأصل الموضوعی یکون حاکماً، أو وارداً ------ علی الخلاف ------- علی أصاله البراءه، ومُثّل لـذلک بالمثال المعروف وهو أصاله عـدم التـذکیه عند الشکّ فی حلّیّه حیوان، أو حرمته من جهه الشکّ فی قابلیته للتـذکیه. یقول هنا لا مانع من الرجوع إلی البراءه فی حـدّ نفسه کَشَکٍّ فی الشبهه الحکمیّه التحریمیّه، وقـد قلنا سابقـاً أنّ أدلّه البراءه تـامّه فیهـا، لکن هنـا یوجـد مـا یمنع من إجراء البراءه، وهو هـذا الأصـل الموضوعی الـذی هو أصـاله عـدم التـذکیه، أو استصـحاب عـدم التـذکیه، فأنّ هـذا الاستصـحاب یحرز لنا عـدم التذکیه، وبذلک یکون رافعاً لموضوع البراءه؛ لأنّ موضوع البراءه هو الشکّ فی الحرمه وفی الحلّیّه، واستصـحاب عدم التذکیه تعبّداً یحرز لنا الحرمه، ویحرز لنا عدم التذکیه، یعنی یحرز لنـا ما یترتّب علی عـدم التـذکیه، أی الأثر الشـرعی وهو الحرمه، ومع إحراز الحرمه، ولو تعبّداً یرتفع موضوع أصاله البراءه الذی هو الشکّ فی الحرمه، فلا تصل النوبه إلی البراءه عند وجود أصلٍ موضوعی من هذا القبیل.

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۱۰۹.

الشيخ الأنصارى(قُدّس سرّه)بعد أنْ ذكر هذا كمثالٍ للأصل الموضوعى المانع من إجراء البراءه، دخل فى بحثٍ صغروى ليس له علاقه بأصل الفكره، وإنّما هو بحث صغروى فى أصاله عدم التذكيه، وما هو المقصود بها ؟ وما هى المعانى الموجوده المتصوّره للتذكيه ؟ فى فروع هذه المسأله، وكل ما يرتبط بتنقيح حال هذا الأصل، وهذه أبحاث أخذت منه مأخذاً كبيراً جدّاً وهى فى الحقيقه بحوث صغرويه، ومحلّها أنْ تُبحث فى الفقه، ولكنّها من الاستطرادات التى ذُكرت فى علم الأصول وهى كثيره، كأنّهم لم يجدوا محلاً لبحثها، إلاّ فى هذا المكان، فوجدوا فرصه، فدخلوا فى هذه البحوث المُعمّقه والطويله جدّاً، فدخل فى بحث أصاله عدم التذكيه، وما هى المعانى المتصوّره لأصاله عدم التذكيه ؟ وما هو حكمه بالنسبه إلى الأدلّه الأخرى ؟ ومتى يكون جارياً، ومتى لا يكون جارياً؟ يختلف هذا باختلاف التفسيرات المطروحه للتذكيه.....الخ ممّا لعلّه سنشير إليه ولو على نحو الاختصار. بالنتيجه الفكره فى أصلها هى فكره صحيحه، وليس لها اختصاص بالبراءه؛ بل هذا المطلب جارٍ فى جميع الأدلّه؛ إذ لا إشكال فى أنّ العمل بأىّ دليلٍ يكون مشروطاً بأنْ لا يكون هناك دليل آخر حاكم أو وارد عليه، والعمل بأىّ دليلٍ يكون مشروطاً، ليس فقط بهذا، وإنّما مشروط بأنْ لا يوجد معارض مساوٍ له يكون موجباً لسقوطه عن الحجّيه، وكذا هو مشروط بأنْ لا يكون هناك دليل رافع لموضوعه بالحكومه، أو بالورود، فهذا ليس شيئاً من مختصّات دليل البراءه، وإنّما هو شىء عام، ومسلّم بلا إشكال، وإنّما طُبّق على دليل البراءه لغرض توضيح بعض الأمور، لعلّه لغرض توضيح أصاله عدم التذكيه، فالمطلب صحيح، أنّ إجراء أصاله البراءه يتوقّف على عدم وجود أصلٍ موضوعى يجرى فى موردها.

مدرسه المحقق النائینی(قدّس سرّه) اعترضت علی الشیخ الأنصاری(قُدّس سرّه) (۱) بأنّه ما هو الوجه فی تخصیص الشرط بالأصل الموضوعی الذی یجری فی الموضوع کما هو ظاهر الأصل، المحقق النائینی(قدّس سرّه) یقول لا وجه لهذا التخصیص؛ لأنّ الملاک فی تقدیم هذا الأصل علی البراءه هو الحکومه، الحکومه أیضاً بالتفسیر الذی هو یختاره، المبنیه علی مسلک الطریقیه وجعل العلمیّه والمحرزیّه، فکأنّ الأصل المجعول فیه العلمیّه والطریقیّه والمحرزیّه وبذلک یکون رافعاً لموضوع أصاله البراءه الذی هو الشک تعبّداً. إذن: الملاک فی هذا الشرط هو عدم وجود دلیل حاکم علی البراءه، ومن الواضح أنّ الدلیل الحاکم علی البراءه لا یختصّ بالأصول الموضوعیّه، أی لا یختصّ بخصوص الأصل الجاری فی الموضوع؛ بل یمکن أنْ یجری حتّی إذا کان أصلاً جاریاً فی الحکم فیما إذا کان رافعاً لموضوع البراءه، ورافعاً للشکّ حتّی إذا کان جاریاً فی الحکم لا فی الموضوع؛ إذ أیّ فرقٍ بین الأصل الجاری فی الموضوع، وبین الأصل الجاری فی الحکم إذا کان کل منهما رافعاً للشکّ الذی هو موضوع دلیل البراءه، العمل بأصاله لبراءه وجریانها کما یتوقّف علی عدم وجود أصل موضوعی حاکم علیها کذلک یتوقّف علی عدم وجود أصل حکمی حاکم علیها؛ لأنّ المناط هو الحکومه، ورفع الموضوع، هذا هو الذی یمنع من إجراء البراءه، وهذا لا یُفرّق فیه بین الأصل الموضوعی وبین الأصل الحکمی، وبناءً علی هذا یکون الشرط هو أنْ لا یکون هناک أصل حاکم یجری فی مورد البراءه، سواءً کان أصلاً موضوعیاً، کما فی مثال أصاله عدم التذکیه، أو کان أصلاً حکمیاً، من قبیل استصحاب الحرمه، فی بعض الأحیان قد یجری فی نفس المورد ما کان فی الحاله السابقه کالنجاسه، أو الحرمه، فیکون استصحاب الحرمه حاکماً علی البراءه والإباحه؛ لأنّه یعبّدنا بالحرمه، أو بالنجاسه، وبهذا یکون رافعاً لموضوع البراءه الذی هو الشکّ فی الحرمه، أو الشکّ فی النجاسه، مع أنّه أصل حکمی، أی أنّه أصل یجری فی مرتبه الحکم، لکن لمّا کان حاکماً بنفس الملاک الموجود فی الأصل الموضوعی؛ حینئذٍ لابدّ أنْ نشترط فی جریان البراءه عدم جریانه، کما نشترط فی جریان البراءه عدم جریان الأصل الموضوعی، فلا داعی لتخصیص هذا الشرط بالأصل الموضوعی کما ذکره الشیخ الأنصاری(قُدّس سرّه). هذا الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه).

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۳۸۰.

لكن ما هو مقصود الشيخ الأنصاری(قُدّس سرّه) بالأصل الموضوعی ؟ هل مقصوده خصوص الأصل الموضوعی الجاری فی الموضوع، أو مقصوده بالأصل الموضوعی هو الأصل الذی ینقّح موضوع أصاله البراءه ویرفع الشک ؟ یوجد احتمال أنّ هذا هو مقصود الشیخ الأنصاری(قُدّس سرّه)، فیعمّ الأصل الجاری فی الموضوع، والأصل الجاری فی الحکم؛ لأنّ الأصل الجاری فی الحکم ینقّح الموضوع، ویرفع الشک الذی أُخذ فی موضوع أصاله البراءه.

بعد أنْ ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) هذا المطلب، من الواضح أنّه افترض الحکومه بناءً علی مسلکه، یعنی حکومه الأصل الجاری فی الموضوع، أو الجاری فی الحکم، افترض أنّه حاکم علی أصاله البراءه، لکن افترض أنّ نکته الحکومه هی مسلک الطریقیّه، وجَعْل العلمیّه وإلغاء احتمال الخلاف وأمثاله؛ لأنّ أصاله عدم التذکیه التی هی استصحاب عدم التذکیه، أو استصحاب الحرمه المتیّقنه سابقاً؛ لأنّ المجعول فی الاستصحاب الطریقیه؛ حینئذٍ یکون الاستصحاب حاکماً علی اصاله البراءه؛ لأنّ المجعول فی دلیل الاستصحاب هو الطریقیه، والعلمیّه والمحرزیّه، فیکون رافعاً للشکّ الذی هو موضوع البراءه، فیتقدّم علیه بالحکومه.

لکن یُلاحظ علیه: أنّنا فی بعض الأحیان نقدّم الأصل الجاری فی مورد البراءه، ولو لم یکن ممّا جُعلت فیه المحرزیّه، لم تُجعل فیه المحرزیّه باعتراف المحقق النائینی(قدّس سرّه)، مع ذلک هو یقدّمه علی البراءه، مع أنّه لا وجه لهذا التقدیم إذا کانت نکته الحکومه هی الطریقیّه والعلمیّه؛ لأنّه لم تُجعل فیه المحرزیّه باعتراف المحقق النائینی(قدّس سرّه)، والمثال علی ذلک هو مسأله الماء المشکوک الطهاره، إذا حکمنا علیه بالطهاره استناداً إلی اصاله الطهاره، ولیس استصحاب الطهاره، بأنْ نفترض أنّه لیست له حاله سابقه کما فی توارد الحالتین، فلا نستطیع أنْ نستصحب الطهاره فی توارد الحالتین، فإذن: هو ماءٌ مشکوک الطهاره والنجاسه، حکمنا علیه بالطهاره استناداً إلی اصاله الطهاره، ثمّ هذا الماء الذی حکمنا علیه بالطهاره استناداً إلی اصاله الطهاره غسلنا به ثوباً نجساً، یعنی حالته السابقه هی النجاسه، وشککنا فی بقاء النجاسه وارتفاعها؛ لأنّنا غسلنا الثوب بماءٍ نشکّ فی طهارته ونجاسته، هنا أیّهما الذی یتقدّم ؟ لا إشکال، وبلا خلاف، حتّی عند المحقق النائینی(قدّس سرّه) أنّ أصاله الطهاره تتقدّم علی استصحاب النجاسه فی الثوب؛ لأنّ أصاله الطهاره بمثابه الأصل الموضوعی السببی، بینما استصحاب النجاسه بمثابه الأصل المسببی الحکمی، یعنی أنّ أصاله الطهاره تجری فی مرتبه الموضوع، بینما الاستصحاب یجری فی مرتبه الحکم، فتتقدّم أصاله الطهاره علی استصحاب النجاسه، مع أنّه علی مبنی المحقق النائینی(قدّس سرّه) المفروض أنْ نعکس؛ لأنّ الاستصحاب هو الذی جُعلت فیه المحرزیّه، أمّا أصاله الطهاره، فلم تُجعل فیها المحرزیّه، لا أحد یقول أنّ العلمیّه والطریقیّه مجعوله فی أصاله الطهاره، العلمیه والطریقیه مجعوله فی الإمارات، وفی الاستصحاب علی رأیٍ، وإلاّ حتّی فی الاستصحاب هناک کلام فی أنّ الطریقیه لو تعقّلناها فی الإمارات هل هی مجعوله فی الاستصحاب، أو لا ؟ لو کانت نکته الحکومه وتقدیم الأصل الجاری فی مورد أصاله البراءه هو الطریقیّه، إذن: فی أمثال هذا المثال لابدّ من عدم تقدیم أصاله الطهاره علی استصحاب النجاسه؛ بل لابدّ أنْ نحکم بالعکس؛ بأنْ نقدّم استصحاب نجاسه الثوب علی أصاله الطهاره الجاریه فی الماء؛ لأنّ الاستصحاب یحرز لنا نجاسه الثوب، فنکون قد أحرزنا نجاسه الثوب، فإذن: لا نستطیع أنْ نتمسّک بأصاله الطهاره لإثبات طهاره الثوب؛ لأنّ استصحاب النجاسه أحرز نجاسه الثوب تعبّداً. بینما هو لا یقول بذلک؛ بل الکل لا یقولون بذلک، هذا یکشف عن أنّ نکته التقدیم فی محل کلامنا لیست هی جعل الطریقیّه وجعل العلمیّه، بهذا الدلیل، وإلاّ فی بعض الأحیان نقدّم الأصل الجاری فی الموضوع ولو لم یکن المجعول فیه هو المحرزیّه والطریقیّه والعلمیّه. النکته فی التقدیم لیست هی الطریقیّه، وإنّما النکته فی التقدیم قائمه فی نفس کون هذا الأصل یجری فی رتبه الموضوع، وکون الأصل الآخر یجری فی رتبه الحکم، النکته فی التقدیم هی کون هذا الأصل

سببی، وکون الأصل الآخر مسببی، فی محل کلامنا لماذا نشکّ فی حرمه هذا الحیوان الذی نشکّ فی حرمته وحلّیّته ؟ لأنّنا نشکّ فی التذکیه. إذن: الشکّ فی التذکیه صار سبباً للشکّ فی حرمه الحیوان وحلّیّته، فذاک أصل سببی، وهذا أصل مسببی، نفس کون هذا أصل یجری فی رتبه الموضوع، وهذا أصل یجری فی رتبه الحکم، هذه هی النکته للتقدیم فی نظر العرف، والتی تقتضی تقدیم الأصل الذی یجری فی رتبه الموضوع علی الأصل الذی یجری فی رتبه الحکم، بقطع النظر عن مسأله المحرزیّه وجعل الطریقیّه وأمثالها، وإنّما نفس کون هذا أصلًا سببیّاً یقتضی التقدیم؛ لأنّه فی رتبه السبب یجری وینقّح الموضوع ویرفع الشکّ فی مرتبه المسبب.

ص: ۱۳۴

على كل حال، نكات تقديم الإمارات على الأصول، وتقديم بعض الأصول على بعض، هذه النكات ستبحث مفصّلاً في مباحث الاستصحاب والتعارض، والتعادل والتراجيح، وليس هنا محل بحثها، وإنّما الغرض هو الإشاره إلى هذا الشيء على وجهٍ سريع. فقلنا أنّهم دخلوا بعد إكمال هذا التنبيه في بحث أصاله عدم التذكيه، وما هو المقصود بها ؟ وهل تكون أصاله عدم التذكيه حاكمه ومقدّمه على البراءه وأصاله الحلّيه في جميع الموارد، وبجميع المعاني المطروحه له، أو لابدّ من التفصيل ؟ فدخلوا في هذا البحث، ونحن تبعاً لهم أيضاً ندخل في هذا البحث، لكن بشكلٍ مختصر.

ذكروا أنّ الحيوان الذي زُهقت روحه، يمكن تصوّر الشكّ في حلّيه لحمه وحرمته على أنحاءٍ أربعه، وكلّ هذه الأنحاء تنقسم تارةً إلى شبههٍ حكميّهٍ، وإلى شبههٍ موضوعيّهٍ تاره أخرى، فتكون الصور المتصوّره ثمانيه:

النحو الأوّل: أنْ يكون الشكّ في حلّيه لحمه وحرمته من جهه الشكّ في أنّ هذا الحيوان هل هو محللّ الأكل، أو محرّم الأكل، وليس من جهه التذكيه؛ بل نفترض في هذا النحو أنّنا نحرز التذكيه؛ بل نفترض أكثر من هذا، أنّنا نحرز التذكيه، ونحرز قابليه هذا الحيوان للتذكيه، لكن مع ذلك نشكّ في حرمه لحمه وحلّيته من جهه الشكّ في أنّه من الحيوانات المحلّله الأكل، أو المحرّمه الأكل، هذا ينشأ من أنّنا نعلم بأنّ التذكيه في بعض الأحيان لا تنتج لنا حلّيه الأكل، وإنّما تنتج فقط الطهاره، حتّى في الحيوان القابل لها، أنّ هناك حيوانات قابله للتذكيه إذا ذُكيت، ولكن لا يحل أكل لحمها كما في السباع، وإنّما فقط يكون أثر التذكيه ظاهراً في طهاره جلودها وأمثال ذلك، فهذا حيوانٌ زهقت روحه، ونعلم بوقوع التذكيه عليه، ونعلم بقابليته للتذكيه، لكن لا ندرى أنّ الشارع هل رتّب على تذكيته حلّيه أكل لحمه أيضاً، كما رتّب الطهاره، أو لم يرتّب ذلك ؟ فشككنا في أنّه يحل أكل لحمه، أم لا ؟

وهذا النحو الأوّل تارةً يكون بنحو الشبهه الحكميّه، وتارةً أخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعيّه.

درس الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى استصحاب عدم التذكيه: وقلنا أنّهم ذكروا أربع أنحاء متصوّره للشك فى حلّيه الحيوان وحرمته بعد زهاق روحه، حيوان زهقت روحه، نشكّ فى حلّيته وحرمته، هذا الشكّ فى حليته وحرمته له أربع أنحاء:

النحو الأوّل: تقدّم ذكرها وكان المراد بها هو الشكّ من جهه حرمه الأكل ذاتاً، أنّ هذا الحيوان هل هو محللّ الأكل ذاتاً، أو لا ؟ يعنى نحرز التـذكيه، وقابليه الحيوان للتـذكيه، لكن نشكّ فى أنّ التذكيه هل تؤثر فى حلّيه الأكل، أو لا تؤثر إلاّ فى طهاره جلده فقط ؟ ، هذا النحو من الشكّ قد يكون شبهه حكميّه، وقد يكون شبهه موضوعيّه كما مثّلنا.

النحو الثـانى: أنْ يكون الشـكّ فى حلّيه لحم الحيوان، أو حرمته من جهه الشكّ فى قابليه الحيوان للتـذكيه. فى النحو السابق كنّا نحرز قـابليه الحيوان للتـذكيه فى الجمله، بينمـا هنـا نشـكّ فى أنّه يقبـل التـذكيه أو لا ـ؟ وهـذا الشـكّ ينشأ من أنّ هناك بعض الحيوانـات الغير القـابله للتـذكيه أصـلاً، ويُمثّـل لها بالحشـرات والمسوخات وأمثالها. هنا نشكّ فى أنّ أكل هـذا الحيوان هل هو حلال، أو حرام؛ للشكّ فى أنّه قابل للتـذكيه، او لا ؟ يعنى أنّنا نحرز التـذكيه، لكن نشكّ فى قابليه الحيوان للتذكيه. هذا الشـكّ أيضاً قـد يكون بنحو الشـبهه الحكميّه، كما إذا شـككنا فى أنّ أسد البحر هل هو قابل للتذكيه، أو لا ؟ هذه شـبهه حكميّه يُسـئل عنهـا الشـارع لحَلِّهـا. وقـد يكون بنحو الشـبهه الموضوعيّه، وهو فيما إذا شـككنا فى أنّ هـذا الحيوان المـذكّى هل هو شاه، حتّى يكون قابلًا للتـذكيه، أو أنّه من المسوخات حتّى لا يكون قابلًا للتـذكيه، هذه شـبهه موضوعيه ليس لها علاقه بالشارع، وإنّما هى شبهه موضوعيّه لابدّ من حلّها عن طريق الإمارات التى تحلّ بها الشُبه الموضوعيّه.

ص: ١٣۶

النحو الثالث: أنْ نشكّ فى حرمه الأكل وحلّيته من جهه الشكّ فى طرو ما يمنع من قبوله للتـذكيه، حيث هناك أمور ثبت شـرعاً أنّها إذا طرأت على الحيوان القابل للتذكيه تمنع من قبوله للتذكيه، أى أنّ الحيوان بحسب ذاته قابل للتذكيه، لكن إذا طرأت هذه الموانع، فأنّها تمنع من قبوله للتـذكيه كالجلل، فأنّه يمنع من قابليّه الحيوان للتـذكيه، وهـذا أيضاً قـد يكون بنحو الشـبهه الحكميّه، وقـد يكون بنحو الشـبهه الموضوعيّه، بنحو الشـبهه الحكميّه كما إذا شـككنا فى مانعيه شـىءٍ كالجلل، كما لو لم يكن لدينا دليل على مانعيته، وحدث الجلل، وشككنا فى أنّه هل يمنع من قبول الحيوان للتذكيه، أو لا يمنع، هذه شبهه حكميّه، فأنّ مانعيه الجلل إنّما يحددها الشارع المقدّس. وأخرى تكون الشبهه موضوعيّه، كما إذا شككنا فى حصول الجلل مع العلم بكونه مانعاً.

النحو الرابع: أنْ يكون الشكّ فى الحلّيه والحرمه من جهه الشكّ فى تحققّ جميع ما هو معتبر فى التذكيه خارجاً، كأنْ نشكّ بأنّ مـا هـو معتبر فى التـذكيه هـل هـو متحقـقّ فيـه، أو ليس متحققـاً فيـه. هـذا يمكن تصـوّره بنحـو الشـبهه الحكميّه وبنحـو الشـبهه

الموضوعيّه، بنحو الشبهه الحكميّه كما إذا شككنا ----- مثلًا ----- فى اعتبار التسميه فى التذكيه، ونعلم بأنّ هذا الحيوان لم يُسمَ عليه، بطبيعه الحال هذا الشكّ يوجب الشكّ فى حلّيه أكل لحم هذا الحيوان، أو عدم حليّته، بأنْ كانت التسميه معتبره، فهذا يحرم أكله، وإنْ لم تكن معتبره فهذا يحلّ أكله. هذه الشبهه حكميّه؛ لأنّ الشكّ هو فى اعتبار التسميه فى التذكيه وعدم اعتبارها، وهذا شىء يُراجَع فيه الشارع. وأخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعيّه، كما إذا شككنا فى تحقق التسميه مع العلم باعتبارها شرعاً، يعنى نعلم باعتبار التسميه شرعاً، لكنّنا نشكّ فى تحققّها خارجاً.

ص: ۱۳۷

هذه هی الأنحاء الأربعه المذکوره فی کلامهم والتی بحثوا فی ضـمنها أصاله استصـحاب عدم التذکیه، أو ما یُسـمّی بأصاله عدم التذکیه.

أمّا النحو الأوّل: فمن الواضـح أنّه خارج عن محل الکلام الـذی هو استصـحاب عـدم التـذکیه، بطبیعه الحال أنّ استصـحاب عدم التـذکیه إنّمـا نتکلّم عن جریـانه وعـدمه حینمـا تکـون التـذکیه أمراً مشـکوکاً، أو علی الأقـل قـابلیه الحیـوان للتـذکیه تکون أمراً مشـکوکاً، بینما فی النحو الأوّل افترضنا انّ التذکیه لیست مشکوکه، ولا قابلیه الحیوان للتذکیه مشکوکه، وإنّما المشکوک هو أنّ الشارع هل حکم بحلّیه أکل لحم هـذا الحیوان بعد تذکیته کما هو الحال فی الشاه والبقره والجمل، أو لم یحکم بحلیّه أکل لحم هـذا الحیوان بعـد تذکیته کما هو الحال فی السـباع، فالتذکیه معلومه، وقابلیه الحیوان للتذکیه فی الجمله، ولو لإثبات الطهاره أمر معلوم، وإنّما الشک فی تأثیر التـذکیه فی حلّیه اللّحم وعـدم تأثیرها، فلا معنی للکلام عن أنّه هل تجری أصاله عـدم التـذکیه؛ إذ لیس لدینا شکّ فی التذکیه حتّی نجری أصاله عدم التذکیه، لکن ذکرو هذا الفرع الأوّل استطراداً، وهو أننّا نشکّ فی حیوانٍ أنّه محرّم الأکـل، أو محلـل الأکـل، فـإذا کـان محلل الأکل، فهـذا یعنی أنّ التـذکیه مؤثره فی حلّیه لحمه، کما هی مؤثره فی طهاره جلـده، أمّا إذا کان محرّم الأکل، فهذا یعنی أنّ التذکیه لیست مؤثره شـرعاً فی حلّیه أکل لحمه، وهذا أیضاً قلنا أنّه یمکن تصوّره بنحو الشـبهه الحکمیّه، وبنحو الشـبهه الموضوعیّه، بنحو الشـبهه الحکمیّه بأنْ لا نعلم أنّ تـذکیه هذا الحیوان هل هی موجبه لحلّیه أکـل لحمه، أو لا ـ ؟ هـل حکم الشـارع بأنّ التـذکیه مؤثره فی حلیه الأکل، أو لا، فقط التـذکیه مؤثره فی طهارته، هـذا شکٌّ فی الحکم الشـرعی، یعنی شـبهه حکمیّه. وأخری تکون الشبهه موضوعیّه، بأنْ لا نعلم أنّ هذا الحیوان هل هو شاه، أو هو من السباع، فـإذا کـان هـذا الحیوان شـاه، فـأنّه یحـلّ أکله؛ لأننّـا نعلم أنّ الشـارع جعل التـذکیه فی الشاه موجبه لحلیه الأکل. أمّا إذا کان من السـباع، فلا یحلّ أکله؛ لأننّا نعلم أنّ الشارع لم یجعل التـذکیه فی السـباع موجبه لحلیّه الأکل. فی هـذا النحو الأوّل ذکروا أنّه إذا کانت الشـبهه الحکمیّه کما مثّلنا؛ حینئـذٍ لابـدّ أنْ نفتّش عن عامّ فوقانی یـدلّ علی حلّیه الأکل، أو علی حرمته، قـد نعثر علی عامّ فوقانی یـدلّ علی حلّیه کل حیوان إلاّ أمور معیّنه اسـتثناها الشارع، وقد نعثر ----- مثلاً ----- علی عامّ فوقانی یدلّ علی حرمه کل حیوانٍ إلاّ ما استُثنی، إذا عثرنا علی هکذا عمومات فوقانیه، فبلا إشـکال یتعیّن حینئذٍ الرجوع إلیها؛ لأنّ الشبهه شبهه حکمیّه، فنسأل عنها الشارع، فإذا کان لدینا دلیل یقول أنّ کل حیوان هو محلل الأکل إلاّ ما استُثنی، فنتمسّک بهذا الدلیل فی هذه الشبهه الحکمیّه؛ لأنّ هذا لیس تمسّـکاً بالعام فی الشـبهه المصداقیه کما سـیأتی فی الشبهه الموضوعیّه؛ لأننّا نحرز عدم انطباق ما استُثنی علی هذا الحیوان، فهو لیس داخلاً فی المستثنی قطعاً، فنتمسّک بهذا العام لإثبات حلّیه أکل لحمه، لکنّ الکلام فی أنّه هل یوجد هکـذا عـامّ فوقانی یمکن الرجوع إلیه واسـتنطاقه لمعرفه حکم هـذا الحیوان الـذی نشکّ فی أنّه حلال الأکل، أو لا ؟ إذا وجـد، یتعیّن التمسّک به ولا تصل النوبه إلی الأصول العملیّه.

قـد يقـال: أنّ هنـاک مـا يُسـتفاد منه هـذا العموم، وهو قوله تعـالى (قل لا أجـد فى ما أوحى ألىّ محرّم على طاعمٍ يطعمه إلاّ أنْ يكون ميته أو دماً مسـفوحاً أو لحم خنزير). (۱) فيُسـتفاد من هذه الآيه الشريفه أنّ كلّ حيوانٍ ما عدا ما استُثنى الغير المنطبق على محل الشكّ ----- بحسب الفرض ----- يكون حلالاً.

لكن هناک تأمّل فى إمكان التمسّک بالآيه ودلاله الآيه على هذا العموم حتّى بالنسبه إلى مورد الشكّ بالنظر إلى ما ثبت عندهم من أنّ الأحكام بُيّنت بشـكلٍ تـدريجى، فبالنظر إلى تدريجيّه بيان الأحكام الشـرعيه يمكن أنْ يقال أنّ الآيه ليست ناظره إلى كلّ المحرّمات وفى جميع الأزمنه، وإنّما هى ناظره إلى المحرّمات فى زمان نزولها، وكأنّ الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسلّم) عُلِّم أنْ يقول أنّى لاـ أجـد فى هـذه المحرّمـات التى وصـلت إلىّ فى زمـان نزول الآـيه محرّماً على طاعمٍ يطعمه إلاّ أنْ يكون ميته أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير.....الخ. فلا يكون فيها عموم أو إطلاق يشمل كلّ الأزمنه، هو ليس ناظراً إلى جميع المحرّمات وفى جميع الأزمنه، وإنّما ناظر إلى المحرمات التى كانت موجوده ونازله على النبى(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) عنـد نزول الآيه الشـريفه فى أوّل الشـريعه، لكن لاـ يوجـد فيها عموم بعـدم وجود محرّم إلاّ هـذه الأمور حتّى بلحاظ الأزمنه الآتيه؛ لأنّ الشـريعه بُيّنت بشـكلٍ تدريجى، وقد تُضاف إلى المُستثنيات بعض المحرّمات، ولعلّ هذا المشكوک منها. قد يُستشكل بدلاله الآيه بهذا الشكل.

على كل حال. من ناحيه أصوليّه نقول: إنْ كان هناک عموم فوقانى يدلّ على حلّيّه كل حيوان إلاّ ما اسـتُثنى، أو يدلّ على حرمه كـل حيوان إلاّـ مـا اسـتثنى، يتعيّن الأخـذ به، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليّه. لكن إذا شـككنا فى ذلک، أو منعنا من ذلک، وقلنا لا يوجـد لـدينا عموم قرآنى بهـذه المثابه؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، ما هو الأصل الذى يمكن التمسّک به فى المقام ؟ هنا احتمالات ثبوتيه:

۱- انعام/سوره۶، آيه۱۴۵.

الاحتمال الأوّل: الرجوع إلى أصاله الحل(کل شیءٍ لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام) ولحم هذا الحیوان لا نعلم أنّه حرام، فنثبت حلّیه لحم هذا الحیوان.

الاحتمال الثانی: استصحاب عدم التذکیه.

الاحتمال الثالث: استصحاب الحلّیه الثابته قبل التشریع.

الاحتمال الرابع: استصحاب الحرمه الثابته فی حال الحیاه.

هذه الأصول محتمله، ولو احتمالات ثبوتیه، فأصاله الحل، واستصحاب الحلّیه الثابته قبل التشریع یثبتان حلّیه أکل لحم هذا الحیوان، واستصحاب عدم التذکیه، واستصحاب الحرمه الثابته حال الحیاه، أی استصحاب الحرمه المتیقنه حال حیاه هذا الحیوان تثبتان حرمه أکل لحم هذا الحیوان. أیّ أصل من هذه الأصول هو الذی یجری ؟

لا إشکال فی أنّ استصحاب عدم التذکیه لا یجری فی هذا الفرع؛ ولذا قلنا أنّ هذا الفرع لیس له ربط بمحل الکلام الذی هو عباره عن استصحاب عدم التذکیه؛ لأنّه لیس لدینا شکٌ من ناحیه التذکیه فی هذا الفرع حتّی نستصحب عدمها، فاستصحاب عدم التذکیه لا موقع له فی هذا المقام، ولا معنی لإجرائه لعدم الشکّ فی التذکیه. أو بعباره أخری: لأننا نقطع بتحقّق التذکیه، فلا معنی لاستصحاب عدم التذکیه، إنّما یکون هناک معنی لهذا الاستصحاب إذا شککنا فی تحقّق التذکیه وعدم تحقّقها، أمّا مع العلم بعدم تحققّها، لا یجری هذا الاستصحاب. إذن: استصحاب عدم التذکیه ینبغی عزله علی حِدی.

وأمّا استصحاب الحلّیه الثابته قبل التشریع، فلا محذور فیه علی غرار ما تقدّم من استصحاب البراءه قبل التشریع، حیث قلنا أنّنا إذا عجزنا عن إثبات البراءه بأدلّتها تصل النوبه إلی استصحاب البراءه، وقلنا أنّ استصحاب البراءه له تقریبات، استصحاب البراءه قبل البلوغ، استصحاب البراءه قبل عروض الحاله الخاصّه علی الموضوع، ومنها استصحاب البراءه الثابت قبل التشریع، باعتبار أنّ البراءه هی الثابته قبل التشریع، إنّما الحرمه هی التی تحتاج إلی تشریع. فإذا شککنا أنّ هذه البراءه والحلّیه الثابته قبل التشریع هل لا زالت باقیه، أو ارتفعت بجعل الشارع تشریعاً للحرمه، حیث ترتفع البراءه والحلّیه إذا شرّع الشارع الحرمه، فشکّنا هو أنّ الشارع شرّع الحرمه أو لا ؟ فیجری استصحاب الحلّیه المتیقنه قبل زمان التشریع علی غرار استصحاب البراءه المتیقنه قبل التشریع، وإذا جری هذا الاستصحاب وآمنا به؛ حینئذٍ لا تصل النوبه إلی أصاله الحل؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم علی أصاله الحل بالحکومه، أو بالورود، فلا تصل النوبه إلی أصاله الحل، وإنّما الذی یجری هو استصحاب الحل الثابت قبل التشریع، وهذا یثبت حلّیه أکل لحم هذا الحیوان. وأمّا إذا ناقشنا فی جریان هذا الاستصحاب؛ حینئذٍ نتمسّک لإثبات الحلّیه بأصاله الحل.

ص: ۱۴۰

وأمّا استصحاب الحرمه الثابته حال الحياه، فقد يقال: أنّ الأصل الذى يجرى فى المقام ليس هو استصحاب الحل الثابت قبل التشريع، وإنّما الذى ينبغى إجرائه هو استصحاب الحرمه الثابته قبل زهاق الروح، يعنى فى حال الحياه، حيث أنّ هذا الحيوان كان يحرم أكله، وبعد أنْ زُهقت روحه نشكّ فى أنّ هذه الحرمه ارتفعت، فيما إذا كانت التذكيه سبباً للحلّيه، أو لم ترتفع، فيما إذا كانت التذكيه ليست سبباً لحلّيته، فنستصحب الحرمه المتيقنه فى حال الحياه، وهذا يثبت نتيجه معاكسه لاستصحاب الحلّيه قبل التشريع. هذا الاستصحاب يجرى، أو لا ؟

قد يقال: بجريانه؛ بل لعلّه يظهر من بعضهم جريانه فى المقام، حيث نُسب إلى البعض أنّه تمسّك بهذا الاستصحاب ووصل إلى نتيجه أنّ الحيوان المشكوك بالنحو الأوّل فى الشبهه الحكميّه يحرم أكله؛ لاستصحاب الحرمه المتيقنه حال الحياه، ودليله على جريان هذا الاستصحاب هو أنّه كانت هناك حرمه ثابته فى حال الحياه ويُشك بها لاحقاً، فتكون أركان الاستصحاب متوفره، يقين سابق بالحرمه فى حال الحياه، فهذا الحيوان فى حال حياته كان يحرم أكله، وشكٌّ لاحق فى بقاء هذه الحرمه وزوالها، فتتوفّر أركان الاستصحاب، فيجرى الاستصحاب، وهذا الاستصحاب إذا جرى فأنّه يمنع من استصحاب الحل الثابت قبل التشريع؛ لأنّه ناظر إلى حاله متأخّره.

ولكن هناك عدّه مشاكل فى هذا الاستصحاب:

المشكله الأولى: المناقشه فى اليقين السابق، من قال أنّ الحرمه ثابته فى حال الحياه ؟ أو فلنقل: من قال أنّ الحيوان الحى يحرم أكله ؟ لا دليل على هذا؛ لأنّ كلّ العناوين التى ثبتت فيها حرمه الأكل لا تنطبق على هذا الحيوان فى حال الحياه، لا عنوان الميته ينطبق عليه، ولا عنوان غير المذكى....الخ، فأنّ المُذكى وغير المُذكى هو وصف للعنوان الميت، فالحيوان الميت يقال عنه أنّه مذكى، أو غير مُذكى، أمّا الحيوان الحى لا يتّصف لا بالمُذكى، ولا بغير المُذكى، فلا هو ميته، ولا هو غير مذكّى؛ لأنّ غير المذكّى من صفات الحيوان الميت بعد إزهاق روحه، وليس من صفات الحيوان الحى، فلا دليل على حرمه أكل الحيوان وهو حى، وعلى هذا الأساس أفتى جماعه من فقهائنا؛ بل لعلّ المعروف جواز ابتلاع السمك الصغير وهو حى، مع وضوح أنّ ذكاه السمك ليست بإخراجه من الماء، وإنّما بموته خارج الماء، وليس بمجرّد إخراج السمك من الماء تكون هذه تذكيه له بحيث يقال يجوز ابتلاعه لأنّه ذُكى بإخراجه من الماء؛ بل تذكيته هى موته خارج الماء، فإذا بقى حيّاً وبلعه، فأنّه يكون قد بلع حيواناً قبل تذكيته، وقالوا بجوازه؛ لأنّه لا دليل على حرمه لحم الحيوان فى حال حياته، فإذن: القضيه ليست مسلّمه حتّى يقال لدينا يقين سابق وشكّ لاحق، أنّ هذا الحيوان فى حال حياته كان يحرم أكله، والآن يُشكّ فى بقاء الحرمه، فنستصحب الحرمه المتيقنه فى حال الحياه، فلا يوجد لدينا يقين بالحرمه سابقاً حتّى يجرى هذا الاستصحاب.

درس الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعی

كان الكلام فی الشكّ من النحو الأوّل: وبالتحديد كان الكلام فی ما إذا كان الشكّ بنحو الشبهه الحكميّه، كما إذا شككنا فی حيوان أنّه محللّ الأكل، فتكون تذكيته موجبه لحلّيه أكل لحمه، أو محرّم الأكل، فتكون التذكيه غير مفيده لإثبات حلّيه لحمه. قلنا أنّه إنْ كان هناك عام يمكن الرجوع إليه، فيتعيّن الرجوع إليه باعتباره دليلاً اجتهادياً، وإنْ لم يكن عندنا عام من هذا القبيل؛ فحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، وقلنا أنّه لا معنى للتمسّك باستصحاب عدم التذكيه؛ لأنّه لا يوجد عندنا شكّ من ناحيه التذكيه؛ لأنّنا نحرز أنّ هذا الحيوان قد ذُكّی، فيدور الأمر بين أصاله الحلّيه، أو استصحاب الحل الثابت قبل الشريعه، وبين استصحاب الحرمه المتيقنه فی حال الحياه. قلنا بأنّه لا تصل النوبه إلى أصاله الحلّيه إذا جرى أحد الاستصحابين، إمّا استصحاب الحلّ الثابت قبل الشريعه، أو استصحاب الحرمه الثابته فی حال الحياه، وذلك لأنّ الاستصحاب يكون مقدّماً على أصاله الحلّ بلا إشكال، وإنّما الكلام فی أنّ الاستصحاب الأخير ------ استصحاب الحرمه الثابته فی حال الحياه ------ هل يجرى، أو لا ؟ نُسب إلى البعض بأنّه لا بأس بأنْ يجرى استصحاب الحرمه الثابته فی حال الحياه، وهذا يُثبت نتيجه معاكسه لما يُثبته استصحاب الحلّ الثابت قبل الشريعه. هذا الاستصحاب يُذكر بدعوى أنّ أركان الاستصحاب تامّه فيه من اليقين السابق؛ لأنّه فی حال الحياه كان يحرم أكله، والشكّ اللاحق، بعد أنْ ذُكّی نشكّ فی حرمه أكله وعدمها، فتستصحب الحرمه المتيقنه الثابته فی حال الحياه. هذا ما يُقال فی مقام تقريب هذا الاستصحاب.

ص: ۱۴۲

لكن المشكله هی: أنّ هناك تشكيكاً فی ثبوت الحرمه حال الحياه، بمعنى أنّ الحيوان فی حال الحياه لا يحرم أكله؛ ولذا قالوا أنّه ذهب جماعه من فقهائنا إلى جواز ابتلاع السمك وهو حی مع وضوح أنّ تذكيه السمك ليست بإخراجه من الماء، وإنّما هی بموته خارج الماء، فقبل موته خارج الماء لم يُذكَ ومع ذلك حكموا بجواز ابتلاعه، وهذا معناه أنّهم لا يرون أنّ هناك حرمه فی الأكل ثابته فی حال الحياه، فأصل المتيقن سابقاً ليس واضحاً؛ لأنّ الاستصحاب مبنی على افتراض ثبوت حرمهٍ فی حال الحياه، وهذه الحرمه متيقنه، ويُشكّ فی بقائها بعد ذلك، فتُستصحب تلك الحرمه المتيقنه، بينما أصل ثبوت الحرمه حال الحياه ليس واضحاً، والسرّ فی هذا هو أنّنا لا ـ نملك دليلاً ـ على حرمه أكل الحيوان الحی؛ لعدم انطباق عنوان الميته عليه، ولا ـ غير المذكّی؛ لأنّنا قلنا أنّ توصيف الشیء بالمذكّی وغير المذكّی إنّما يصح بلحاظ ما بعد زهاق الروح، فيُقال أنّ هذا مُذكّی وغير مُذكّی، أمّا قبل زهاق الروح وفی حال الحياه، فلا يصح وصف هذا الحيوان بأنّه مُذكّی، أو غير مُذكّی، فالأدلّه الدالّه على حرمه أكل الميته لا تشمله، والأدلّه الدالّه على حرمه أكل غير المذكی أيضاً لا تشمله، فلا دليل على حرمه أكل لحم الحيوان فی حال الحياه.

وأمّا الآيه الشريفه التی استُدلّ بها على ذلك (حُرّمت عليكم الميته والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقه والموقوذه والمترديه والنطيحه وما أكل السبع إلاّ ـ ما ذكيتم) [(۱)](#) بأنْ يُدّعى أنّ هناك إطلاقاً فی المستثنى منه يشمل الحيوان الميّت

والحیوان الحی بحیث یکون مفاد الآیه هو أننا حرّمنا علیکم أکل الحیوان إلاّ المُذکی، والمستثنی منه یشمل بإطلاقه الحیوان الحی والحیوان المیّت، بمعنی کل حیوانٍ حرّمناه علیکم إلاّ ما ذُکّی، وحیث أنّه فی حال الحیاه لا توجد تذکیه، فیکون الحیوان فی حال حیاته محرّماً.

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

لكن الاستدلال بهذه الآيه الشريفه مردود؛ لأنّ الآيه الشريفه ناظره إلى الحيوان الميّت، وليست ناظره إلى الحيوان الحى، فالآيه استثناء من الميته وأمثالها، وهى ناظره إلى الحيوان الميّت، إلى الحيوان الذى زهقت روحه، هذا الحيوان الذى زهقت روحه حرّمناه عليكم، إلاّ ما ذكّيتم، فهى ناظره إلى الحيوان الميّت، وليس فيها إطلاق، أو عموم يشمل الحيوان الحى حتّى يُستدل بها فى محل الكلام.

أمّا إذا تنزّلنا،وافترضنا أنّ هناك حرمه حال الحياه بملاك عدم التذكيه؛ فحينئذٍ يقع الكلام فى أنّ هذا الاستصحاب المُدّعى ----- استصحاب الحرمه الثابته فى حال الحياه ----- فى المقام هل يمكن إجراؤه ؟ مع التنزّل وافتراض وجود حرمةٍ فى حال الحياه، ولو تمسّكاً بإطلاق المستثنى منه(إلاّ ما ذكيتم)فى الآيه الشريفه. هل يجرى هذا الاستصحاب، أو أنّه لا يجرى ؟

قد يقال بجريان هذا الاستصحاب، بعد التنزّل وتسليم ثبوت الحرمه فى حال الحياه، لا مانع من استصحاب هذه الحرمه المتيقنه فى حال الحياه، وذلك باعتبار أنّ حرمه أكل لحم الحيوان فى حال حياته إنْ كانت بملاك كونه حيّاً، فمثل هذه الحرمه لا شكّ فى بقائها؛ بل نقطع بارتفاعها بعد زهاق روحه كما هو محل الكلام؛ لأنّ هذا الاستصحاب متقوّم بالحياه كما هو المفروض؛ أى أنّ هذه الحرمه متقوّمه بالحياه، باعتبار أنّ المفروض أنّ هذه الحرمه ثبتت له بملاك الحياه، باعتباره حيّاً، ولو من باب احترام الحى ------ مثلاً ------ فهذه الحرمه الثابته بملاك الحياه ترتفع بلا إشكال بزهاق روحه. إذن: لابدّ أنْ نفترض حرمه أخرى يُراد استصحابها فى المقام يُشكّ فى بقائها؛ لأننّا نقطع بارتفاعها. وهذه الحرمه دائره بين حرمتين:

الحرمه الأولی: هی الحرمه بملاک عدم التذکیه. لنفترض من باب التنزّل أنّ الحیوان الحی یحرم أکله لکونه غیر مُذکی.

الحرمه الثانیه: الحرمه الذاتیّه الثابته فی الحیوان. بأنْ یکون الحیوان هو أصلاً محرّم الأکل، وهذه الحرمه ذاتیّه ثابته فیه فی حال الحیاه، وثابته فیه بعد زهاق روحه، باعتباره محرّم الأکل لا ـ باعتباره غیر مُذکی، فسواء ذُکّی أم لم یُذکَ هو محرّم الأکل، والتذکیه فیه لا تنفع لإثبات حلّیه أکل لحمه.

إذن: هناک حرمتان یمکن افتراضهما فی المقام. أمّا الحرمه بملاک عدم التذکیه، فیُقطَع بارتفاعها؛ لأنّها ثابته بملاک عدم التذکیه، والمفروض فی محل الکلام فی هذا النحو إحراز التذکیه، وإحراز قبول الحیوان للتذکیه، هذه أمور نحرزها، فما معنی أنْ نفترض حرمه ثابته بملاک عدم التذکیه بعد التذکیه، وبعد إحراز قبول الحیوان للتذکیه، هذه الحرمه لو کانت ثابته فی حال الحیاه، فهی مرتفعه بعد التذکیه؛ لأنّها ثابته ----- بحسب الفرض ----- بملاک عدم التذکیه، فمع حصول التذکیه کما هو المفروض، ترتفع هذه الحرمه قطعاً.

وأمّا إذا کانت الحرمه المُدّعاه فی المقام والتی یُراد استصحابها هی الحرمه الذاتیه الثابته للحیوان حتّی لو ذُکّی؛ حینئذٍ هذه الحرمه باقیه حتّی بعد زهاق روحه وتذکیته؛ لأنّ الحرمه الذاتیه لا ترتفع بالموت وزهاق الروح، فهی باقیه حتماً، ومنه یظهر أنّه یمکن إجراء استصحاب الحرمه من باب استصحاب الکلّی من القسم الثانی الذی لا إشکال عندهم فی جوازه، کما إذا تردّد الثابت سابقاً بین فردٍ یُقطَع ببقائه وبین فردٍ یُقطَع بارتفاعه، بمعنی أنّه لو کان الحادث هو هذا الفرد، فهو باقٍ جزماً، ولو کان الحادث هو الفرد الآخر، فهو مرتفع جزماً، فی مثل هذه الحاله لا مانع من استصحاب الکلّی؛ لأنّه من قبیل استصحاب الکلّی من القسم الثانی الذی لا ـ شکّ عندهم فی جواز استصحابه، من قبیل ما إذا تردّد الحیوان الموجود فی مکان بین أنْ یکون فیلاً أو حشره، وبعد مدّه لا تبقی الحشرات فیها عادهً؛ حینئذٍ یقال أنّنا نشکّ فی أنّ الحیوان هل هو باقٍ فی هذا المکان، أو لا ؟ فیقال: أنّ هذا الحیوان إنْ کان فیلاً، فهو باقٍ، وإنْ کان حشره، فهو مرتفع قطعاً، فی مثل هذه الحاله یجری الاستصحاب بلحاظ الجامع، ویُستصحَب کلّی الحیوان فی حال الشکّ؛ لتوفّر أرکان الاستصحاب بالنسبه إلی الکلّی، وإنْ لم تتوفّر بالنسبه إلی کلٍ من الفردین، لکن بالنسبه إلی الکلّی هناک یقین بحدوث الکلّی، وشکّ فی ارتفاعه، هذا الکلّی الذی نحن علی یقین من حدوثه ونشکّ فی ارتفاعه یمکن إجراء الاستصحاب فیه. ما نحن فیه من هذا القبیل؛ لأنّ الحرمه الحادثه فی حال الحیاه المتیقنه سابقاً هی مردّده بین فردین، بین حرمهٍ مرتفعهٍ قطعاً وهی الحرمه الثابته بملاک عدم التذکیه؛ لأنّ المفروض التذکیه فی محل الکلام، وبین حرمهٍ باقیهٍ علی تقدیر حدوثها، وهی الحرمه الذاتیه الثابته للحیوان باعتباره حیواناً محرّم الأکل شرعاً، هذه الحرمه الذاتیه علی تقدیر أنْ تکون هی الثابته سابقاً تکون باقیه قطعاً، فیدخل فی باب استصحاب الکلّی من القسم الثانی المردّد بین ما لا بقاء له وبین ما یبقی، فلا مانع حینئذٍ من إجراء هذا الاستصحاب.

لكن، هـذا الاستصـحاب مبنى على الالـتزام بشـىءٍ وهو أنّ الحرمه بملاـک عـدم التـذکیه تختصّ بمـأكول اللّحم ولا تشـمل غير مـأكول اللّحم، تختصّ بغير المحرّم الأكـل ذاتاً، فعنـدنا حرمتان، حرمه بملاک عـدم التـذكيه مختصّه بالحيوانات المحلّله الأكل، وعنـدنا حرمه ذاتيه ثـابته للحيوان محرّم الأكـل، بناءً على افتراض أنّ الحرمه الثابته للحيوان الحى بملاک عـدم التـذكيه مختصـه بالحيوان محللّ الأكل؛ حينئذٍ يجرى هذا التقريب للاستصـحاب، بمعنى أنّ الاستصـحاب فى المقام يكون جارياً باعتباره من باب استصـحاب الكلّى من القسم الثـانى؛ لأـنّ الحرمه الحـادثه الثـابته سابقـاً مردّده بين فردين من الحرمه، حرمه نقطع بارتفاعهـا على تقدير أنْ تكون هى الحادثه، وحرمه باقيه على تقدير أنْ تكون هى الحادثه، فيدخل فى باب استصـحاب الكلّى من القسم الثانى؛ لأنّ هـذا الحيوان الـذى زهقت روحه إمّا أن يكون محلل الأكل ذاتاً، فالحرمه الثابته فيه فى حال الحياه هى الحرمه من جهه عدم التـذكيه، وإمّا أنْ يكون محرّم الأكل، ففيه الحرمه الـذاتيه فقط لا الحرمه من جهه عدم التذكيه؛ لأنّ المفروض أنّنا قلنا أنّ الحرمه بملاک عدم التذكيه مختصّه بمأكول اللّحم ولا تشمل غيره، يعنى ما يكون محرّماً بالذات.

إذن: الأمر يدور بين فردين للحرمه، أحدهما باقٍ على تقدير حدوثه، وهى الحرمه الذاتيه، والآخر مرتفع على تقدير حدوثه، وهى الحرمه بملاک عدم التذكيه، فيكون من قبيل استصـحاب الكلّى من القسم الثانى، فيصحّ إجراء الاستصـحاب بهذا البيان. وأمّا إذا قلنا أنّ الحرمه الثابته بملاک عدم التذكيه لا تختصّ بمحلل الأكل، وأنّها كما تشـمل محلل الأكل، كذلک تشـمل محرّم الأكل، فكـأنّه تجتمع فى محرّم الأكـل حرمتـان، حرمه ذاتيه وحرمه بملاک عـدم التـذكيه، بناءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ لا يصـحّ إجراء الاستصـحاب؛ لأنّ الاستصـحاب حينئذٍ لا يكون من قبيل استصـحاب الكلّى من القسم الثانى الذى لا إشـكال فى جريانه عندهم، وإنّما يكون من قبيل الاستصـحاب من القسم الثالث الـذى لا إشـكال عنـدهم فى عـدم جريانه، والذى هو أنْ يكون هناک كلّى نعلم بتحققّه فى ضـمن فردٍ، ونعلم بـأنّ هـذا الفرد قـد ارتفع، لكن نشـکّ فى أنّه قبـل ارتفـاعه هـل حـدث فرد آخر للكلّى اقترن بوجود ذلـک الفرد الآـخر وقبـل ارتفـاعه بحيث أنّ الكلّى يبقى موجوداً ولاـ يرتفع؛ لأنّه وإنْ ارتفع هـذا الفرد، لكنّه اقترن به قبل ارتفاعه حدوث فردٍ آخر للكلّى بحيث يبقى الكلّى موجوداً، فى هذه الحاله لا يجرى استصحاب الكلّى بالاتفاق، كما لو كنّا نعلم بوجود حيوانٍ فى مكان ما، ثمّ رأيناه خارج ذلک المكان، فهذا الذى تحققّ الكلّى فى ضـمنه يكون قد ارتفع قطعاً، لكن احتملنا أنّه قبـل أنْ يخرج وُجـد حيوان آخر بحيث بقى الكلّى فى هـذا المكـان، هـل يمكن إجراء استصـحاب الكلّى ؟ لا، هنا لا يجرى استصحاب الكلّى، بالاتفاق.

أقول: بناءً على هذا الاحتمال، وهو أنّ الحرمه الثابته بملاك عدم التذكيه هی حرمه لا تختصّ بمأكول اللّحم، وإنّما تشمله وتشمل أيضاً محرّم الأكل، بمعنى أنّ ما نعلمه هو أحدى الحرمتين، وأحدى الحرمتين معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع وهی الحرمه بملاك عدم التذكيه، هذه حرمه معلومه الحدوث، سواء كان الحيوان محرّم الأكل، أو محللّ الأكل هذه الحرمه ثابته له بحسب الفرض، نحن افترضنا أنّ الحرمه بملاك عدمالتذكيه لا تختصّ بمحلل الأكل، وإنّما هی كما تثبت لمحلل الأكل، كذلك هی تثبت لمحرّم الأكل. إذن: هذا الحيوان مهما كان، سواء كان محرّم الأكل، أو محللّ الأكل ثبتت له حرمه بملاك عدم التذكيه فی حال الحياه، لكن هذه الحرمه نعلم بارتفاعها بحصول التذكيه كما هو المفروض فی محل كلامنا، فهذه حرمه معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع، وعندنا حرمه أخرى وهی الحرمه الذاتيه، وهی مشكوكه الحدوث أساساً؛ لأنّ الحرمه الذاتيه مختصّه بالحيوان محرّم الأكل، ونحن نشكّ فی أنّ هذا الحيوان محرّم الأكل، أو محلل الأكل، إذن: عندنا حرمتان، حرمه معلومه الحدوث ومعلومه الارتفاع، والحرمه الثانيه هی مشكوكه الحدوث أساساً، وهذا يكون من قبيل استصحاب الكلّی من القسم الثالث، ولا يكون من قبيل استصحاب الكلّی من القسم الثانی حتّى يجری فيه الاستصحاب.

إذن: إجراء استصحاب الحرمه فی محل الكلام مع التنزّل عمّا قلناه أولاً، يتوقّف على افتراض أنّ الحرمه بملاك عدم التذكيه مختصّه بالحيوان مأكول اللّحم حتّى يحصل التردّد، أنّ الحرمه الثابته سابقاً هی مردّده بين فردين؛ لأنّ الحيوان إمّا محلل الأكل، أو محرّم الأكل، محرّم الأكل له حرمه واحده وهی الحرمه الذاتيه، ومحللّ الأكل له حرمه واحده وهی الحرمه بملاك عدم التذكيه، لو كان الحادث سابقاً هو الحرمه بملاك عدم التذكيه فهی مرتفعه، أمّا لو كان الحادث سابقاً هی الحرمه الذاتيه، فهی باقيه؛ لأنّ الحرمه الذاتيه لا تزول بالقتل وإزهاق الروح، فيدخل فی القسم الثانی، فهی مبتيه على هذا الاحتمال. وأمّا على الاحتمال الآخر يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّی من القسم الثالث، وهو لا يجری بالاتفاق.

ص: ١٤٧

لكن الظاهر ----- وفاقاً لهم ----- هو أنّ الاحتمال الأوّل هو الصحيح، بمعنى أنّ الحرمه من حيث عدم التذكيه مختصّه بمأكول اللّحم. وبعباره أخرى: أنّ محرم الأكل، ما كانت حرمته ذاتيه لا يحرم إلاّ من حيث كونه محرّم الأكل، لا أنّه تجتمع فيه حرمتان، حرمه ذاتيه، وحرمه أخرى من جهه كونه غير مُذكّى؛ لأنّ ما دلّ على حرمه غير المُذكّى هو ناظر فى الحقيقه إلى الحيوان الميّت المحلل الأكل وليس له إطلاق يشمل الحيوان الحى، وهى المناقشه الأولى، وفى المناقشه الثانيه تنزّلنا عن ذلك، هنا أيضاً نقول أنّ ما دلّ على حرمه غير المُذكّى هو ناظر إلى الحيوان محلل الأكل، يعنى أنّ الحيوان المحلل الأكل إذا زهقت روحه ولم يُذكَ فهو يحرم أكله، فهى ناظره إلى الحيوان محلل الأكل وليست شامله إلى ما كان محرّم الأكل.

وبعباره أخرى: أنّ الذى يُفهم من الأدلّه، الآيه الشريفه(إلاّ ما ذكّيتم)، أو الروايات الخاصّه الوارده فى المقام، الذى يُفهم منها هو أنّ التذكيه شرط فى حلّيه أكل اللّحم المحلل ذاتاً، ولا يحل أكل لحمه بعد زهاق روحه إلاّ بالتذكيه، التذكيه تكون موجبه لحلّيه أكل لحم ما كان حلال الأكل بالذات، فحلال الأكل بالذات إذا لم يُذكَ يحرم أكله، وإذا ذُكّى حلّ أكله، وليس لها نظر إلى ما هو محرّم بالذات، ولا تقول أنّ المحرّم بالذات إذا لم يُذكَ فهو حرام من جهه عدم التذكيه. فالظاهر هو الاختصاص، وبناءً على الاختصاص الظاهر أنّه لا مانع من إجراء استصحاب الحرمه فى المقام؛ لأنّه من قبيل استصحاب الكلّى من القسم الثانى. لكن هذا كلّه بناءً على التنزّل عن الملاحظه الأولى، يعنى بناءً على تسليم أنّ هناك حرمه بملاك عدم التذكيه فى حال الحياه، لكنّك عرفت بأنّ هذا أمر غير مُسلّم، والأدلّه لا تُساعد عليه؛ لأنّ أدلّه حرمه غير المذكّى ناظره إلى الحيوان الذى زهقت روحه، وأنّ هذا إذا ذُكى يحل أكله، وإذا لم يُذكَ يحرم أكله، وليس لها نظر إلى الحيوان الحى.

إذن: لا يقين بحرمةٍ سابقةٍ فی حال الحیاه حتّی تُستصحب.

هذا تمام الکلام فی الشبهه الحکمیه من النحو الأوّل.

درس الأصول العملیّه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی

انتهینا عن فرض الشبهه الحکمیّه من النحو الأوّل: ونؤکد مرهً أخری بأنّ هذا النحو هو أساساً خارج عن محل الکلام؛ لأنّ المفروض فیه إحراز التذکیه، وإحراز قبول الحیوان للتذکیه، وإنّما الشکّ من جههٍ أخری، وتبیّن أنّ الصحیح فی هذا الفرض إذا کانت الشبهه حکمیّه هو الرجوع إلی أصاله الحل، أو استصحاب الحلّیه الثابته قبل التشریع، وبالنتیجه یمکن الحکم بحلّیه هذا الحیوان المشکوک فی حلّیه أکل لحمه، وحرمته بنحو الشبهه الحکمیه فی هذا النحو الأوّل.

وأمّا إذا کانت الشبهه موضوعیه، النحو الأوّل نفسه، نعلم فیه بتذکیه حیوانٍ، وبقبوله للتذکیه، لکنّنا لا نعلم أنّ هذا الحیوان هل هو غنم حتّی یترتّب علی تذکیته حلّیه أکل لحمه ؟ أو أنّه من المسوخات، أو السباع حتّی لا یترتّب علی تذکیته حلّیه أکل لحمه بنحو الشبهه الموضوعیّه التی لا یکون الشکّ فیها مرتبطاً بالشارع ؟ وإنّما الشکّ فی أمورٍ خارجیّه وموضوعیّه. فی هذا الفرض یختلف فرض الشبهه الموضوعیه عن فرض الشبهه الحکمیّه فی أنّه فی فرض الشبهه الحکمیّه قلنا لا مانع من الرجوع إلی عامٍّ فوقانی ----- إذا وُجِد ----- یکون دالاً علی حلّیه کل حیوان، إلا ما استُثنی، لا مانع من الرجوع إلی هذا العام فی الشبهه الحکمیه، أمّا فی الشبهه الموضوعیّه فحتّی إذا وجد مثل هذا العام، فمن الواضح أنّه لا یجوز الرجوع إلیه؛ لأنّ التمسّک بالعام حینئذٍ یکون تمسّکاً بالعام فی الشبهه المصداقیّه للمخصصّ؛ لأنّ هذا العام الدال علی حلّیه کل حیوانٍ خرجت منه عناوین معیّنه، ونحن نشکّ فی أنّ هذا الحیوان المشتبه بنحو الشبهه الموضوعیّه هل هو شاه، أو هو من السباع، والسباع خرجت من دلیل(یحلّ أکل کل حیوان)، ونحن نشکّ أنّ هذا من السباع، أو لا ؟ إذن: هی شبهه مصداقیه للمخصصّ للعام، وفی الشبهه المصداقیّه بلا إشکال لا یجوز التمسّک بالعام. اللّهمّ إلاّ أنْ نحرز موضوع العام عن طریق إجراء أصاله عدم المخصص، یعنی أصاله عدم کونه من السباع، هذا الأصل یحرز لنا موضوع الحلّیه؛ لأنّ موضوع الحلّیه هو کل حیوان، وبعد التخصیص یکون ماعدا السباع، فیکون هذا هو موضوع الحلّیه بعد التخصیص، هذا حیوان ونحرز أنّه لیس من السباع بأصاله عدم کونه من السباع، طبعاً هذا الأصل هو من باب استصحاب العدم الأزلی، یعنی من باب استصحاب العدم المحمولی، ولیس من باب استصحاب العدم النعتی، عدم کونه من السباع؛ لأنّ هذا الحیوان منذ وُلِد هو یُشکّ فی کونه من هذا، أو من هذا، ولیست هناک حاله متیقنه سابقه نحرز فیها بأنّ هذا لیس من السباع، فلابدّ من إجراء استصحاب العدم الأزلی، فیتنقّح موضوع الحلّیه، وهذا بحثٌ آخر وعام ویجری فی جمیع موارد التمسّک بالعام فی الشبهه المصداقیه، مثلاً إذا قال(أکرم کل عالم) وخرج منه الفُسّاق منهم، فأصبح موضوع الوجوب هو عباره عن العالم غیر الفاسق، لا یجوز التمسّک بهذا العام فی مورد الشکّ فی الشبهه المصداقیه، أنّ هذا عالم، لکن نشکّ أنّه عادل، أو فاسق، بلا شکٍّ لا یجوز التمسّک بالعام لإثبات وجوب إکرامه، لکن یمکن إحراز موضوع الوجوب عن طریق إجراء أصاله عدم کونه فاسقاً، ولو بنحو استصحاب العدم الأزلی. هذا کلام آخر، لکن بالنتیجه لا یمکن الرجوع إلی العام الفوقانی ----- لو

وُجِد ----- لأنّه تمسّکٌ بالعام فی الشبهه المصداقیه.

ص: ۱۴۹

وأمّـا إذا لم یوجد عام فوقانی من هذا القبیل یدلّ علی الحلّیّه فی الحیوان، أو بالعکس، قد یدلّ علی حرمه کل حیوان إلّا ما استُثنی، المهم أنّه دلیل اجتهادی یمکن التمسّک بعمومه، أو بإطلاقه، نفترض أنّه غیر موجود؛ حینئـذٍ یتعیّن الرجوع إلی الأصول العملیّه، والأصل الـذی یُرجَع إلیه هو عباره عن استصحاب الحل، أو اصاله الحل، لکن استصحاب الحل فی المقام أیضاً یکون بنحو استصحاب العدم الأزلی، ومعنی استصحاب الحل هو أنّ هـذا الحیوان کان حلالاً، ما معنی کان حلالاً ؟ نحن لا نحرز أنّ هذا الحیوان بعد تولّده هو حلال، وإنّما من حین تولّده نشکّ فی أنّه من هذا القبیل، أو من هذا القبیل ؟ لا نعلم به، ولیس هناک حاله متیقنه کنّا نحرز أنّ هذا الحیوان کان حلالاً، ثمّ نشکّ بعدها هل هو باقٍ علی حلّیّته، أو ارتفعت حلّیّته حتّی نستصحب عدم الحرمه بنحو العدم النعتی، وإنّما هو کان من البدایه مشکوک، فلابدّ من استصحاب عدم الحرمه، أو نُعبّر عنه باستصحاب الحل بنحو استصحاب العدم الأزلی، یعنی عدم الحرمه الثابته ولو من باب السالبه بانتفاء الموضوع، هذه قطعاً کانت ثابته، هذا الحیوان ولو لأجل قبل وجوده کان حلالاً، یعنی لم تثبت له الحرمه ولو باعتبار عدم وجوده، فیمکن فی محل الکلام استصحاب عدم ثبوت الحرمه له ولو باعتبار عدم وجوده، وتثبت بذلک حلّیه هذا الحیوان. إذا عجزنا عن ذلک واستشکلنا فی جریان هذا الاستصحاب، فیمکن الرجوع إلی أصاله الحل؛ إذ لا۔ إشکال فی جریانها فی الشبهات الموضوعیّه، وإنْ کان هناک کلام فی جریانها فی الشبهات الحکمیّه، هناک کلام فی أنّ أصاله الحل هل تجری فی الشبهات الحکمیّه، أو تختصّ بالشبهات الموضوعیّه، لکنّ جریانها فی الشبهات الموضوعیّه التی هی محل الکلام فعلاً هو أمر مسلّم، فیمکن الرجوع إلی أصاله الحل فی هذه الحاله. وهنا أیضاً نقول لا مجال ولا موقع للرجوع إلی استصحاب عدم التذکیه، لما قلناه من أنّه فی هذا النحو بکلا قسمیه لا یوجد هناک شکّ من جهه التذکیه؛ بل حتّی من جهه قبول الحیوان للتذکیه.

ص: ۱۵۰

إذن: لا معنى لاستصحاب عدم التذكيه، أو استصحاب عدم قابليه الحيوان للتذكيه؛ لأنّنا نقطع بكلٍ منهما ----- بحسب الفرض ----- فيُرجَع إلى أصاله الحلّيه، أو الاستصحاب الذى ذكرناه.

هناك أمر ينبغى التنبيه عليه، وهو أنّ الكلام فى جريان استصحاب الحرمه الثابته فى حال الحياه أيضاً يجرى فى المقام، والكلام نفس الكلام السابق، نفس ما ذكرناه فى الشبهه الحكميّه أيضاً يجرى فى الشبهه الموضوعيّه بأنْ نقول أنّ هذا المردّد بين أنْ يكون من الغنم، أو يكون من السباع، هذا حينما كان حيّاً كان يحرم أكله، والآن كما كان، هذا استصحاب الحرمه الثابته فى حال الحياه. نفس الإشكالات المتقدّمه على جريان هذا الاستصحاب تجرى فى محل الكلام، ونفس الكلام السابق يجرى فى هذه الحاله، وانتهينا إلى نتيجه أنّ استصحاب الحرمه الثابته فى حال الحياه لا يجرى، والصحيح هو الرجوع إلى أصاله الحل.

النحو الثانى من أنحاء الشكّ فى الحلّيه والحرمه: وهو ما إذا كان الشكّ فى حلّيه أكل لحم هذا الحيوان الزاهق الروح، أو حرمه أكل لحمه من جهه الشكّ فى قبوله التذكيه، وعدم قبوله، وبهذا يختلف هذا النحو عن النحو الأوّل، حيث فى النحو الأوّل لم يكن لدينا شكّ من جهه قبول الحيوان للتذكيه، وإنّما شكّ فى أنّه محلل الأكل بالذات، أو محرّم الأكل، بينما الشك هنا هو من جهه أنّ هذا الحيوان يقبل التذكيه، أو لا ؟ من قبيل ما إذا شككنا فى أنّ أسد البحر هل يقبل التذكيه، أو لا يقبلها ؟ هل حكم الشارع عليه بحلّيه أكل لحمه بعد التذكيه ؟ هذا معناه أنّه يقبل التذكيه، أو أنّه لم يحكم عليه بذلك ؟ أو فى مثال آخر كما ذكروا حيواناً تولّد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاه، ولا يلحقهما فى الاسم، فلا يصدق عليه عنوان(كلب)، ولا عنوان(شاه)، وشككنا فى أنّه يقبل التذكيه، أو لا ؟ هنا أيضاً الشبهه تاره تكون حكميّه، وأخرى تكون موضوعيّه. أمّا كونها حكميّه فكما مثّلنا بأنّنا لا نعلم أنّ أسد البحر هل يقبل التذكيه، أو لا ؟ أو هذا الحيوان المتولّد من كلبٍ وشاه، لا نعلم هل حكم الشارع عليه بحلّيه أكل لحمه بعد التذكيه ؟ هذه شبهه حكميّه، ويُسأل عنها الشارع لأجل حلّها، وأمّا كون الشبهه موضوعيّه، فذلك بأنْ يُشكّ بأنّ هذا الحيوان زاهق الروح الذى نشكّ فى حلّيه أكل لحمه وحرمته هل هو غنم ؟ حتّى يكون قابلاً للتذكيه، ويحل أكل لحمه بعد الذبح، أو هو من السباع ؟ حتّى لا يحل أكله، هذه شبهه موضوعيّه وليست شبهه حكميّه، يُشك فى الحلّيه والحرمه من جهه الشكّ فى قبول هذا الحيوان للتذكيه، أو عدمه، لكن بنحو الشبهه الموضوعيّه.

ص: ۱۵۱

الكلام فعلاً فى الشبهه الحكميّه، هنا لابدّ من افتراض إحراز التذكيه، يعنى لابدّ من إحراز أنّ هذا الحيوان قد ذُكّى، وإحراز فرى الأوداج مع استقبال القبله مع التسميّه وإسلام الذابح، هذه الأمور التى تُعتبر فى التذكيه، هذه الأمور كلّها محرزه، شكّنا ليس من هذه الجهه، أى ليس من جهه أنّ الذابح سمّى أو لم يُسمِّ، ولا من جهه أنّه ذُبح بالحديد، أو لم يُذبح بالحديد، وإنّما من جهه أنّ هذا الحيوان أساساً هل يقبل التذكيه، أو لا يقبل التذكيه ؟ مع إحراز حصول التذكيه عليه، الكلام هنا يقع فى أنّه هل يجرى استصحاب عدم التذكيه لإثبات حرمه أكل لحم هذا الحيوان، أو لا يجرى هذا الاستصحاب ؟ هنا بالإمكان تصوّر جريان استصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّ الكلام فى قبول الحيوان للتذكيه، أو عدم قبوله، فهل يجرى هذا الاستصحاب ؟

قبل الجواب عن هذا السؤال ذكروا أنّه لابدّ من تحديد معنى التذكيه، وما هو المراد بالتذكيه؛ لأنّ تحديد معنى التذكيه يؤثر فى الجواب عن هذا السؤال من حيث أنّه يجرى استصحاب عدم التذكيه أو لا يجرى. ذكروا احتمالات فى معنى التذكيه، ثمّ دخلوا فى هذا البحث، ونحن نرى أنّ المناسب جدّاً أنْ نذكر آراء بعض المحققين فى الجواب عن هذا السؤال، ثمّ منه ننطلق إلى بحث هذه المسأله التى ذكروها.

فى البدايه من المناسب جدّاً أنْ نذكر رأىّ المحقق النائينى(قُدّس سرّه) فى الجواب عن هذا السؤال، هل يجرى استصحاب عدم التذكيه، أو لا ؟ مع افتراض أنّ الشبهه حكميّه، وأنّ الشكّ هو من جهه قبول التذكيه وعدمه بعد إحراز عمليه التذكيه وما يُعتبر فيها خارجاً. المحقق النائينى(قُدّس سرّه) كما ورد فى تقريرات المحقق الكاظمى(قُدّس سرّه) ذكر بأنّ التذكيه التى تكون موجبه للطهاره ولحلّيه اللّحم يوجد فيها احتمالان: (١)

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٣٨١.

الاحتمال الأوّل: أنْ تكون عباره عن أمرٍ بسيط يحصل من المجموع المركّب من الأمور الخاصّه كفرى الأوداج بالحديد مع الاستقبال والتسميه، مع قابليه المحل. إذن: هناك أمور خاصّه تتمثّل فى ما يفعله الذابح، ولنفترض أنّ ما يفعله الذابح واجدٌ لكلّ الشرائط، ويُضاف إليه قابليه المحل، إذا اجتمعت هذه الأمور، يعنى فعل المُذكّى زائداً قابليه المحل للتذكيه، يترتّب عليها أمر بسيط وحدانى يُسمّى بالتذكيه، فالتذكيه هى عباره عن أمرٍ بسيطٍ يترتّب على مجموعهٍ من الأمور بما فيها قابليه المحل للتذكيه، لكن نفس التذكيه هى أمر بسيط مسبَّب عن مجموع فعل الذابح مع قابليه المحل، كما يقال أنّ الطهاره أمر مسبَّب عن الأفعال الوضوئيّه، هناك أفعال وضوئيه هى الغسلات والمَسَحات يترتّب عليها عنوان بسيط هو عنوان(الطهاره).

الاحتمال الثانى: أنْ يكون المراد بالتذكيه هو نفس الأمور الخاصّه المتقدّمه، وليس أمراً بسيطاً مسبَّباً عن هذه الأفعال والأمور الخاصّه، وإنّما هو عباره عن نفس تلك الأمور الخاصّه، فالتذكيه عباره عن فرى الأوداج بالحديد مع الاستقبال والتسميه، وكون الذابح مسلماً، وقابليه المحل خارجه عن حقيقه التذكيه، وإنْ كان لها دخل فى تأثير هذه الأمور فى الطهاره والحلّيه، وقابليه المحل ليست داخله فى مفهوم التذكيه، وإنّما هى شرط فى تأثير هذه الأفعال والأمور الخاصّه فى الحلّيه، وهذه الأفعال لا تؤثر فى الحلّيه إلاّ بشرط أنْ يكون المحل قابلاً.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ قابليه المحل تؤخذ فى التذكيه بنحو الشرطيه، فلا تكون داخله فى حقيقه التذكيه، وإنّما هى شرط فى التذكيه على غرار الشروط الأخرى التى لا تدخل فى حقيقه المشروط، وإنّما هى شرط فى التأثير. المحقق النائينى(قُدّس سرّه) دخل فى بحثٍ فقهى، وهو أنّه أىّ الاحتمالين هو الأرجح، هو رجّح الاحتمال الثانى، يعنى هو يرى أنّ التذكيه هى مجموعه الأفعال التى يمارسها الذابح بما فيها من الشرائط، لا أنّ التذكيه أمر بسيط مسبَّب عن هذه الأفعال. ثمّ قال: فعلى الأوّل ----- أى إذا قلنا أنّها أمر بسيط ----- تجرى أصاله عدم التذكيه، باعتبار أنّ الحيوان فى حال الحياه لم يكن مُذكّى، فيُستصحب هذا العدم، يعنى عدم التذكيه، حيث أنّ له حاله سابقه متيقنه فى حال الحياه، قطعاً التذكيه غير حاصله، بعد ذلك نشكّ فى أنّه حصلت التذكيه، أو لا، فنستصحب عدم التذكيه إلى زمان خروج وزهاق روحه.

ص: ١٥٣

وبعبارهٍ أخرى: إنّ هـذا الأمر البسـيط المتحصّل من هذه الأفعال الخاصّه بشـرط قابليه المحل قطعاً لم يكن موجوداً سابقاً فى حال الحياه؛ لسـببٍ بسـيطٍ جـدّاً وهو أنّ فى حال الحياه ليس هناك تـذكيه، حيث لا توجـد عمليه الذبـح وفرى الأوداج، وإنّما هو أمر بسيط يحصـل نتيجه مجموع هـذه الأفعـال الخاصّه زائـداً قابليه المحل، قطعاً فى حال الحياه هـذا الأمر البسـيط ----- الـذى هو التـذكيه بناءً على الاحتمال الأوّل ----- لم يكن حاصـلاً؛ لما قلناه من أنّه بحسب الفرض لم تكن هناك تـذكيه، يعنى لم تكن هناك عمليه فرى الأوداج بشـرائط، فقطعاً لم يكن هـذا الأمر البسـيط حاصـلاً فى حال الحياه، وبعد تذكيته وفرى أوداجه الأربعه بالشـرائط المعتبره نشـكّ فى أنّ هـذا الأمر البسـيط يحصل، أو لا ؟ وذلك لأنّنا نشكّ فى أنّ هـذا الحيوان قابل للتـذكيه، أو لا ؟ لأنّنا قلنا أنّ القابليه هى أحد الأمور التى تكون التذكيه مسبّبه عنها، فهى مسببه عن مجموعه أمور، مسبّبه عن فرى الأوداج الأربعه مع قـابليه المحـل، وبعـد فرى أوداجه وذبحه نشـكّ فى حصول التـذكيه فى هـذا الأـمر المسـبّب عن مجموعه أمور، وذلك لأنّنا نشكّ فى قابليته للتذكيه وعدمها، فنستصحب عدم حصول هذا الأمر المسبّب؛ لأنّ هذا العدم كان متيقّناً سابقاً، فنستصحبه.

نعم، يقول المحقق النائينى(قُدّس سـرّه) فى مقام التعليق على هذا الاستصحاب الذى حكم بجريانه: (١) غايه الأمر أنّ جهه اليقين والشكّ تختلف، جهه اليقين بعدم حصول هذا الأمر البسـيط المسبّب، والسبب فى يقينى بعدم حصول هذا الأمر البسيط سابقاً هو عـدم فرى الأـوداج فى حال الحياه، هـذه جهه اليقين سابقاً، جهه الشكّ فعلاً اختلفت وهى ليست نفس الجهه السابقه؛ لأنّه فُريت أوداجه، وذُبـح بالحديـد، جهه الشـكّ ليست من هـذه الجهه وإنّمـا من جهه قابليه المحل وعـدم القابليه. يقول: أنّ اختلاف جهه اليقين والشـكّ لاـ يـؤثر فى جريـان الاستصـحاب، مـا دام وحـده الموضوع متحققّه، كون القضـيه المشـكوكه هى نفس القضـيه المتيقنه، وهـذا حاصـل فى المقام، اختلاف جهه الشكّ لا يؤثر فى جريان الاستصـحاب، فيجرى استصـحاب عـدم التـذكيه بهـذا المعنى. هذا بناءً على الاحتمال الأوّل.

ص: ۱۵۴

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٣٨٣.

يقول: وأمّا على الاحتمال الثانى ----- لا زال الكلام للمحقق النائينى(قُدّس سرّه) وهو أنّ التذكيه هى عباره عن الأفعال التى يأتى بها والشرائط التى يُعبّر عنها(فعل المكلّف)، هذه الأمور هى عباره عن التذكيه، وقابليه المحل شرط فى تأثيرها فى الحلّيه والطهاره ----- لا تجرى أصاله عدم التذكيه عند الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه وعدمها؛ لأنّ هذه القابليه ليس لها حاله سابقه؛ لأنّ هذا الحيوان حينما وجد كان يُشك فى قابليته للتذكيه وعدمها، ولم تمرّ عليه فتره كنّا نقطع بعدم قابليته، ثمّ نشكّ فى قابليته، وعدم قابليته حتّى نستصحب عدم القابليه المتيقنه سابقاً، وإنّما هذا الحيوان حينما وجد كان يُشكّ فى أنّه قابل، أو ليس قابلاً، فأسد البحر ----- مثلاً ------ حينما وُلد نحن نشكّ فى أنّه قابل، أو لا، أو هذا المتولّد من كلبٍ وشاه نشكّ من حينما وجد فى أنّه قابل للتذكيه، أو لا، فإذن: لا يجرى استصحاب عدم التذكيه، لماذا ؟ (هذه نكته مهمّه) نحن نجرى استصحاب عدم التذكيه من أىّ جهه ؟ التذكيه بمعنى فعل الذابح محرزه ----- بحسب الفرض ----- استصحاب عدم التذكيه من جهه القابليه وعدم القابليه، هذه الجهه هى الجهه المشكوكه، فلنترك استصحاب عدم التذكيه، ونتمسّك باستصحاب عدم القابليه، هذا هو مقصوده، يقول: استصحاب عدم التذكيه من جهه الشكّ فى القابليه وعدمه الذى هو بمعنى استصحاب عدم القابليه لا يجرى؛ لأنّ عدم القابليه ليس لها حاله سابقه متيقنه، ليس لدينا حاله سابقه نستطيع أنْ نقول هذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه، والآن نشكّ ونستصحب عدماً متيقّناً سابقاً، فلا يجرى استصحاب عدم قابليه الحيوان للتذكيه.

إذن: المحقق النائینی(قُدّس سرّه) فصّل بحسب ما یُختار فی تفسیر وتحدید معنی التذکیه، إنْ کانت أمراً بسیطاً یجری استصحاب عدم التذکیه، وإلاّ فلا یجری. هذا خلاصه ما قال المحقق النائینی(قُدّس سرّه) .

درس الأصول العملیّه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی

الکلام یقع فی النحو الثانی: وهو الشکّ فی الحلّیّه والحرمه من جهه الشکّ فی القابلیه وعدمها، وبنحو الشبهه الحکمیّه، والکلام یقع فی أنّه هل یمکن فی المقام إجراء استصحاب عدم التذکیه، أو لا ـ یمکن ؟ والمقصود باستصحاب عدم التذکیه هو استصحاب عدم القابلیه؛ لأنّها هی الشیء المشکوک، وإلاّ التذکیه کأفعالٍ وشروط المفروض فی المقام تحققّها، بمعنی أنّ الحیوان قد ذُبح، وفُریت أوداجه بالحدید مع التسمیه والبسمله، هذا متیقن ولیس لدینا فیه شکّ، فنجری استصحاب عدم التذکیه بهذا المعنی، وإنّما المقصود باستصحاب عدم التذکیه یعنی التذکیه بالمعنی الشامل لقابلیه المحل التی ترجع بالحقیقه إلی استصحاب عدم القابلیه. هل یجری هذا الاستصحاب، أو لا ؟ نقلنا فی الدرس السابق کلاماً وتفصیلاً للمحقق النائینی(قُدّس سرّه).

نُعلّق علی هذا الکلام، ثمّ ننقل کلاماً آخر لبعض الأعلام، التعلیق قد لا یخرج عن کونه توضیحاً واستفهامات تُطرح فی المقام: بالنسبه إلی ما ذکره بناءً علی الاحتمال الأوّل فی تفسیر التذکیه، وهو أنّ التذکیه أمر بسیط مُسبَّب عن هذه الأفعال الخاصّه مع قابلیه الحیوان للتذکیه، فهی أمر بسیط، الآن نشکّ فی تحقق هذا الأمر البسیط ----- التذکیه ----- المسبّب عن مجموعه أفعالٍ بضمیمه قابلیه الحیوان للتذکیه، نشکّ فی أنّه هل تحققّ عندما فرینا أوداج هذا الحیوان بالشرائط المعتبره، لکن لا نحرز قابلیته للتذکیه، هل یتحقق هذا الأمر البسیط، أو لا ؟ هنا یقول: لا مانع من استصحاب عدم التذکیه. وبعباره أخری: عدم تحققّ هذا الأمر البسیط؛ لأنّه لا إشکال فی أنّه فی حال حیاه الحیوان قطعاً لم یکن هذا الأمر البسیط متحقّقاً، یعنی التذکیه بهذا المعنی لم تکن متحققّه قطعاً، ونشکّ فی تحققّها بعد ذلک، فنستصحب المتیقنَ سابقاً وهو عدمَ تحققّ المعنی البسیط.

ص: ١٥٦

السؤال الذی یُطرح هو: أنّه(قُدّس سرّه) لم یُبیّن أنّ استصحاب عدم التذکیه بالمعنی البسیط هل هو بنحو العدم النعتی، أو هو بنحو العدم المحمولی الأزلی ؟ لکن یمکن أنْ یقال: أنّ الجواب عن هذا السؤال یرتبط ببحثٍ، حاصله: أنّ هناک کلاماً فی أنّه ما هو موضوع حرمه أکل اللّحم ؟ هل موضوعها هو عدم التذکیه المضاف إلی الحیوان ؟ أو موضوعها هو عدم التذکیه المضاف إلی زاهق الروح ؟ وهناک فرق بینهما وله ثمره عملیّه، فعلی الأوّل عندما یکون موضوع الحرمه هو عدم التذکیه المضاف إلی الحیوان؛ حینئذٍ لأجل أنْ لا نقع فی محذورٍ تقدّمت الإشاره إلیه وهو أنّه لم تثبت حرمه الأکل فی حال حیاه الحیوان، وقد تقدّم بحثه، أنّه لا ـ دلیل علی حرمه أکل لحم الحیوان فی حال حیاته، فإذا قلنا أنّ موضوع الحرمه هو عدم التذکیه المضاف إلی ذات الحیوان، فهذا یوجب أنْ نحکم بحرمه الحیوان فی حال حیاته، فلابدّ حینئذٍ أنْ یُضاف جزءاً آخراً للموضوع وهو عباره عن زهاق الروح، فیکون موضوع الحرمه هو عباره عن مجموع أمرین، أحدهما: هو زهاق الروح، والآخر: هو عدم التذکیه، وکل منهما

يكون مضافاً إلى الحيوان، بمعنى أنّهما أَخذا فى عرضٍ واحدٍ موضوعاً للحرمه، فكأنّه قيل: الحيوان إذا زُهقت روحه ولم يُذكَّ، فهو حرام؛ فحينئذٍ يصبح موضوع عدم التذكيه هو الحيوان، لكن بإضافه جزءٍ آخر أيضاً مضافاً إلى الحيوان وهو زهاق الروح. بناءً على هذا الاحتمال؛ حينئذٍ لا مانع من استصحاب عدم التذكيه بنحو العدم النعتى، وجريان هذا الاستصحاب فى المقام لا يتوقّف على القول باستصحاب العدم الأزلى، فحتّى لو لم نقل بجريان العدم الأزلى، مع ذلك فى المقام يصحّ أنْ نقول بجريان استصحاب عدم التذكيه، والسرّ فى ذلك هو أنّ هذا عدمٌ نعتى، وليس عدماً أزلياً، ووضوح أنّ هذا الموضوع ------ الحيوان ------ كان موجوداً وكان غير مُذكّى جزماً، هذا عدم نعتى؛ إذ أنّنا افترضنا أنّ موضوع الحرمه هو الحيوان، هذا الموضوع قطعاً كان موجوداً، وقطعاً لم تثبت له التذكيه فى حال حياته، قبل ذبحه وزهاق روحه لم يُذكَّ قطعاً، فنستصحب هذا العدم الذى هو عدم نعتى؛ لأنّ الموضوع هو الحيوان، والحيوان موجود فى فترهٍ معيّنهٍ ولم تثبت له التذكيه، وهذا متيقّن عندنا، فنستصحب هذا العدم الثابت للموضوع وهو عدم نعتى وليس عدماً أزلياً ومحمولياً، فإذن: بناءً على هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب لا بنحو استصحاب العدم الأزلى، وإنّما بنحو العدم النعتى. وبعباره أخرى: تكون سالبه بانتفاء المحمول، يعنى موضوع ثابت ينتفى عنه المحمول، وهذا هو ملاك العدم النعتى.

وأمّا إذا قلنا بالرأى الثانى، أى قلنا بأنّ موضوع الحرمه هو زاهق الروح، فيكون زهاق الروح مع عـدم التـذكيه هو موضوع الحرمه، أى عـدم التـذكيه بمـا هو مضاف إلى زهاق الروح؛ حينئـذٍ لابـدّ أنْ يكون عـدم التـذكيه عـدماً أزليّاً، وعـدماً محموليّاً؛ لأنّ هـذا الحيوان منـذ زهاق روحه نحن نشكّ فى أنّه مُـذكّى، أو غير مُـذكّى، ليس لـدينا يقين بأنّ زهاق الروح متحقّق فى هـذا الحيوان، ونعلم بعـدم كونه مُـذكّى حتّى نستصحب هـذا العـدم بنحو العـدم النعتى، وإنّما هذا الحيوان منذ زهاق روحه هو مشكوك من حيث التـذكيه وعـدمها. نعم، عـدم التـذكيه ثابت له قبل زهاق الروح، وقبل تحقّق الموضوع، فيكون العدم عدماً أزليّاً محموليّاً لا نعتيّاً، يعنى عدم بانتفاء الموضوع وقبل تحقّق الموضوع، فيكون سالبه بانتفاء الموضوع، وهذا هو ملاك العدم الأزلى.

على كلّ حال: من يبنى على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى لا مشكله لديه فى إجراء الاستصحاب فى محل الكلام؛ لأنّه إنْ كـان بـالنحو الأوّل، فالاستصحاب يكون بنحو العـدم النعتى الـذى لا إشكال فى جريانه، وأمّا إنْ كان بالنحو الثانى، فيجرى الاستصحاب بنحو العـدم الأزلى، فمن يبنى على جريان الاستصحاب فى الأعـدام الأزليّه لا يواجه مشكله من إجراء استصحاب عدم التذكيه. هذا توضيح لمقطعٍ من كلامه.

الأمر الآخر: بالنسبه إلى الاحتمال الثانى فى معنى التـذكيه وهو أنْ يكون المراد بالتـذكيه هو مجموعه الأفعال الخاصّه مشروطه بقـابليه المحل، وذكر هو على أنْ تكون قابليه المحل ليست دخيله فى مفهوم التـذكيه، وإنّما هى شرط فى تأثير الأفعال الخاصّه فى حلّيه اللّحم. فإذن: التذكيه كمفهوم لا يشمل القابليه، لكنّ القابليه شرط فيه. بناءً على هذا الاحتمال قال: أنّ استصحاب عدم التـذكيه لا يجرى؛ لمـا ذكره من أنّ هـذا الحيوان من أوّل وجوده يُشَكّ فى أنّه له قابليه للتـذكيه، أو ليس له قابليه ؟ فإذن: ليس هناك حاله نتيقّن فيها بعدم ثبوت التذكيه لهذا الحيوان حتّى نجرى استصحاب عدم التذكيه.

حینئذٍ یُطرح سؤال: لماذا لا نجری استصحاب عدم التذکیه بنحو العدم الأزلی ؟ هذا الذی ذکره صحیح بلحاظ العدم النعتی؛ لأنّ هذا الحیوان لم تمر علیه حاله ثبت له فیها عدم التذکیه، وقطعنا بأنّه لم یکن مُذکّی، ثمّ شککنا فی التذکیه، حتّی نستصحب عدم التذکیه المتیقّن بنحو العدم النعتی؛ بل هذا الحیوان من حین وجوده هو نشکّ فی أنّه قابل للتذکیه، أو لیس قابلاً لها، أسد البحر من حین وجوده نشکّ فی أنّه قابل للتذکیه، أو لیس قابلاً لها، والحیوان المتولّد من کلبٍ وشاه هو من حین أصل وجوده نحن نشک فی أنّه قابل للتذکیه، أو لیس قابلاً لها، إذن: متی نحرز عدم التذکیه ؟ هذا إشکال علی جریان استصحاب عدم التذکیه بنحو العدم النعتی؛ حینئذٍ یُطرح هذا السؤال: لماذا لا نجری استصحاب عدم التذکیه بنحو العدم الأزلی ؟ صحیح هذا الحیوان من حین وجوده هو مشکوک التذکیه، ولیس له حاله سابقه نتیقّن فیها بعدم تذکیته، لکن قبل وجود الحیوان یمکن استصحاب عدم التذکیه بنحو العدم الأزلی، ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع الذی هو ملاک العدم الأزلی؛ وحینئذٍ نحکم بجریان استصحاب العدم الأزلی، ویترتّب علیه ما یترتّب علی استصحاب العدم فی الحاله السابقه وعلی الاحتمال الأوّل.

قالوا: بأنّ هذا الکلام صحیح، لکنّ جریان استصحاب العدم الأزلی فی محل الکلام یتوقّف علی إثبات أمرین، نحن نتکلّم بناءً علی أنّ المراد بالتذکیه هو الأفعال الخاصّه، والتذکیه شرط لتأثیر الأفعال الخاصّه فی حلّیّه اللّحم. فی هذه الحاله قال المیرزا(قدّس سرّه): (1) (لا یجری استصحاب عدم التذکیه؛ لأنّه لیست هناک حاله سابقه نتیقن فیها بکون الحیوان غیر مُذکّی). أمّا استصحاب العدم الأزلی، فلم یتعرّض له. هنا طُرح سؤال هو أنّه هل یمکن إجراء استصحاب العدم الأزلی ؟ أجابوا عنه بأنّه یمکن الالتزام بجریان استصحاب عدم التذکیه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع بشرطین:

1- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج 3، ص 382.

الشرط الأوّل: أنْ يكون موضوع الحكم، وهو الحرمه، المركّب من عدم التذكيه وزهاق الروح، أنْ يكون موضوعه هذين الجزئين المأخوذين فى الموضوع بنحو التركيب، لا بنحو التوصيف، بمعنى أنّ زهاق الروح جزء من الموضوع، والجزء الآخر هو عدم التذكيه. هذا فى قبال أنْ يكون الجزءان مأخوذين فى الموضوع على نحو التوصيف، بمعنى أنّ الحيوان الزاهق الروح المتّصف بعدم التذكيه، بحيث يكون اتّصاف زاهق الروح بالتذكيه دخيلًا فى الموضوع، لا ذات الجزئين. بناءً على الأوّل إذا قلنا به؛ حينئذٍ يكون الكلام صحيحاً ويمكن إجراء استصحاب العدم الأزلى؛ إذ لا مانع أو محذور منه؛ لأنّ موضوع الحرمه هو عباره عن زهاق الروح زائداً عدم التذكيه، فيمكن أنْ نجرى الاستصحاب فى عدم التذكيه بضمّه إلى الوجدان الذى يحرز لنا الجزء الأوّل وهو زهاق الروح، فيتألف موضوع الحكم بالحرمه؛ لأنّ موضوع الحكم بالحرمه هو زهاق الروح المحرز بالوجدان بحسب الفرض، وعدم التذكيه الذى يمكن إحرازه باستصحاب العدم الأزلى، فيتنقّح موضوع الحكم، ويُحكم بحرمه هذا الحيوان. وأمّا إذا كان المعتبر هو التوصيف، أُخذا على نحو التوصيف فى موضوع الحرمه، بمعنى أنّ موضوع الحرمه هو عباره عن الحيوان الزاهق الروح المتّصف بعدم التذكيه، قالوا بأنّه هنا لا يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلى؛ لأنّ ترتّب اتصاف زاهق الروح بعدم التذكيه على استصحاب العدم الأزلى مبنى على القول بالأصل المثبت؛ لأنّك تستصحب عدم التذكيه، اتّصاف زاهق الروح بهذا العدم، هذا إنّما يثبت باللازم، فالاستصحاب لا يثبت هذا الاتّصاف إلّا بناءً على القول بحجّيّه الأصل المثبت، بينما على الأوّل لا يحتاج إلى الاتّصاف، هو فقط يثبت مفاده وهو عدم التذكيه؛ لأنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من ذات الجزئين، زهاق الروح المحرز بالوجدان، وعدم التذكيه المحرز بالاستصحاب ولا نحتاج إلى أكثر من هذا، لا يتوقّف على القول بالأصل المثبت، بينما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو الاتّصاف، فاستصحاب العدم الأزلى لا يمكنه إثبات الاتّصاف، إلّا إذا قلنا بالأصل المثبت.

الشرط الثانی: یتوقّف علی أنْ نقول ----- کبرویاً ----- بجریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه مطلقاً، أو لا ـ أقل نقول بالتفصیل ------ کما اختاره جماعه من المحقّقین ------ بین ما إذا کان الوصف الذی نرید استصحاب عدمه بنحو العدم الأزلی من لوازم الذات، من لوازم الماهیّه وثابت فی مرتبه الذات، وبین ما إذا کان الوصف الذی نرید استصحاب عدمه بنحو العدم الأزلی من لوازم الوجود، وثابت فی مرتبه الوجود. مثال الأول: الزوجیّه بالنسبه إلی الأربعه، فأنّها من لوازم الذات، من لوازم الماهیه، التفصیل یقول: إذا کان من لوازم الماهیّه وثابت فی مرتبه الذات، هنا لا یجوز استصحاب العدم الأزلی، وأمّا إذا کان من لوازم الوجود من قبیل القرشیه بالنسبه إلی المرأه، فهنا یجری استصحاب العدم الأزلی، ویُضاف إلی هذا التفصیل فی الصغری، أنّه فی محل الکلام نستصحب عدم التذکیه المقصود به عدم القابلیّه، أنْ نلتزم أنّ القابلیه من لوازم الوجود لا من لوازم الذات، فلکی یجری الاستصحاب فی المقام نحتاج إلی: إمّا أنْ نقول بجریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیّه مطلقاً، ولا یوجد فرق بین لوازم الوجود وبین لوازم الذات، فیجری. أو نقول بالتفصیل، لکن نلتزم بأنّ القابلیه التی نرید إجراء استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلی هی من لوازم الوجود، وفی التفصیل یقول: إذا کان من لوازم الوجود یجری فیها الاستصحاب.

وأمّا إذا قلنا أنّ استصحاب العدم الأزلی أصلاً لا یجری کما هو مختار جماعه، أو قلنا بالتفصیل، لکن أنکرنا أنْ تکون القابلیه من لوازم الوجود، وإنّما من لوازم الماهیّه، فأیضاً لا یجری استصحاب العدم الأزلی. إذن: جریان استصحاب العدم الأزلی فی المقام یتوقّف علی إثبات أمرین، أحدهما: أنْ یکون الجزءان مأخوذان علی نحو الترکیب، لا ـ علی نحو التوصیف، وثانیهما: أنْ نقول باستصحاب فی الأعدام الأزلیّه مطلقاً، أو بالتفصیل، مع الالتزام بأنّ القابلیه هی من لوازم الوجود لا من لوازم الذات؛ وحینئذٍ یتوقّف علی هذین الأمرین، وهذان الأمران محل کلامٍ ومحلّ خلافٍ ولیسا أمرین مسلمین عند الجمیع.

ص: ۱۶۱

لكن هناك مشكله فى جريان استصحاب العدم الأزلى فى محل الكلام وليس مطلقاً، وهذه المشكله ----- إذا تمّت ----- تمنع من جريان استصحاب العدم الأزلى حتّى إذا قلنا أنّ استصحاب العدم الأزلى يجرى ولا مانع منه كبروياً، أو قلنا بالتفصيل، أو أنكرنا التفصيل، لا علاقه له بالمختار فى مسأله استصحاب العدم الأزلى، حتّى إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً، أو قلنا بالتفصيل وقلنا بأنّ القابليه من لوازم الوجود، حتّى إذا قلنا بذلك، مع ذلك هناك مشكله فى خصوص المقام تمنع من جريان الاستصحاب، وهذه المشكله هى : بالتحليل فرض المسأله هو الشكّ فى قابليه الحيوان للتذكيه، وعدم قابليته للتذكيه بنحو الشبهه الحكميه، قابليه الحيوان للتذكيه ماذا تعنى ؟ هى لا تعنى إلاّ أنّ الشارع حكم على هذا الحيوان بحلّيه لحمه إذا ذُكى، لا أكثر، ونحن ننتزع من هذا الحكم عنوان القابليه، وعدم القابليه تعنى أنّ الشارع حكم على هذا الحيوان بعدم حلّيه لحمه إذا ذُكّى، من هذا نفهم أنّ هذا الحيوان ----- الشاه، البقر، الجمل ----- قابل للتذكيه شرعاً، يعنى إذا ذُكى يحل لحمه، وهذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه، يعنى إذا ذُكّى لا يحل أكل لحمه، فقسّمنا الحيوانات إلى قسمين، قابل للتذكيه، وغير قابل لتذكيه، هذه مجرّد عناوين لحكم الشارع بحليه أكل لحم هذا عند ذبحه وفرى أوداجه بالشرائط المعتبره، وعباره عن حكم الشارع بحرمه اللّحم عند تذكيه هذا، يعنى عندما تُفرى أوداجه بالشرائط المعتبره، هذا هو معنى القابليه، وعدم القابليه.

إذن: واقع المطلب أنّ القابليه وعدم القابليه ترجعان إلى حكم الشارع، وحكم الشارع ليس عبثياً؛ بل لابدّ أنْ تكون فى الحيوان الذى حكم الشارع عليه بقابليه التذكيه وبحليه لحمه عندما يُذكّى، أنْ تكون فيه خصوصيّه أوجبت ذلك، ومن غير المعقول أنْ لا نقول بذلك؛ لأنّنا إذا لم نقل بذلك، فهذا معناه أنّ فرى الأوداج بالشرائط المعتبره يوجب حلّيه اللحم، بينما الشارع فرّق فى ذلك بين هذا وبين هذا، فى هذا قال نفس العمليه التى تُجرى على هذا التى توجب حلّيه لحمه، فى هذا قال أنّ هذه العمليه إذا جرت على هذا لا توجب حلّيه اللّحم، إذن: لماذا اختصّ هذا بهذا الحكم، إذا صارت تذكيته موجبه لحلّيه لحمه، ففيه خصوصيّه تستوجب ذلك، ولنفترض خصوصيه كونه غنماً، هذه خصوصيه موجوده فى هذا الحيوان تقتضى حلّيه لحمه بعد ذبحه، أو خصوصيّه أعمّ من كونه غنماً، ولنفترض أنّ الخصوصيه هى كونه حيواناً أهلياً لا وحشيّاً، هذه خصوصيّه فى لحم الغنم ويشاركه فيها غيره، هذه أوجبت أنْ يكون ذبحه وفرى أوداجه موجباً لحلّيه لحمه. هذه الخصوصيه ليست موجوده فى السباع، وإذا كانت غنماً، ليست موجوده فى غير الغنم، إذا كانت الخصوصيه هى كونها أهليه، فهى ليست موجوده فى الوحشيه. هذا معناه فى الحقيقه أنّ شكّنا فى القابليه وعدم القابليه يرجع إلى الشكّ فى أنّ هذا الحيوان(أسد البحر)، أو الحيوان المتولّد من كلبٍ وشاه هل توجد فيه الخصوصيّه التى تكون موجبه لحلّيه أكل لحمه عند فرى أوداجه، أو ليست فيه هذه الخصوصيه ؟ شكّنا يرجع إلى هذا، هل هذا فيه تلك الخصوصيه، أو ليس فيه تلك الخصوصيه، الشك فى الحقيقه يرجع إلى الشكّ فى وجود الخصوصيه وعدم وجود الخصوصيه، ولا نعلم ما هى الخصوصيّه حتّى تكون الشبهه حكميه، لا أنْ تكون الخصوصيه موجوده فى هذا، أو لا مع العلم بها، هذه تكون شبهه موضوعيه وسيأتى الكلام عنها. يدور أمر الخصوصيه بين أنْ تكون خصوصيه موجود فى هذا الحيوان الذى نشكّ فيه، أو خصوصيه غير موجوده فى هذا الحيوان الذى نشكّ فيه. (مثلاً) إذا ذبحنا حماراً، أو خيلاً، وشككنا فى أنّه يقبل التذكيه، أو لا يقبلها، بنحو الشبهه الحكميه، هذا الشك مرجعه كما قلنا إلى الشك فى أنّ الخصوصيه التى توجب حلّيه اللّحم عند تحققّها موجوده، أو لا ؟ نقول: إنْ كانت الخصوصيه هى كونه غنماً ----- مثلاً ----- أو كونه بقراً، أو كونه جملاً، فهى ليست موجوده فيه حتماً، فأنّ خصوصيته هى كونه خيلاً. نعم، إنْ كانت الخصوصيه التى أوجبت الحكم بحلّيه أكل لحم الغنم عندما يُذبح ليست هى كونه غنماً، وإنّما هى كونه حيواناً أهلياً، هذه الخصوصيه موجوده فى هذا، فيُحكم بحلّيه أكل لحمه.

إذن: شكّنا فی الحقیقه أنّ الخصوصیه التی أوجبت حلّیه اللّحم فی حیوانات نعلم بأنّها محلّله الأکل، هل هی موجوده هنا، أو لیست موجوده هنا ؟ إنْ کانت الخصوصیه فی مثالنا هی الغنمیه، والبقریه، وأمثال هذه الأمور، فهی لیست موجوده قطعاً، وأمّا إذا کانت أوسع منها، کما لو کانت هی کونها حیواناً أهلیّاً، فهی موجوده قطعاً. إذن: یدور أمر الخصوصیه بین ما یُقطع بوجوده، وبین ما یُقطع بانتفائه، فی مثل هذه الحاله لا یجری الاستصحاب، حتّی لو قلنا بجریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیه، أو قلنا بالتفصیل المتقدّم، لا علاقه له بهذا البحث، هذه الخصوصیه یدور أمرها بین أنْ تکون مقطوعه الثبوت ، وبین أنْ تکون مقطوعه الانتفاء، إنْ کانت غنمیه فهی مقطوعه الانتفاء، وإن کانت هی کونها أهلیّه فهی مقطوعه الثبوت، فکیف نُجری الاستصحاب ؟

درس الأصول العملیّه / الاحتیاط / الاحتیاط الشرعی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ الاحتیاط/ الاحتیاط الشرعی

کان الکلام فی الشبهه الحکمیّه، وذکرنا آراء المحقق النائینی(قدّس سرّه) وذکرنا بأنّ الصحیح فی الشبهه الحکمیّه هو عدم جریان استصحاب عدم التذکیه، بقطع النظر عن ما نختاره فی استصحاب العدم الأزلی، فالقضیّه لیست مبتیّه علی القول باستصحاب العدم الأزلی، فحتّی لو قلنا بجریان استصحاب العدم الأزلی مطلقاً وبلا تفصیل، مع ذلک فی خصوص المقام نقول أنّ الاستصحاب لا- یجری؛ لما أشرنا إلیه فی الدرس السابق من أنّ الشک فی القابلیه مرجعه فی الحقیقه إلی الشک فی أنّ الخصوصیه الموجوده فی هذا الحیوان المذبوح الذی نشکّ فی قابلیته للتذکیه وعدمها، هل اعتبرها الشارع؟ هل هی خصوصیّه موجبه لحلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، أو لا؟

ص: ۱۶۳

إنْ قلنا أنّ حکم الشارع بالقابلیه، یعنی حکمه بحلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، وأنّ هذا الحکم لا یأتی اعتباطاً، وإنّما ینشأ من وجود خصوصیّه فی الحیوان؛ فلأنّ هذا الحیوان فیه هذه الخصوصیّه، کانت تذکیته موجبه لحلّیه لحمه؛ ولأنّ ذاک الحیوان لا توجد فیه هذه الخصوصیّه؛ لذا لم تکن تذکیته موجبه لحلّیه لحمه، فعندما نشک فی حیوان علی نحو الشبهه الحکمیّه، فهذا معناه أنّ الخصوصیّه موجوده فی هذا الحیوان؛ لأنّ الشبهه لیست موضوعیه، وإنّما هی شبهه حکمیّه، أنّ الخصوصیه الموجوده فی هذا الحیوان هل توجب حلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، أو لا ؟ حتّی تکون الشبهه حکمیّه، مثلاً الخیل المذبوحه، خصوصیه الخیلیّه متوفّره فیها، وهی خصوصیه معروفه، وهی أنّه حیوان أهلی، لکننا لا- نعلم أنّ الخصوصیه التی توجب حلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه هی خصوصیه کونه أهلیاً حتّی تکون موجوده فی هذا الحیوان، ویُحکم بحلّیه لحمه، أو أنّ الخصوصیه هی لیست کونه أهلیّاً، وإنّما الخصوصیه هی کونه ----- فرضاً ----- غنماً، أو بقراً، أو کونه من الدواب الثلاثه المعروفه، هذه هی الخصوصیه التی اوجبت حلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، هذه الخصوصیّه لیست موجوده فی هذا الحیوان المشکوک.

إذن: مرجع الشکّ فی القابلیه وعدمها إلی الشکّ فی أنّ الخصوصیّه الموجوده فی الحیوان المذبوح هل هی موجبه لحلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، أو لا؟ إذا أرجعنا هذا الشکّ إلی هذا الشکّ؛ حینئذٍ یتبیّن أنه لا یصح إجراء استصحاب عدم الخصوصیّه؛ وذلک لأنّ الخصوصیه مردّده بین ما هو مقطوع البقاء، وبین ما هو مقطوع الانتفاء، الخصوصیه إنْ کانت خصوصیه غنمیّه وبقریّه

وأمثالهـا، فهى مقطـوعه الانتفـاء فى الخيـل، وإنْ كـانت الخصوصـيه هى كـونه أهليـاً فهى مقطـوعه البقـاء، فمـا معنى أنْ نجرى الاستصـحاب فى الخصوصـيه ؟ هل نجرى أصاله عدم الخصوصيه الغنميه ؟ ليس لدينا شكّ فى هذه الخصوصيه حتّى نستصحب عـدمها؛ لأنّنا نقطع بعـدم كونه من الغنم، فلا معنى لاستصـحاب عدم هذه الخصوصـيه، كما لا معنى لإجراء الاستصـحاب بلحاظ خصوصيه الأهليّه، يعنى استصحاب عدم كونه حيواناً أهلياً؛ لأنّنا نقطع بوجود هذه الخصوصيه، ونقطع بأنّ هذا حيوان أهلى. إذن: واقع الخصوصيه مردّد بين ما يكون معلوم الوجود، وبين ما يكون معلوم الانتفاء، فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الخصوصيه.

أمّا العناوين، كعنوان الخصوصيه وغيره، فليس لها دخل فى الحكم الشرعى، هذه العناوين هى عناوين انتزاعيه ليست دخيله فى الحكم الشرعى، وإنّما الدخيل فى الحكم الشرعى هو واقع الخصوصيه، وأمّا عنوان الخصوصيه، فليس له دخل فى الحكم الشرعى، فبلحاظ ما يكون دخيلاً فى الحكم الشرعى لا يجرى الاستصحاب، وفى المقام لا يجرى استصحاب عدم الخصوصيه الذى يرجع إليه استصحاب عدم القابليه. وهذا لا ـ يُفرّق فيه بين أنْ نقول بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى، أو لا نقول بجريانه. هذا ما يرتبط بكلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) مع بعض التعليقات عليه.

ذكر المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى نهايه الأفكار (١) نفس ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) تقريباً، أنّ التذكيه إنْ كانت أمراً بسيطاً يجرى استصحاب عدم التذكيه، وإنْ كانت أمراً مركّباً من هذه الأفعال الخاصّه، وكانت القابليه شرطاً فى تأثير هذه الأفعال الخاصّه فى حلّيه اللّحم بحيث تكون القابليه خارجه عن مفهوم التذكيه، وإنّما هى مأخوذه على نحو الشرطيّه والقيديّه، هنا أيضاً قال بعدم جريان استصحاب عدم التذكيه كما ذكر المحقق النائينى(قدّس سرّه).

نعم، هو أضاف معنىً ثالثاً فى معنى التذكيه غير الاحتمالين الذين ذكرهما المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وهذا الاحتمال هو نفس الاحتمال الثانى، لكنّه افترض أنّ القابليه مأخوذه على نحو الجزئيّه وليس على نحو الشرطيّه، فيكون الفرق بين الثانى والثالث هو أنّهما يشتركان فى أنّ التذكيه أسم لهذه الأفعال الخاصّه من فرى الأوداج وغيرها، لكن القابليه تاره تؤخذ بنحو الشرطيّه فتكون خارجه عن مفهوم التذكيه كما فى الاحتمال الثانى، وتاره تكون جزءاً من مفهوم التذكيه، فتكون داخله فى مفهوم التذكيه بحيث يكون مفهوم التذكيه عباره عن مجموع الأفعال زائداً قابليه الحيوان للتذكيه. ذكر الاحتمال الثالث، وذكر أنّ حكمه هو نفس حكم الاحتمال الثانى، وهو عدم جريان استصحاب عدم التذكيه، والتعليل هو نفس التعليل السابق، وهو عدم وجود حاله متيقنه كان فيها الحيوان وكنّا نحرز عدم التذكيه؛ لأنّنا أخذنا القابليه قيداً، أو شرطاً حتّى نستصحب عدم القابليه، لم يمر على الحيوان زمان نقطع فيه بعدم التذكيه؛ لأنّ الحيوان حينما وجد هو يُشك فى كونه مذكّى، أو غير مذكّى، فأىّ عدم نستصحبه ؟ بعد وجود الحيوان ليس لدينا يقين بعدم التذكيه، لأنّ هذا الحيوان حينما وجد هو مشكوك فى كونه مذكّى، أو غير مذكّى، وفى كونه قابلاً ـ للتذكيه، أو غير قابلٍ لها، فليس لدينا يقين بعدم تذكيه هذا الحيوان حتّى نقول أنّنا نشكّ الآن، فنستصحب عدم التذكيه، أو عدم القابليه المتيقن فى زمان وجود الحيوان، فقال(قدّس سرّه) بأنّ هذا يمنع من جريان الاستصحاب.

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء للبروجردى، ج ٢، ص ٢۵۶.

الکلام هو الکلاممع إضافه، وهی أنّ الاحتمال الثالث الـذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) یبدو أنّه لیس محتملاً حتّی ثبوتاً، فکون القابلیه شرطاً فی التـذکیه هو أمر معقول، فتکون خارجه عن مفهوم وحقیقه التذکیه، أمّا أنْ تکون القابلیه جزءاً من مفهوم التـذکیه، فهـذا لیس مقبولاً؛ لأنّه لا معنی لأنْ یقال أنّ قابلیه التـذکیه جزء من مفهوم التـذکیه؛ إذ أنّ قابلیه الحیوان للتـذکیه هی شیء غیر التـذکیه، القابلیه لا تکون جزءاً من مفهوم التـذکیه، وإنّما الـذی یکون جزءاً من مفهوم التـذکیه هو التذکیه بمعنی فری الأوداج وأمثالها من الأمور، أما القابلیه للتـذکیه، فهی خارجه عن مفهوم التـذکیه ولیست جزءاً منه؛ ولـذا الأصـح هو أنْ یقال أنّ الاحتمال الثانی هو أنّ القابلیه غیر التـذکیه، فتکون شـرطاً فیها وهو الاحتمال الثانی المتقـدّم، لا أنّ القابلیه جزء من التـذکیه؛ لأنّ القابلیه للتذکیه غیر التذکیه، ولا تکون جزءاً من مفهوم التذکیه.

ثمّ المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) اختار الاحتمال الثانی کالمحقق النائینی(قـدّس سـرّه) الذی قال بأنّه إما أنْ یکون أمراً بسـیطاً، أو أمراً مرکباً، واختار أنّه أمر مرکب، وهذا أیضاً بحث فقهی، بحث اسـتنباطی من الأدلّه، أنّنا ماذا نفهم منها، هل التذکیه أمر بسیط، أو أنّها أمر مرکب ؟ أی عباره عن الأفعال الخاصّه، هذا بحث اسـتنباطی فقهی، هو اختار الاحتمال الثانی کالمحقّق النائینی(قدّس سرّه).

والأمر الآخر هو أنّه نصّ علی أنّ استصحاب عدم القابلیه بنحو العدم الأزلی لا یجری، (۱) باعتبار أنّ المختار فیه هو التفصیل بین ما إذا کانت الصـفه من لوازم الماهیه، وبین ما إذا کانت من لوازم الوجود، وهذا الاستصـحاب لا یجری إلاّ إذا کانت الصـفه من لـوازم الوجـود، وهـو یری أنّ القـابلیه لیست من لـوازم الوجـود، وإنّمـا هی من لـوازم المـاهیّه؛ لـذا یقـول حتّی لـو قلنـا بجریـان استصحاب العدم الأزلی، فهو لا یجری فی المقام؛ لأنّنا لا نقول بجریانه مطلقاً، وإنّما نقول بجریانه حینما تکون الصفه المشکوکه من لوازم الوجود، والقابلیه فی محل الکلام لیست من لوازم الوجود، وإنّما هی من لوازم الماهیّه. هناک کلمات أخری لمحققّین آخرین کالمحقّق الأصفهانی(قدّس سرّه) لا داعی للتعرّض لها، فنکتفی بهذا المقدار فی الشبهه الحکمیّه.

ص: ۱۶۶

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث آقا ضیاء للبروجردی، ج ۲، ص ۲۵۸.

الآـن ننتقـل إلى الشـبهه الموضوعيه: مثـال الشـبهه الموضوعيّه هو مـا إذا علمنـا بـأنّ الغنم قابـل للتـذكيه، وأنّ الخنزير ليس قـابلًا للتـذكيه، لكنّنا لا نعلم أنّ هذا اللّحم الموجود أمامنا، هل هو لحم شاهٍ حتّى تكون قابليه التذكيه موجوده فيه، أو هو لحم خنزير ؟ وهذا الشك هو شكّ فى شـبهه موضوعيّه، سـببّها ---- فرضاً ---- ظلمه الهواء، فلا يعلم بسبب هذه الظلمه بأنّ هذا اللّحم لحم خنزير، أو لحم شاه ؟ أو أنّ هذا الحيوان قد ذُبح بشـكلٍ بحيث تقطّعت أوصاله وأصـبح قطعاً صغيره من اللّحم، فلا يُميّز بين لحم الخنزير وبين لحم الشاه، فيُشكّ بأنّ هـذا اللّحم المذبوح والمُذكّى هل هو لحم شاه حتّى يكون حلالًا، أو هو لحم خنزير حتّى لا يكون حلالًا، أو أنّه لحم سباعٍ حتّى لا يكون حلال الأكل؟

مثـال آخر لهـذه الشـبهه الموضوعيّه: وهو مـا إذا علمنـا أنّ الخصوصـيه التى حكم الشـارع بأنّ الحيوان الواجـد لها يحلّ أكله إذا ذُكّى، علمنا أنّ هذه الخصوصـيه هى كونه أهليّاً، لكنّنا نشكّ فى كون هذا اللّحم المُذكّى الموجود فى الخارج لحم حيوان أهلى حتّى تكون الخصوصـيه موجوده فيه، وبالتالى يُحكم بحلّيه لحمه، أو هو حيوان وحشـى، حتّى لا يكون قابلًا للتـذكيّه، وبالتالى لا يحل أكله ؟ هـذه هى أيضاً شـبهه موضوعيّه؛ إذ ليس لـدينا شك من جهه الشارع، فنحن نعلم بأنّ هـذه الخصوصـيّه توجب حلّيه اللّحم على تقـدير تذكيته، والوحشـيّه لا توجب ذلك، لكنّنا نشكّ فى أنّ هذا اللّحم هل هو لحم حيوان وحشـى، أو لحم حيوانٍ أهلى، بنحو الشبهه الموضوعيّه.

الذی یظهر من کلمات المحققّین، خصوصاً المحقق العراقی(قدّس سرّه) أنّ نفس ما تقدّم فی الشبهه الحکمیّه یجری فی المقام، وصرّح(قدّس سرّه) بأنّه لا فرق بین الشبهتین.

لکن یمکن أنْ یقال: أنّ هناک فرقاً بین الشبهه الحکمیّه وبین الشبهه الموضوعیّه، وهذا الفرق یظهر بناءً علی الاحتمال الثالث الذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) ------ إذا تعقّلناه ----- وهو أنْ تکون القابلیه جزءاً من مفهوم التذکیه، لا- أنّها مأخوذه علی نحو الشرطیّه؛ بل إنّما تکون مأخوذه علی نحو الجزئیه، فی هذه الحاله، فی الشبهه الموضوعیّه یمکن استصحاب عدم تلک الخصوصیه بنحو العدم الأزلی، بخلاف الشبهه الحکمیّه المتقدّمه، فأنّه هناک کان لا یجری استصحاب عدم الخصوصیه علی ما تقدّم، والفرق یکمن فی أنّه فی الشبهه الموضوعیّه عندما نشکّ فی الخصوصیه یمکن استصحاب عدمها، وذلک لأنّ الشکّ فی وجود الموضوع شکّ فی وجود الخصوصیه، وهذا الوجود مسبوق بالعدم، ولو العدم الأزلی ولیس العدم النعتی، فأنّنا لا نحرز العدم النعتی، فلیس لدینا یقین بأنّ هذا الحیوان وجد ولم تکن فیه هذه الخصوصیه، بعد وجود الحیوان لیس لدینا یقین؛ لأنّ الحیوان حینما وجد هو مشکوک من حیث أنّ فیه هذه الخصوصیه، أو لیس فیه هذه الخصوصیه، وهل أنّه قابل للتذکیه، أو لیس قابلاً لها، لکن بنحو العدم الأزلی یمکن استصحابه، بأن نستصحب عدم الخصوصیّه بنحو العدم الأزلی، حیث لا مانع منه فی الشبهه الموضوعیّه؛ لأنّ الشکّ فی وجود الخصوصیه، وهذا الوجود مسبوق بالعدم، ولو بنحو العدم الأزلی، ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، فلا مانع من استصحابه بناءً علی المبانی فی استصحاب العدم الأزلی، فإذا قلنا بجریان استصحاب العدم الأزلی مطلقاً، فأنّه یجری فی المقام، وإذا قلنا بالتفصیل المتقدّم، فیجری فی المقام إذا کانت الخصوصیه من لوازم الوجود لا من لوازم الماهیّه.

وأمّا فی الشبهه الحکمیه، فلا یجری استصحاب العدم الأزلی، باعتبار أنّ الشکّ فی الشبهه الحکمیّه لیس فی وجود الموضوع، أی لیس فی وجود الخصوصیه، وإنّما الشکّ هو فی موضوعیّه هذا الموجود، الشکّ هو فی أنّ هذا الموجود الذی لا شکّ فیه، هل هو موضوع لحلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، أو لیس موضوعاً ؟ فالشک فی المقام هو فی موضوعیه الموجود لا فی وجود الموضوع، ومن هنا لا ـ شکّ فی الشبهه الحکمیّه فی الخصوصیه، حیث فی الشبهه الحکمیّه نعلم بأنّ هذا الحیوان خیل، وأنّه حیوان أهلی، وإنّما الشکّ هو فی أنّ الأهلیه هل ثبت أنّها موضوعاً لحلّیه اللّحم علی تقدیر التذکیه، أو لا ؟ لیس الشکّ فی وجود الخصوصیه حتّی نستصحب عدمها، ولو بنحو العدم الأزلی کما فی الشبهه الموضوعیّه، وإنّما الموضوع محرز، بمعنی أنّ هذه الخصوصیه نعلم بوجودها بلا إشکال، وإنّما نشکّ فی حکمها الشرعی، وهل اعتبرها الشارع خصوصیه موجبه لحلّیه اللّحم، أو لا ؟ فلا مجال لجریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّه، بینما هناک مجال لإجراء الاستصحاب فی الشبهه الموضوعیّه.

قلنا بأنّ جریان الاستصحاب فی الشبهه الموضوعیّه بنحو العدم الأزلی یبتنی علی أنْ لا تکون الخصوصیه من لوازم الماهیه، فإذا کانت من لوازم الوجود وقلنا بجریان استصحاب العدم الأزلی؛ فحینئذٍ یجری الاستصحاب، وأمّا إذا کانت من لوازم الماهیه، فالقول بجریان الاستصحاب فیها مبنی علی القول بجریان الاستصحاب فی العدم الأزلی مطلقاً.

نکتفی بهذا المقدار من النحو الثانی الذی هو عباره عن حلّیه اللّحم وعدم حلّیته من جهه الشکّ فی قابلیه التذکیه وعدمها، وهو النحو المهم فی هذا البحث؛ لأنّه فی هذا البحث بحثنا عن استصحاب عدم التذکیه، فأنّه إنّما یُتصوّر جریانه عندما یکون هناک شکّ فی القابلیه، فعندما نشکّ فی قابلیه الحیوان للتذکیه، فهذا الشکّ یکون موجباً للشک فی حلّیه اللّحم وعدم حلّیته؛ وحینئذٍ یقع هذا الکلام. وإلاّ قلنا أنّ النحو الأوّل خارج عن محل الکلام، ولا کلام لنا فیه بالنسبه إلی أصاله عدم التذکیه.

النحو الثالث: هو ما إذا كان الشكّ فى الحلّيه والحرمه من جهه الشكّ فى طرو المانع، يعنى نحن نعلم بأنّ هذا الحيوان قد ذُكّى، ونعلم بأنّه قابل للتذكيه، إمّا بلحاظ كلا الأثرين، حلّيه اللّحم والطهاره، أو بلحاظ أحدهما، لكن بالنتيجه نعلم بأنّ هذا الحيوان قابل للتذكيه، فليس لدينا شكّ فى أصل التذكيه، ولا فى قابليه الحيوان للتذكيه، وإنّما نشك فى أنّه هل حدث مانع يمنع من تأثير هذه القابليه فى حلّيه اللّحم ؟ حيث هناك موانع تمنع من تأثير التذكيه فى حلّيه اللّحم، حتّى فى الحيوان القابل، من قبيل الجلل، فأنّه يمنع من تأثير الذبح والتذكيه فى حلّيه اللّحم، فنشكّ فى أنّ هذا الحيوان هل هو من الحيوانات الجلاله، أو لا ؟ هذ أيضاً قد يكون بنحو الشبهه الحكميّه، وقد يكون الشبهه الموضوعيّه. أمّا بنحو الشبهه الحكميّه، فهو كما إذا شككنا فى أنّ الجلل مانع، أو لا، مع إحراز الجلل فى هذا الحيوان. وأمّا بنحو الشبهه الموضوعيّه فهو أنْ نشكّ فى تحقّق الجلل، مع العلم بكونه مانعاً

درس الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

كان الكلام فى النحو الثالث من أنحاء الشكّ فى حلّيه الحيوان وحرمته، وهو ما إذا كان الشكّ ناشئاً من الشكّ فى وجود المانع من التذكيه، إمّا بنحو الشبهه الحكميّه التى كان فيها الكلام، وإمّا بنحو الشبهه الموضوعيّه، وكلامنا فعلاً هو فى الشبهه الحكميّه، كما إذا شككنا فى أنّ الجلل مانع، أو ليس بمانع، مع فرض إحراز أنّ هذا الحيوان الذى نشكّ فى حلّيته وحرمته هو حيوان جلّال، لكنّنا نشكّ فى أنّ الجلل مانع شرعاً، أو ليس بمانع.

ص: ۱۷۰

قلنا أخيراً بأنّ الصحيح هو أنّنا تاره نفترض وجود دليل اجتهادى يمكن الرجوع إليه لنفى اعتبار عدم الجلل فى حلّيه أكل لحم الحيوان، أو لنفى أنّ الشارع اعتبر الجلل مانعاً، فإذا كان هناك إطلاق دليل يثبت لنا أنّ الجلل ليس مانعاً، وأنّ عدم الجلل لم يؤخذ قيداً ولا جزءاً فى التذكيه والحلّيه؛ حينئذٍ يمكن الرجوع إلى هذا الدليل لإثبات أنّ الجلل ليس مانعاً؛ وحينئذٍ يُلتزَم بتحقق التذكيه فى الحيوان، وبالتالى يكون مُحلّل الأكل.

وأمّا إذا فرضنا عدم وجود دليلٍ اجتهادى يمكن أنْ نتمسّك به لنفى اعتبار عدم الجلل، فبقى الشكّ على حاله، وبقينا نشكّ فى أنّ الجلل هل هو مانع، أو ليس بمانع ؟ فإنْ كان مانعاً، فهذا الحيوان غير مُذكى، وبالتالى لا يكون حلالاً، وإنْ لم يكن مانعاً، فهذا الحيوان مُذكى، وبالتالى يكون حلالاً؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليه، وفى مقام تحديد ما هو الأصل العملى الذى يجرى فى المقام يأتى هذا الكلام الذى أُشير إليه سابقاً، وهو أنّ هذا يختلف باختلاف ما نختاره فى تفسير معنى التذكيه، فتاره نفترض أنّ التذكيه هى عباره عن مجموعه من الأفعال والشروط الخاصّه، نفس الأفعال، فرى الأوداج بالحديد، واستقبال القبله، والتسميّه.... وهكذا. وأخرى نفترض أنّ التذكيه هى عباره عن أمرٍ بسيطٍ مُسَببٌ عن هذه الأفعال، بمعنى أنّ هذه الأفعال تكون سبباً فى تحقّق هذا المفهوم البسيط المُعبّر عنه بالتذكيه، فبناءً على الأوّل وأنّ المراد بالتذكيه هى نفس الأفعال الخاصّه الخارجيّه وما يعتبر فيها؛ حينئذٍ لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّنا لا نشكّ فى التذكيه بهذا المعنى؛ لأنّ المفروض أنّنا نحرز تحقق كل الأفعال الخاصّه، كما لاشكّ فى الجلل، فأنّنا أيضاً نحرز تحقّقه فى الخارج وأنّ هذا الحيوان هو حيوان جلّال.

إذن: لا معنى لجريان استصحاب عدم التذكيه بهذا المعنى؛ لعدم الشكّ فى الأعمال والشرائط، فلا يوجد عندنا شكّ فى الأعمال والشرائط حتّى يجرى استصحاب عدم التذكيه؛ بل الأعمال كلّها محرزه، والجلل أيضاً محرز ------ بحسب الفرض ------ فلا مجال فى محل الكلام لاستصحاب عدم التذكيه بهذا المعنى، بمعنى الأفعال الخاصّه الخارجيّه مع الشرائط المعتبره.

نعم، يمكن فى المقام الرجوع إلى ما ذكرناه سابقاً وهو استصحاب عدم اعتبار الجلل مانعاً شرعاً، بمعنى استصحاب أنّ الشارع لم يعتبر الجلل مانعاً شرعاً من التذكيه؛ لأنّ الشكّ هو فى ذلك، فالشكّ ليس فى تحققّ الجلل، المفروض أنّ الشكّ هو فى مانعيه هذا الشىء المتحققّ، هل هو مانع؟ أو ليس بمانع ؟ يعنى هل اعتبره الشارع مانعاً من التذكيه، أو لا ؟ وقلنا أنّه يجرى استصحاب عدم المانع، يعنى عدم اعتبار هذا الجلل مانعاً من التذكيه، باعتباره أمراً مشكوكاً مسبوقاً بالعدم، كما هو الحال فى استصحاب عدم الجعل الذى تكلّمنا عنه سابقاً، حيث أنّ استصحاب عدم الجعل لإثبات البراءه كان أحد الطرق لإثبات البراءه، والاستدلال عليها كان هو التمسّك باستصحاب عدم الجعل، بمعنى أننّا حينما نشكّ أنّ الشارع هل جعل هذا الحكم، أو لم يجعله ؟ نستصحب عدم جعل هذا الحكم الثابت قبل الشريعه، وهذا أيضاً جعل واعتبار، ونشكّ فيه، هل اعتبر الشارع الجلل مانعاً من التذكيه أو لا ـ؟ هذا أمر مسبوق بالعدم، فيمكن إجراء الاستصحاب فيه؛ وحينئذٍ يكون الحكم هو الحلّيه اعتماداً على هذا الاستصحاب، وهو استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من التذكيه، والمفروض أنّ بقيه الأمور كلّها محرزه، فيُحكم بتذكيه الحيوان، ويُحكم بحلّيته، ولو ناقشنا فى هذا الاستصحاب، ومنعنا من جريانه؛ فحينئذٍ لا مشكله فى إثبات الحلّيه؛ لأنّه يمكن حينئذٍ التمسّك بأصاله الإباحه؛ لأنّ هذا حيوان نشكّ فى إباحته وحرمته، وأنّ لحمه هل هو مباح، أو ليس مباحاً ؟ وكل شىءٍ يُشكّ فى حرمته وحلّيته، فالأصل فيه هو الإباحه، فيمكن الرجوع إلى أصاله الإباحه، باعتبار أنّ هذا الحيوان يُشكّ فى حرمه أكل لحمه وإباحته؛ لأنّه إنْ كان الجلل مانعاً، فهو محرّم الأكل، وإلاّ إذا لم يكن الجلل مانعاً، فلا يكون محرّم الأكل؛ بل يكون محلّل الأكل؛ لأنّه حاله حال سائر الأمور التى يُشكّ فى حرمتها وحلّيتها. هذا كلّه إذا كانت التذكيه عباره عن نفس الأفعال الخاصّه الخارجيّه.

وأمّا إذا كانت التذكيه عباره عن أمر بسيط يترتّب على هذه الأفعال، فتكون هذه الأفعال سبباً لتحقّقه. فى هذه الحال الظاهر أنّه لا مانع من إجراء استصحاب عدم التذكيه؛ لأنّنا نشكّ فى تحققّ التذكيه بهذا المعنى، بالمعنى السابق لم يكن عندنا شكّ فى تحقق التذكيه؛ لأنّ المعنى السابق كان يقول أنّ التذكيه عباره عن الأفعال، ولا شكّ فى الأفعال، والشرائط أيضاً لا شكّ فيها، المحرزه والمحتمله، لكن عندما يكون المراد بالتذكيه هو النتيجه، الأمر الذى تكون هذه الأفعال سبباً لتحققّه، نحن بالوجدان نشكّ فى تحققّ هذا الأمر البسيط، ولا ندرى أنّ هذا الأمر البسيط متحققّ، أو غير متحقق ؟ لأنّه إنْ كان الجلل مانعاً، فهذا الأمر البسيط غير متحققّ، وإنْ لم يكن مانعاً، فالأمر البسيط متحققّ، فعندنا شكّ وجدانى فى تحققّ هذا الأمر البسيط، وإذا شككنا فى تحققّ هذا الأمر البسيط، فالأصل عدمه؛ لأنّه أمر مسبوق بالعدم قطعاً، نشكّ فى تحققّه، فنستصحب العدم المتيقّن سابقاً، وهذا هو معنى استصحاب عدم التذكيه، لكن استصحاب عدم التذكيه بناءً على أنّ المراد بالتذكيه أمر بسيط مسَبّبٌ عن هذه الأفعال، فى قباله يوجد أمران:

الأمر الأوّل: ما ذكرناه من استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من تحقق التذكيه، باعتبار أنّ الشكّ فى التذكيه مسَببّ عن الشكّ فى اعتبار الشارع الجلل مانعاً، أو عدم اعتباره، لماذا نشكّ فى أنّ هذا الحيوان المذبوح مذكى، أو غير مذكى ؟ لأنّنا نشكّ فى أنّ الجلل مانع، أو ليس بمانع، والأصل الجارى فى الشكّ السببى يكون حاكماً على الأصل الجارى فى الشكّ المسَبّبى، فيكون استصحاب عدم التذكيه ------ الذى قلنا لا مانع من جريانه أساساً ------ محكوماً باستصحابٍ هو عباره عن نفس الاستصحاب السابق الذى هو استصحاب عدم كون الجلل مانعاً من التذكيه شرعاً.

ص: ۱۷۳

الأمر الثانی: یمکن إبراز استصحاب تعلیقی أیضاً یکون مقدماً علی استصحاب عدم التذکیه علی بعض الآراء، أو یکون معارضاً له، وعلی کلا التقدیرین لا یجری استصحاب عدم التذکیه، وهذا الاستصحاب التعلیقی یکون باعتبار أنّ هذا الحیوان قبل الجلل تصدق فی حقّه هذه القضیه الشرطیه، وهی أنّ هذا الحیوان لو ذُبح بالشرائط المعروفه لکان مذکی بلا إشکال، فنستصحب هذه القضیه الشرطیه، وهو معنی الاستصحاب التعلیقی، فنقول: هذا الآن کما کان سابقاً، فکما أنّ هذا سابقاً لو ذُبح لکان مذکی، الآن أیضاً کذلک لو ذبح لکان مذکی، ونحن نحرز الذبح بحسب الفرض بالأفعال والشروط المعتبره، فنقول أنّ هذا یکون مذکی، وهذا الاستصحاب التعلیقی، إمّا أنْ یکون معارضاً لاستصحاب عدم التذکیه، وإمّا أنْ یکون مقدّماً علی استصحاب عدم التذکیه بناءً علی أنّ الاستصحاب التعلیقی یکون حاکماً علی الاستصحاب التنجیزی کما هو أحد الآراء فی المسأله والذی اختاره صاحب الکفایه(قدّس سرّه)، والاستصحاب التنجیزی فی محل کلامنا هو استصحاب عدم التذکیه؛ لأنّنا قلنا لا ـ مانع من جریانه، والاستصحاب التعلیقی هو أنّ هذا لو ذُبح قبل الجلل لکان مذکی، وهو الآن کما کان.

إذن: علی کل حال لا یمکن الالتزام بحرمه أکل لحم هذا الحیوان وبعدم کونه مذکّی، فالظاهر أنّه فی الشبهه الحکمیه بالنحو الثالث، علی کلّ التقادیر وعلی کلّ الاحتمالات لابدّ من الالتزام بالتذکیه وبالحلّیه، فیحکم بحلّیه هذا الحیوان، فی النحو الثالث بنحو الشبهه الحکمیه.

وأمّا إذا کانت الشبهه موضوعیه فی النحو الثالث، کما إذا شککنا فی أنّ هذا الحیوان جلّال، أو لا، مع إحراز أنّ الجلل مانع من التذکیه، ولا شکّ لدینا من ناحیه الحکم الشرعی فی أنّ الجلل مانع، لکن لا نعلم أنّ هذا الحیوان الذی زهقت روحه هل هو جلّال ؟ حتّی یکون غیر مذکّی ومحرّم الأکل، أو أنّه لیس بجلال ؟ حتّی یکون مذکّی ومحلّل الأکل.

هنا أيضاً نقول: تاره تكون التذكيه هى عباره عن نفس الأفعال الخاصّه الخارجيّه، التذكيه مركّبه من مجموعه هذه الأمور الخارجيه؛ حينئذٍ يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل، وهذا استصحاب لا مانع من جريانه فى المقام؛ لأنّ الجلل حاله مسبوقه بالعدم، فإذا شككنا فى تحققّها، فالأصل عدمها.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ هذا الحيوان قطعاً مرّ عليه زمان لم يكن جلّالاً، والآن نشكّ فى أنّه صار جلّالاً، أو لم يصر جلّالاً، هل تعنون بعنوان(الجلاّل) أو لا ـ ؟ الأصل هو عدم تحققّ الجلل، فيمكن إجراء استصحاب عدم الجلل، وبضم هذا الاستصحاب إلى ما نحرزه وجداناً ويقيناً من تحققّ الأفعال الخاصه والشروط المعتبره فى التذكيه؛ حينئذٍ يمكن إثبات التذكيه، وبالتالى إثبات حلّيه اللّحم؛ لأنّ التذكيه بحسب الفرض هى عباره عن مجموعه الأفعال زائداً عدم الجلل؛ لأنّ المفروض أنّنا نعلم بأنّ الجلل مانع.

إذن: التذكيه هى عباره عن مجموعه الأفعال الخاصّه زائداً عدم الجلل، الأفعال الخاصّه والشروط الأخرى غير عدم الجلل نحرزها بالوجدان، وبحسب الفرض ليس لدينا شكّ فيها، وعدم الجلل المعتبر فى التذكيه بحسب الفرض نحرزه بالاستصحاب، وبذلك نحرز التذكيه بضمّ الوجدان إلى التعبّد(الاستصحاب) فنحرز التذكيه، وبالتالى حلّيه أكل لحم هذا الحيوان، فيجرى استصحاب عدم الجلل وبضمّه إلى الوجدان يمكن إحراز التذكيه وبالتالى حلّيه الأكل. هذا إذا كانت التذكيه عباره عن نفس الأفعال الخاصّه والشروط المعتبره فيها.

وأمّا إذا قلنا أنّ التذكيه أمر بسيط مسَببٌ عن الأفعال الخاصّه؛ حينئذٍ يمكن إثبات نفس الكلام السابق الذى قلناه فى الاحتمال السابق، لكن فيما إذا فرضنا أنّ هذا الأمر البسيط هو عباره حكمٍ شرعى، صحيح أنّ التذكيه هى أمر مسَببٌ عن الأفعال الخاصّه، لكنّ هذا الأمر البسيط المسَببٌ عن الأفعال الخاصّه هو جعل شرعى يتمثّل فى حكم شرعى، الشارع يحكم بالتذكيه عندما تتحققّ الأفعال الخاصّه، التذكيه غير الأفعال الخاصّه، مترتّب على الأفعال الخاصّه، لكنه عباره عن حكم شرعى، وجعل شرعى يُعبّر عنه بالتذكيه. بناءً على هذا الكلام هو نفس الكلام السابق؛ لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ هناك جعلاً وحكماً شرعيّاً وهو التذكيه، نفترض أنّ التذكيه حكم شرعى، وموضوع هذا الحكم الشرعى الذى يترتّب عليه ترتّب الحكم على موضوعه هو عباره عن الأفعال الخاصّه زائداً عدم الجلل الذى هو بمثابه الموضوع للتذكيه التى هى حكم شرعى، والتذكيه تترتّب على الأفعال الخاصّه زائداً عدم الجلل ترتّب الحكم على موضوعه؛ حينئذٍ يمكن إحراز هذا الحكم الشرعى بنفس ما قلناه سابقاً، بضمّ الوجدان إلى الاستصحاب؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الشرعى هو الأفعال الخاصّه زائداً عدم الجلل، الأفعال والشرائط الخاصّه محرزه بالوجدان، وبحسب الفرض، وعدم الجلل يمكن إحرازه بالاستصحاب، فبضمّ استصحاب عدم الجلل إلى ما نحرزه وجداناً، نحرز موضوع هذا الحكم الخاص وهو التذكيه، فالتذكيه بناءً على هذا تكون حكماً شرعياً موضوعه مركّب من هذين الجزئين، أحد الجزئين نحرزه بالوجدان، والآخر نحرزه بالاستصحاب، فنحرز موضوع الحكم الشرعى، فيترتب الحكم الشرعى على موضوعه بعد إحرازه، فيجرى استصحاب عدم الجلل، ويترتّب عليه بعد ضمّه إلى الوجدان هذا الحكم الشرعى. غايه الأمر أنّ الفرق بينه وبين ما تقدّم هو أنّه فيما تقدّم لم نقل أنّ التذكيه حكم شرعى يترتّب على الأفعال؛ بل التذكيه هى نفس الأفعال، فيمكن إحرازها بضم الوجدان إلى التعبّد، هنا نقول أنّ التذكيه حكم شرعى موضوعه مركّب من الأفعال زائداً عدم الجلل، فنستطيع أنْ نحرز موضوع هذا الحكم الشرعى بضمّ الوجدان إلى التعبّد.

وأمّا إذا قلنا أنّ التذكيه أمر بسيط مسَبِبّ عن الأفعال الخاصّه، لكنها ليست حكماً شرعياً، وإنّما هى أمر تكوينى واقعى يترتّب على الأفعال الخاصّه، حاله من الحالات التكوينيه الواقعيه تترتّب على هذه الأفعال الخاصّه من قبيل ترتّب الموت على إطلاق النار، فالموت أمر تكوينى واقعى وليس جعلاً شرعياً، التذكيه هى من هذا القبيل، أمر تكوينى واقعى يترتّب على هذه الأفعال الخاصّه، إذا قلنا بذلک؛ حينئذٍ تختلف المسأله، فى هذه الحاله لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل لإثبات الحلّيه كما هو المطلوب فى المقام، لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل إلّا بناءً على القول بحجّيه الأصل المثبت، باعتبار أنّ التذكيه ليست من اللّوازم الشرعيه لعدم الجلل حتّى يمكن إثباتها باستصحاب عدم الجلل، وإنّما هى من اللّوازم المترتبه على عدم الجلل، لازم تكوينى، حيث قلنا أنّها مسَبِبّ تكوينى لهذه الأفعال الخاصّه بما فيها عدم الجلل. إذن: هى أمر تكوينى يترتّب على عدم الجلل زائداً الأفعال الخاصّه، فهل يمكن بإجراء استصحاب عدم الجلل أنْ نثبت هذا الأمر التكوينى ثمّ نثبت الأثر الشرعى الذى هو حلّيّه الأكل ؟ فحلّيه الأكل تترتّب على التذكيه، والتذكيه بحسب الفرض تترتب على الأفعال الخاصّه زائداً عدم الجلل، باستصحاب عدم الجلل لا ـ يمكن إثبات هذا الأمر التكوينى ثمّ الانتقال إلى الأثر الشرعى؛ لأنّ هذا اصل مثبت، إثبات الحلّيه اعتماداً على استصحاب عدم الجلل لا يكون تامّاً، إلّا بناءً على القول بحجّيه الأصل المثبت، فالاستصحاب لا تثبت به الأمور التى تترتب عليه عقلاً وتكويناً، وإنّما تترتّب عليه خصوص الأمور التى تترتّب عليه شرعاً، يعنى تترتّب عليه آثاره الشرعيه، عدم الجلل إذا كانت له آثار شرعيه تترتّب على الاستصحاب، ولا يكون الاستصحاب مثبتاً، أمّا آثاره العقليه والتكوينيه فهى لا تترتّب على استصحاب عدم الجلل، ومن هنا لا يمكن إجراء استصحاب عدم الجلل لإثبات حلّيه الأكل فى محل الكلام؛ وحينئذٍ الظاهر أنّ الأصل الجارى فى المقام هو استصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّنا نشکّ فى تحققّ هذا الأمر التكوينى المسَبِبّ عن الأفعال الخاصّه، ليس لدينا أصل يحرز لنا تحققّه، فنشکّ فى تحققّه، والأصل عدم تحققّه، وهو عباره عن استصحاب عدم التذكيه، والمفروض أنّ الشبهه فى المقام موضوعيّه وليست حكميّه حتّى يجرى استصحاب عدم جعل الشارع هذا مانعاً، ليس لدينا شکّ فى ذلک، قطعاً الجلل مانع شرعاً، وإنّما الشکّ فى تحققّه خارجاً، فتصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه، يعنى عدم الأمر المسَببّ، التذكيه مسبوقه بالعدم، ونشکّ فى تحققّها والأصل عدم تحققّها.

ص: ۱۷۶

إذن: لا يجرى استصحاب عدم الجلل لغرض إثبات الحلّيه؛ لأنّه أصل مثبت، وتصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه، باعتبار أنّ التذكيه حينئذٍ تكون أمراً مشكوكاً مسبوقاً بالعدم، فيجرى استصحاب عدمها.

هذا تمام الكلام فى النحو الثالث.

درس الأصول العمليّه / الاحتياط / الاحتياط الشرعى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ الاحتياط/ الاحتياط الشرعى

الكلام فى النحو الرابع من أنحاء الشكّ: وهو أنْ نفترض أنّ الشك فى حلّيّه الحيوان الزاهق الروح وحرمته ناشئه من الشكّ فى تحقق جميع ما هو معتبر فى التذكيه، إمّا بنحو الشبهه الحكميّه، أو بنحو الشبهه الموضوعيه، وكان كلامنا فيما إذا كان هذا الشكّ بنحوالشبهه الحكميّه، ومثّلنا لذلك بما إذا شككنا فى شرطيه التسميه فى التذكيه مع إحراز عدم التسميه على هذا الحيوان، وإلاّ إذا أحرزنا التسميه؛ فحينئذٍ لا يوجد شكّ، فعلى تقدير أنْ تكون التسميه معتبره فهى متحققّه، وإنّما يكون الشك فى الحلّيه والحرمه فيما إذا أحرزنا عدم التسميه، أى أننّا نعلم بأنّ هذا الحيوان المذبوح لم يُسمّ عليه حين ذبحه، وشككنا فى أنّ التسميه معتبره أو لا، فإنْ كانت معتبره، فهذا الحيوان غير مذكى، ولا يحل أكله، وإنْ كانت غير معتبره، فهذا الحيوان حلال الأكل، فتكون هذه الشبهه شبهه حكميّه.

فى هذه الشبهه الحكميّه الظاهر أنّه يجرى فيها نفس ما تقدّم فى الشبهه الحكميّه من الشك فى النحو الثالث، وحاصل ما تقدّم أنّه إنْ كان هناك دليل اجتهادى كالإطلاق وأمثاله يمكن الرجوع إليه لنفى اعتبار ما يُشكّ فى اعتباره، أخذنا به، ونفينا اعتبار التسميه فى التذكيه، ويترتّب على ذلك أنّ هذا الحيوان يكون محلّل الأكل؛ لأنّ الدليل دلّ على أنّ التسميه ليست معتبره فى التذكيه بحسب الفرض، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليه.

ص: ١٧٧

وأمّا إذا لم يكن مثل هذا الدليل موجوداً؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصول العمليه؛ وحينئذٍ نفرّق بين التفسيرين المتقدّمين للتذكيه، فإنْ قلنا بأنّ التذكيه عباره عن نفس الأفعال الخاصّه والشرائط الخارجيه؛ حينئذٍ لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه، لعدم الشكّ فى شيءٍ من هذه الأفعال والشرائط؛ لأنّ المفروض أننّا نحرز تحققّ جميع الأفعال، والمفروض أننّا نحرز عدم التسميه، فلا تجرى اصاله عدم التذكيه، فالتذكيه عباره عن مجموع هذه الأفعال والشرائط، ولا يوجد شكّ فى هذه الأفعال والشرائط؛ بل المفروض أننّا نحرز جميع الأفعال والشرائط، ونحرز أيضاً ونقطع بعدم التسميه، فأين يجرى الاستصحاب ؟ إذا فسّرنا التذكيه بذلك؛ فحينئذٍ لا مجال لجريان أصاله عدم التذكيه؛ لعدم الشكّ فى الأفعال والشرائط.

نعم، تقدّم أنّه يمكن إجراء استصحاب عدم اعتبار التسميه فى التذكيه شرعاً؛ لأننّا نشكّ فى أنّ الشارع هل اعتبر التسميه فى التذكيه، أو لم يعتبر ذلك ؟ هذا اعتبار مشكوك فيه، والأصل عدمه، وإذا جرت أصاله عدم اعتبار التسميه فى التذكيه؛ حينئذٍ

يمكن إثبات الحلّيه اعتماداً على هـذه الأصاله، وقـد تقـدّم أننّا لو ناقشـنا فى هـذا الأصل؛ فحينئذٍ يكون المرجع هو أصاله الحلّيه؛ لأنّه حيوان نشـكّ فى حرمته وحليته، ولا يوجـد أصـل يُنقّـح لنـا الحرمه، ولا أصل يُنقّح لنا الحلّيه، ولا دليل اجتهادى بحسب الفرض؛ فحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل العملى الذى هو عباره عن أصاله الحلّيه، وهى أنّ كلَ شىء تشكّ فى حرمته وحلّيته، فهو لك حلال. هذا إذا كانت التذكيه عباره عن نفس الأفعال والشرائط.

وأمّا إذا كـانت التـذكيه أمراً بسـيطاً مُسَـبّباً عن الأفعال ويحصل بتحققّ هـذه الأفعال والشـرائط، فى هـذه الحاله لا مانع ابتـداءً من جريان أصاله عدم التذكيه؛ لأننّا نشكّ واقعاً فى تحققّ هذا الأمر البسـيط وعدم تحققّه، على تقدير أنْ تكون التسميه معتبره، فهذا الأمر البسيط غير متحققّ، وعلى تقدير أنْ تكون التسميه غير معتبره، فهذا الأمر البسيط متحققّ، فنشكّ فى تحققّ هذا الأمر البسيط خارجاً، وعـدم تحققّه، وحيث أنّه أمر حادث مسـبوق بالعـدم، فيجرى استصـحاب عـدمه، فلا مانع من جريان أصاله عدم التذكيه بنـاءً على ذلـك، لكننّا قلنا سابقاً فى النحو الثالث بأنّ هـذا الشكّ فى تحقق التـذكيه بهـذا المعنى وعـدم تحققّها هو مُسببّ عن الشكّ فى اعتبار التسـميه فى التذكيه شـرعاً، فعلى تقدير أنْ تكون التسـميه معتبره شرعاً، فالتذكيه غير متحققّه فى الخارج، وعلى تقـدير أنْ لا تكون التسـميه معتبره فى التـذكيه شـرعاً، فالتذكيه متحققّه فى الخارج، منشأ الشكّ فى تحقق التذكيه وعدم تحققّها هو الشـكّ فى أن التسـميه التى نعلم بعـدم تحققّهـا بحسب الفرض هـل هى معتبره، أو غير معتبره ؟ والأصـل الجارى فى الشـكّ السـببى يكون حاكمـاً ومقـدّماً على الأصـل الجارى فى الشكّ المسـببّى، وقـد قلنا بجريان أصاله عـدم اعتبار الشارع التسـميه فى التذكيه شرعاً، وهذا الأصل يكون حاكماً على أصاله عدم التذكيه على تقدير جريانه كما هو الصحيح.

ص: ١٧٨

قبل أنْ ننتقل إلى الشبهه الموضوعيه هنا مطلب ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) يرتبط بالرجوع إلى الدليل الاجتهادى، فقد قلنا أنّه إنْ كان هناك دليل اجتهادى مثل إطلاق دليل يمكن التمسّك به لنفى ما يُشكّ فى اعتباره، باعتبار أنّ الشبهه حكميّه، أخذنا به. السيد الخوئى(قدّس سرّه) له تعليق على ذلك (۱) ، وحاصله:

أنّه يقول ما نصّه:(أنّ دعوى الرجوع إلى إطلاق دليل التذكيه لنفى اعتبار الأمر المشكوك فيه غير مسموعه؛ لأنّ التذكيه ليس أمراً عرفياً حتّى يُنزّل الدليل عليه، ويُدفع احتمال التقييد بالإطلاق كما كان الأمر كذلك فى مثل قوله تعالى:(أحل الله البيع). (۲) يقول(قدّس سرّه) البيع أمر عرفى يمكن تنزيل الدليل عليه، فإذا شككنا فى اعتبار شىءٍ فيه، أو فى تقييده بشىءٍ، يمكن نفى التقييد بإطلاق الدليل. أمّا التذكيه، فليست أمراً عرفياً، وإنّما هى أمر شرعى؛ وحينئذٍ لا يمكن تنزيل الدليل عليه والتمسّك بالإطلاق لنفى التقييد المحتمل.

اعتُرض على هذا الكلام: بأنّ التمسّك بالإطلاق لنفى القيد لا يتوقّف على عرفيّه المدلول، بأنْ يكون المدلول أمراً عرفيّاً؛ بل يكفى فى نفى القيد بالإطلاق عرفيّه الدلاله، بأنْ تكون الدلاله عرفيه، ولا إشكال فى أنّ الدلاله العرفيه موجوده فى المقام؛ لأنّ السكوت عن القيد فى مقام البيان يدلّ عرفاً على انتفاء التقييد، وانتفاء القيد، هذه دلاله عرفيه، ما دام المتكلّم فى مقام البيان، فإذا سكت عن بيان القيد، يُفهم منه عرفاً عدم إراده القيد، الدلاله عرفيه، لا نفترض أنّ التذكيه ليست أمراً عرفياً، المدلول ليس أمراً عرفياً، لكن نفى القيد بالإطلاق لا يتوقف على ذلك، وإنّما يُشترَط فيه أنْ تكون الدلاله على الإطلاق وعدم إراده القيد أمراً عرفياً، وهذا أمر ثابت فى المقام؛ وحينئذٍ لا فرق بين أحلّ الله البيع، وبين التمسّك بدليل التذكيه لنفى اعتبار ما يُشكّ فى اعتباره كالتسميّه كما مثّلنا.

ص: ۱۷۹

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ۲، ص ۳۱۳.
۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

أقول: فی مقام التعلیق علی هذا الکلام، یبدو ----- والله العالم ----- أنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) یشیر إلی مطلبٍ آخر، وهو أنّ التمسّک بالإطلاق لنفی اعتبار ما یُحتمَل اعتباره، نفی القید المحتمل اعتباره، المشکوک الاعتبار إنّما یصح فی ما إذا شککنا فی اعتبار قیدٍ فی الموضوع لا یکون مقوّماً للموضوع، ولا مأخوذاً فی مفهومه؛ بل لا یُحتمل فیه ذلک، یعنی یعتبر فی التمسّک بالإطلاق أنْ لا نحتمل، فضلًا عن أنْ نعلم، بأنّ هذا القید الذی نشکّ فی اعتباره هو مقوّم للموضوع، ومأخوذ فی مفهومه، کما هو الحال فی مثال احتمال تقیید الرقبه بالإیمان فی قوله(اعتق رقبه)، فالإیمان لیس مقوّماً للرقبه؛ بل لا نحتمل أنّ الإیمان مقوّم للرقبه، أو مأخوذ فی مفهومها؛ حینئذٍ یصح التمسّک بالإطلاق لنفی القید؛ لأنّنا نحرز انطباق مفهوم الموضوع علی الفرد الفاقد لذلک القید، وإنّما نشکّ فی اعتبار قیدٍ زائدٍ علی المفهوم، هل اعتبر فی الرقبه التی یجب عتقها أنْ تکون مؤمنه ؟ هذا القید علی تقدیر اعتباره هو قید زائد علی المفهوم، والمفهوم یصدق من دونه، ویُحرز صدقه علی الفرد الفاقد من دونه، وإنّما یُشکّ فی أنّ الشارع هل اعتبر قید الإیمان فی هذا المفهوم، أو لم یعتبر ذلک ؟ حینئذٍ من الواضح أنّه یجوز فیه التمسّک بالإطلاق ونفی اعتبار ذلک القید المشکوک الاعتبار. وأمّا إذا کان القید الذی نشکّ فی اعتباره دخیلًا فی المفهوم، ومأخوذاً فی مفهوم الموضوع، أو احتملنا أنّ القید الذی نشکّ فی اعتباره مأخوذ فی مفهوم الموضوع بحیث أنّ المفهوم علی تقدیر اعتباره لا یصدق علی الفرد الفاقد لذلک القید، فی هذه الحاله لا یکون التمسّک بالإطلاق جائزاً؛ لأنّ مثل هذا الشکّ مرجعه فی الحقیقه إلی صدق الموضوع؛ لأنّنا نشکّ فی أنّ الموضوع متحققّ، أو غیر متحققّ؛ لأنّ القید نشکّ فی اعتباره، لکن المفروض أنّه دخیل فی مفهوم الموضوع، أو یُحتمل أنّه دخیل فی مفهوم الموضوع، فأننا لا نحرز انطباق الموضوع علی الفرد الفاقد للقید حتّی نتمسّک بالإطلاق لنفی اعتبار القید الزائد، وإنّما مرجع هذا فی الحقیقه إلی الشکّ فی تحققّ الموضوع، أنّ الموضوع أساساً ینطبق علی هذا الفرد الفاقد، أو لا ؟ وفی مثله من الواضح أنّه لا یجوز التمسّک بالدلیل لإثبات حکمه فی الفرد الفاقد، مع أنّ المفروض أنّنا لا نحرز انطباق الموضوع علی ذلک الفرد الفاقد.

ص: ۱۸۰

هـذا المطلب مطلب كلّى، كـأنّه ----- والله العالم ----- أنّ السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) يريـد أنْ يُطبّق هـذا فى محل الكلام، فيقول أنّ الموضوع إنْ كان أمراً عرفياً من قبيل(أحلّ الله البيع) وكان القيد المشكوك اعتباره ليس مقوّماً لهذا الموضوع العرفى، ولا مأخوذاً فى مفهومه؛ حينئذٍ يمكن التمسّک بالإطلاق لنفى اعتبار ذلک القيد، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه. وأمّا إذا كان مقوّماً للموضوع، أو يُحتمل فيه ذلک، هنا لا يجوز التمسّک بالإطلاق، وكون الموضوع ليس عرفيّاً كما ادّعاه فى التـذكيه حيث قال أنّ التـذكيه ليست أمراً عرفيـاً، وإنّمـا هو من المخترعـات من قِبـل الشـارع، أمر تأسيسـى وليس عرفياً، إذا كان الموضوع ليس عرفياً، وإنّما كان تأسيسياً، أو اختراعياً من قِبل الشارع؛ حينئذٍ يكون حاله حال القيد الذى نشکّ فى اعتباره مع احتمال كونه مأخوذاً فى مفهوم الموضوع؛ لأنّ الأمر الاختراعى هو عباره عن الشـىء الذى اخترعه الشارع، فإذا شـككنا فى أنّ التسـميه هل هى معتبره فى هـذا الأمر الاختراعى، أو لا ؟ فأننّا لا نحرز انطباق هـذا الأمر الاختراعى على هـذا الفرد الفاقـد للتسـميه؛ لأنّ التسـميه على تقـدير اعتبارهـا تكـون دخيله فى الموضوع الاـختراعى التأسيسـى الـذى جعله الشـارع، بمعنى أنّ هـذا المفهوم الاـختراعى التأسيسـى لا يصدق من دون التسـميه على تقدير اعتبار التسـميه، ولا نحرز صدقه على الفرد الفاقد للتسميه على تقدير اعتبارها، فيكون الشکّ حينئذٍ شكّاً فى صدق الموضوع المخترع التأسيسى، ومعه لا يصح التمسّک بالإطلاق لنفى اعتبار ما يُشکّ فى اعتباره، كأنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) يُشـير إلى ذلـک، فيقول بـأنّ التـذكيه ليست كـالبيع، فالبيع أمر عرفى، والعرف يفهم ما هو المراد من البيع؛ حينئـذٍ ما يشکّ فى اعتباره، إنْ كان يُحتمل، فضـلاً عن ما إذا عُلم دخالته فى هذا الموضوع؛ فحينئذٍ لا يجوز التمسّک بالإطلاق. أمّا إذا أحرز الإنسان باعتباره هو العرف، بأنّ هـذا القيـد المشـكوک الاعتبار ليس دخيلاً فى مفهوم الرقبه كما هو واضح؛ فحينئذٍ يمكن التمسّـک بالإطلاـق، وإلاّ إذا احتمل دخالته لا يجوز التمسّک بالإطلاق؛ لأنّ هـذا تمسّک بالـدليل فى الشـبهه المصـداقيه للـدليل، يعنى تمسّـک بالـدليل مع عـدم إحراز موضوعه الـذى يُراد إثبـات الحكم فيه تمسّـكاً بـذلک الـدليل، ومن الواضـح أنّ التمسّـک بالـدليل لإثبـات حكمـه هـو فرع إحراز انطبـاق موضـوعه على ذلـک الفرد، إذا كـان الموضـوع اختراعيـاً وليس عرفياً كالتـذكيه لا يجوز التمسّک بالدليل؛ لأنّ أى شـىء نشکّ فى اعتباره شـرعاً يعنى نشکّ فى دخالته فى ذلک الموضوع المخترع، ولا نحرز انطباق ذلک الموضوع على الفرد الفاقد لذلک الشىء الذى يُشکّ فى اعتباره.

هـذا ما أراد السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) أنْ يقوله، وهذا الكلام له وجه، ولا علاقه له بعرفيّه الدلاله وعرفيه المدلول، هو يقول أنّ المـدلول لابـدّ أنْ يكون عرفيّاً بهـذا المعنى فى مقابـل الموضوع الاـختراعى الـذى يخترعه الشـارع ويؤسّـسه كمـا هو الحال فى التذكيه.

نعم، يمكن أنْ يُلاحظ على ما ذكرهالسـيد الخوئى(قدّس سرّه) شىء آخر وهو أنْ يقال أنّ هذا الذى ذكره إنّما يتم فيما لو كان المـدّعى هو التمسّك بالإطلاق اللّفظى لـدليل التذكيه فى محل الكلام؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه، فيقال بأنّ التذكيه ليسـت أمراً عرفيـاً، وإنّمـا هى أمر اختراعى، فـأىّ شـىء يُشـكّ فى أخـذه فى التـذكيه شـرعاً يمنع من التمسّـك بالإطلاـق. وأمّا إذا كان المقصود بالإطلاق الـذى يمكن الرجوع إليه هو الإطلاق المقامى وليس الإطلاق اللفظى، بأنْ فرضـنا أنّ الشارع هو فى مقام بيان التـذكيه المخـترعه التأسيسـيه، لكن هو فى مقـام بيـان مـا هى التـذكيه الـتى يخترعهـا، ومـا هى الأـمور المعتبره فى هـذا المفهوم المُخترع، إذا فرضـنا أنّه فى هذا المقام وسـكت، ذكر الاستقبال وفرى الأوداج، وذكر أنّ الذبح بالحديد وسكت عن التسميه، هنا يمكن التمسّك بالإطلاق المقامى لنفى اعتبار التسميه، هذا الإطلاق المقامى غير الإطلاق اللّفظى، ذاك الكلام يأتى فى الإطلاق اللّفظى؛ لأنّ هناك نتمسّك بالدليل الذى يثبت الحكم لموضوعه، هنا عندما نريد أنْ نتمسّك بهذا الدليل لإثبات الحكم فى فردٍ لابـد أنْ نحرز انطباق الموضوع على ذلك الفرد حتّى يمكن التمسّك بالـدليل لإثبات حكمه فيه، وهـذا غير متحقّق فيما إذا كان الموضوع مفهومـاً اختراعياً تأسيسـياً، أمّا عنـدما يكون المقصود بالإطلاق هو الإطلاق المقامى، فهـذا حتّى فى المفاهيم المختَرَعه التأسيسـيه مع افتراض أنّ الشارع فى مقام بيان ذلك الأمر التأسيسـى، وما هو المعتبر فيه، فإذا ذكر جمله من الأشـياء وسـكت عن التسـميه، فهـذا الإطلاـق لاـ مانع من التمسّك به حتّى إذا كان الموضوع أمراً تأسيسـياً. هـذا كلّه إذا كانت الشـبهه حكميّه بالنحو الرابغ.

وأمّا إذا كانت الشبهه موضوعيّه كما إذا شُكّ فى تحققّ التسميه مع العلم باعتبارها شرعاً، بمعنى أننّا نعلم أنّ التسميه معتبره، لكننّا لاـ نـدرى أنّ هـذا اللّحم الموجود هـل هو لحم حيوانٍ سُـمّى عليه عنـد ذبحه، أو لمْ يُسمّ عليه عنـد ذبحه ؟ فـإذا سُـمّى عليه، فهو حلالـ، وإنْ لم يُسمّ عليه، فهو محرّم، فنشـكّ فى حلّيته وحرمته بنحو الشـبهه الموضوعيه، فإنْ كانت التـذكيه عباره عن مجموعه الأفعـال الخـاصّه والشـرائط الخـاصّه؛ فحينئـذٍ يمكن إجراء استصـحاب عـدم التسـميه؛ لأننّا نشكّ فى أنّ التسـميه متحققّه، أو غير متحقّقه، التسميه أمر حادث مسبوق بالعدم، والأصل عدمه، وينتج حرمه أكل لحم هذا الحيوان.

وأمّا إذا كانت التذكيه عباره عن أمرٍ بسـيط مُسببٌ عن هذه الأفعال الخاصه؛ حينئذٍ يمكن استصـحاب عدم التذكيه؛ لأنّ التذكيه أمر بسـيط يحصل نتيجه الإتيان بهذه الأفعال الخاصّه بالشرائط الخاصّه، ونحن نشكّ فى تحققّ التذكيه وحصول هذا الأمر البسيط وهو كما قلنا أمر حادث بسيط مسبوق بالعدم، فيجرى استصحاب عدم التذكيه، والنتيجه واحده.

هـذا تمام الكلام فى أصل التنبيه الأوّل، كلامنا واضـح فى تنبيهات البراءه، حيث عقدوا باباً مسـتقلاًّ سـمّوه بتنبيهات البراءه وكان التنبيه الأـوّل هو أنّ البراءه عنـدما تصـل النوبه إليهـا عنـدما لاـ يكون هنـاك أصـل موضوعى يكون حاكماً عليها، ومثّلوا للأصـل الموضوعى بأصاله عدم التذكيه مانعاً من التمسّک بالإباحه والبراءه، ودخلوا فى بحث استصـحاب عدم التذكيه. وفرغنا من أصـل التنبيه الأوّل، ويبقى الكلام فى بعض الأمور التى ترتبط بـذلک، وغالب هذه الأمور بسـطوا الكلام فيه، لكنّها أبحاث فقهيّه إثباتيه تعتمد على اسـتنباط أمور معيّنه من الروايات، هذا بحث فقهى، لكنّنا نتبّه على هذه الأمور بالنسـبه إلى ما يرتبط بالبحث الأصولى ولا ندخل فى البحث الفقهى؛ لأنّه له مجال آخر.

ص: ۱۸۳

الأمر الأوّل: نبحث فی الأمر الأوّل عن ما یترتّب علی استصحاب عدم التذکیه فی موارد جریانه، فقد تبیّن من البحث السابق أنّ استصحاب عدم التذکیه یجری فی بعض الحالات ولا یجری فی حالات أخری، فی موارد جریان استصحاب عدم التذکیه ماذا یترتّب علیه ؟ قالوا بأنّه لا إشکال فی ترتّب حرمه الأکل علی استصحاب عدم التذکیه ؛ لأنّ حرمه الأکل مترتّبه فی لسان الأدلّه علی عدم التذکیه.

وبعباره أخری: أنّ موضوع حرمه الأکل هو عدم التذکیه، ولو باعتبار قوله تعالی:(حُرّت علیکم المیته والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغیر الله به والمنخنقه والموقوذه والمتردّیه والنطیحه وما أکل السبع إلاّ ـ ما ذکّیتم) (۱) یُفهم من ذلک أنّ موضوع هذه الحرمه هو عدم التذکیه، فإذا أحرزنا الموضوع باستصحاب عدم التذکیه یترتّب الحکم علی ذلک، وهو حرمه الأکل، وإنّما یقع الکلام فی النجاسه، أنّ النجاسه هل تترتّب أیضاً علی استصحاب عدم التذکیه، أو أنّها لا تترتّب علی استصحاب عدم التذکیه.

درس الأصول العملیّه / البراءه / تنبیهات البراءه / التنبیه الأوّل بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الأوّل

کان الکلام فی ما یترتّب علی استصحاب عدم التذکیه فی موارد جریانه، ذکروا، ومنهم السیّد الخوئی(قدّ سرّه) أنّه لا إشکال فی ترتّب حرمه الأکل علی استصحاب عدم التذکیه، باعتبار أنّ حرمه الأکل مترتّبه فی لسان دلیلها علی عدم التذکیه، فیکون موضوع حرمه الأکل هو غیر المذکّی، فإذا ثبت هذا الموضوع باستصحاب عدم التذکیه یترتّب علیه الحکم بلا إشکال، واستُفید ذلک من قوله تعالی:(حُرّمت علیکم المِیْته والدمَ ولحمَ الخنزیر وما أُهلّ لغیر الله به والمنخنقه والموقوذه والمتردّیه والنطیحه وما أکل السبع إلّا ما ذکّیتم). (۲) فی مقام الاستثناء من حرمه الأکل، ویُفهم أنّ التذکیه هی موضوع الحلّیه وأنّ عدمها هو موضوع الحرمه، فیکون موضوع الحرمه هو عدم التذکیه، فتثبت باستصحاب عدم التذکیه.

ص: ۱۸۴

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳.

وأمّا النجاسه، فإن کان موضوعها هو نفس موضوع حرمه الأکل، إذا ادُّعی بأنّ النجاسه أیضاً موضوعها هو غیر المذکی، وفی الأدلّه ثبتت حرمه الأکل لغیر المذکّی، وثبتت له فی الأدلّه أیضاً النجاسه، کما ادُّعی ذلک، حیث حُکی عن المحقق الهمدانی(قدّس سرّه) أنّه یری أنّ موضوع النجاسه هو غیر المذکّی، (۱) بناءً علی هذا أیضاً لا مشکله؛ إذ یمکن إثبات النجاسه أیضاً باستصحاب عدم التذکیه، باعتبار أنّ موضوع النجاسه هو غیر المذکّی، ویثبت باستصحاب عدم التذکیه، فباستصحاب عدم التذکیه تترتّب حرمه الأکل والنجاسه.

وأمّا إذا قلنا، کما هو الرأی المعروف والمشهور أنّ موضوع النجاسه لیس هو عدم التذکیه وغیر المذکی، وإنّما موضوع النجاسه

هو المیته، وفُسرّت المیته بأنّها عباره عن ما زهقت روحه من دون سببٍ محللٍ شرعی، فتشمل ما مات حتف أنفه، وتشمل ما مات بالضرب، أو بالشق، وتشمل ما ذُبح مع اختلال بعض الشرائط المعتبره فی التذکیه، کلّ هذا یُعتبر میته؛ لأنّ المیته بناءً علی هذا التفسیر هی عباره عن کلّ ما زهقت روحه من دون سببٍ شرعی محللٍ، وفی کلّ هذه الحالات لا یوجد سبب محللّ، والتذکیه بالمعنی الشرعی غیر متحققّه، فتکون میته، هذا هو المراد بالمیته، إذا کان موضوع النجاسه هو المیته، وفُسِّرت المیته بذلک، أی بالمعنی العام الذی لا یختصّ بما مات حتف أنّفه؛ بل یشمل کل ما مات من غیر سبب محللّ، بناء علی ذلک؛ حینئذٍ لا یمکن إثبات النجاسه باستصحاب عدم التذکیه، إلاّ بناءً علی القول بالأصل المثبت، باعتبار أنّ المیته بهذا المعنی المتقدّم هی أمر وجودی(ما مات بدون سببٍ شرعی محلل) ملازم لعدم التذکیه، ولا یمکن إثبات هذا الأمر الوجودی باستصحاب عدم التذکیه، وإنْ کان بینهما ملازمه، لکن لمّا کان موضوع النجاسه هو الأمر الوجودی، فاستصحاب عدم التذکیه لا یثبت به هذا الأمر الوجودی؛ لأنّ ما یثبت باستصحاب عدم التذکیه هو عدم التذکیه، ولازم عدم التذکیه هو کونه میته، والأثر مترتّب علی هذا اللّازم الذی هو أمر وجودی، وهو کونه میته، وهذا لا یثبت باستصحاب عدم التذکیه، إلاّ بناء علی القول بالأصل المثبت؛ بل قد یقال فی هذه الحاله ------ بناءً علی هذا الذی ذکرناه ------ بجریان أصاله عدم کونه میته، ویکون هذا الأصل معارضاً لأصاله عدم التذکیه؛ لأنّ کلاًّ منهما أمر وجودی مسبوق بالعدم، فالتذکیه أمر وجودی مسبوق بالعدم، وکونه میته هو أیضاً أمر وجودی مسبوق بالعدم، فکما یجری استصحاب عدم کونه مذکّی یجری أیضاً استصحاب عدم کونه میته، وهذان أصلان متنافیان ومتعارضان، فیتساقطان، فإذا تساقطا؛ فحینئذٍ یمکن الرجوع إلی أصاله الطهاره عندما نشکّ فی طهاره هذا الحیوان ونجاسته، وبذلک نفکّک بین حرمه الأکل وبین النجاسه، فنلتزم بحرمه أکل لحم هذا الحیوان اعتماداً علی أصاله عدم التذکیه؛ لأنّ موضوع الحرمه هو عدم التذکیه، وهو یثبت بهذا الاستصحاب، ولا نلتزم بالنجاسه؛ بل نلتزم بالطهاره اعتماداً علی قاعده الطهاره، باعتبار أنّ أصاله عدم التذکیه وأصاله عدم کونه میته تتعارضان وتتساقطان، فلا یوجد عندنا ما یثبت النجاسه، أو ینفی الطهاره؛ لأنّ استصحاب عدم کونه میته وإنْ کان ینفی النجاسه کما قلنا؛ لأنّ موضوع النجاسه هو کونه میته، واستصحاب عدم کونه میته ینفی النجاسه، لکنّ المفروض أنّ استصحاب عدم کونه میته سقط بالمعارضه مع استصحاب عدم التذکیه؛ لأنّهما أصلان متنافیان، تعارضا فتساقطا، فبقینا نحن وهذا المشکوک الذی نشکّ فی أنّه طاهر، أو نجس، فنرجع إلی قاعده الطهاره لإثبات طهارته.

١- مصباح الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للبهسودی، ج ٢، ص ٣١۴.

السید الخوئی(قدّس سرّه) (۱) (۴)ذکر فی هذا المقام بأنّه لا داعی لإیقاع التعارض بین هذین الأصلین والتنافی؛ بل من الممکن الالتزام بجریانهما معاً، فتجری أصاله عدم التذکیه وتجری أصاله عدم کونه میته، کلّ منهما یجری؛ لأنّ کلّاً منهما حادث مسبوق بالعدم، فیجریان معاً ولا مانع من ذلک، ونلتزم بمقتضی کلٍ منهما، فأصاله عدم التذکیه یترتّب علیها حرمه الأکل، وأصاله عدم کونه میته یترتّب علیها الطهاره، أو قل بعباره أخری: یترتّب علیها نفی النجاسه؛ لأنّ موضوع النجاسه هو المیته، وأصاله عدم کونه میته ینفی النجاسه بنفی موضوعها، فنلتزم بأنّ هذا یحرم أکله، لکنّه فی نفس الوقت هو لیس نجساً، أو نقول أنّه طاهر، فنلتزم بالطهاره وحرمه الأکل. ویقول: لا مانع من الالتزام بذلک وإجراء الاستصحابین؛ إذ لا یلزم من ذلک إلّا التفکیک بین أمرین بینهما تلازم واقعی، یعنی نفکک بین حرمه الأکل والنجاسه، والحال أنّ حرمه الأکل والنجاسه أمران متلازمان فی الواقع، بلحاظ الواقع هذا الحیوان المشکوک إنْ کان مذکّی، فهو حلال الأکل وطاهر، وإنْ لم یکن مذکّی، فهو حرام الأکل ونجس، أمّا أنْ نلتزم بحرمه أکله وبطهارته، فهذا تفکیک بین أمرین بینهما تلازم فی الواقع. یقول: لا مشکله فی ذلک؛ لأنّ هذا التفکیک تفکیکاً ظاهریّاً وبحسب الأدلّه الظاهریه، وبحسب الأصول العملیه، هذا التفکیک الظاهری بین أمرین بینهما تلازم واقعی لا محذور فیه ولا مانع منه، فبحسب الظاهر أنّنا نلتزم بذلک للأدلّه التی دلّت علی أنّ هذا حرام الأکل وفی نفس الوقت هو طاهر، أو لیس نجساً، وقد ثبت هذا فی جمله من الموارد، ومثّل لذلک بما إذا توضأ بمایع مردد بین کونه ماءً، أو بولاً، هنا یُحکم علیه بالطهاره من الخبث، ولکن یُحکم علیه ببقاء الحدث اعتماداً علی الاستصحاب الجاری فی کلٍ منهما، فبلحاظ بدنه کان البدن قبل أنْ یتوضأ بهذا المایع طاهراً، وبعد أنْ توضأ بهذا المایع المردّد بین البول والماء یشکّ فی أنْ بدنه هل تنجّس بنجاسه خبثیه، أو لا ؟ فیستصحب بقاء الطهاره من الخبث بالنسبه إلی بدنه، فیحکم بأنّ بدنه طاهر، لکن بالنسبه إلی الحدث کانت حالته السابقه هی أنّه محدث فکان یرید أنْ یتوضأ بهذا المایع، فیشکّ فی أنّ حدثه ارتفع، أو لا ؟ فیستصحب بقاء الحدث، فیُلتزَم بأنّ البدن طاهر، ویُلتزَم ببقاء الحدث مع أنّ هذین الأمرین بینهما تلازم واقعی، فبلحاظ الواقع هو إنْ توضأ بالماء، فبدنه طاهر وحدثه مرتفع، وإنْ توضأ بالبول، فحدثه باقٍ وبدنه نجس، وأمّا أنْ یُلتزم بطهاره البدن وبقاء الحدث، فهذا تفکیک بین أمرین لا یمکن التفکیک بینهما واقعاً. یقول: لا محذور فی أنْ نفکک بینهما بحسب الظاهر باعتبار جریان الأدلّه والأصول العملیه.

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۳۱۴.

هناک تعلیقان علی هذا الکلام:

التعلیق الأوّل: مسأله تفسیر المیته بما تقدّم من زهاق الروح الغیر المستند إلی سبب شرعی بحیث أنّ عنوان(المیته) لا یختصّ بما مات حتف أنفه، وإنّما یعمّ حتی ما ذُبح ولکن مع اختلال بعض الشرائط، وما مات بشقّ بطنه، أو بإلقائه من شاهق وأمثال هذه الأمور. الظاهر أنّ هذا التفسیر لیس هو باعتبار أنّ عنوان(المیته) ظاهر فی ذلک، فالظاهر أنّ عنوان(المیته) لیس له ظهور فی ذلک، وإنّما الظاهر منه أنّه ما مات حتف أنفه کما یشهد لذلک عطف المتردّیه والنطیحه والموقوذه علی المیته فی الآیه الشریفه:(حُرّمت علیکم المِیْته والدمَ ولحمَ الخنزیر وما أُهلّ لغیر الله به والمنخنقه والموقوذه والمتردّیه والنطیحه وما أکل السبع إلاّ ما ذکّیتم). (۱) هذا العطف لا وجه له إذا کان المراد بالمیته هذا المعنی العام؛ لأنّ هذا المعنی العام یشمل المتردّیه والنطیحه والموقوذه، النطیحه یعنی ما ماتت بالنطح، والمتردّیه ما ماتت بالتردّی، المیته بناءً علی هذا المعنی، یعنی کل ما مات بلا سبب شرعی محلل، وإنّما تکون هذه فی قبال المیته إذا أردنا بالمیته ما مات حتف أنّفه، وبالمتردّیه ما مات بالتردی، وبالنطیحه ما مات بالنطح.....وهکذا، وهذا یشهد لأنّ المراد بالمیته هو ما مات حتف أنفه، والذی دعاهم إلی القول بأنّ المراد بالمیته هو هذا المعنی العام، فی أدلّه النجاسه، باعتبار أنّهم ذکروا أنّ موضوع دلیل النجاسه هو المیته، وفسّروا المیته بهذا المعنی العام، الذی دعاهم إلی ذلک هو عدم إمکان الالتزام باختصاص النجاسه بخصوص ما مات حتف أنفه؛ إذ لا إشکال فقهیاً فی أنّ النجاسه لا تختصّ بخصوص ذلک، وإنّما هی کما تشمل ما مات حتف أنفه کذلک تشمل المتردیه والنطیحه وکل ما مات بغیر سببٍ شرعی، وکل ما مات بغیر تذکیه فهو نجس، فتفسیر المیته بهذا المعنی العام إنّما هو بهذا الاعتبار لا علی أساس أنّه هو المعنی اللّغوی للمیته، وإلاّ فالمعنی اللّغوی للمیته کما قلنا بشهاده الآیه الشریفه لیس هو هذا، وإنّما هو عباره عن ما مات حتف أنفه.

ص: ۱۸۷

۱- مائده/سوره۵، آیه۳.

التعلیق الثانی: أنّ مسأله کون موضوع حرمه الأکل هو غیر المُـذکّی، الظاهر أنّه أمر لیس مسـلّماً عند الجمیع، فهناک من یری أنّ حرمه الأکـل کمـا رُتـّبت فی بعض الأدلّه علی غیر المـذکّی، رُتّبت أیضاً فی بعض الأدلّه الأخری علی عنوان(المیته)، ولا نرید أنْ ندخل فی البحث الفقهی ونسـتعرض الروایات، هناک روایات التزم بعضهم بأنّ حرمه الأکل کما هی مرتّبه علی غیر المذکّی هی مرتّبه أیضـاً علی عنوان(المیته) بمعنی أنّ موضوع حرمه الأکـل هو المیته، وموضوع حلّیه الأکل هو المـذکّی، ولیس موضوع حرمه الأکل نقیض المذکّی(عدم التذکیه)، أو(غیر المذکّی)، وإنّما موضوعها هو عنوان وجودی وهو عباره عن المیته.

إذن: لیس مُسلّماً أنّ موضوع حرمه الأکل هو غیر المـذکّی حتّی نقول لا إشـکال فی أنّ الحرمه تثبت باستصـحاب عدم التذکیه، وإلاّ بنـاءً علی أنّ موضوعهـا المیته فأنّنا سوف نواجه نفس المشـکله التی واجهناها فی النجاسه بناءً علی أنّ موضوعها هو المیته؛ لأنّ استصـحاب عـدم التـذکیه یعجز عن إثبـات الحرمه والنجـاسه إذا کان موضوعهما المیته، إلاّ بناءً علی القول بالأصل المثبت. ومن هنا قیل بوقوع التعارض بین استصـحاب عـدم التـذکیه وبین استصـحاب عدم کونه میته؛ لأنّ استصـحاب عدم التذکیه ینفی الحلّیـه، واستصـحاب عـدم کـونه میتـه ینفی الحرمـه؛ لأنّ موضـوع الحرمـه بحسـب هـذا الفرض، والاحتمـال الأخیر هـو المیته، فاستصـحاب عـدم کـونه میته ینفی الحرمه، موضـوع الحلّیه هـو المُـذکّی، فاستصـحاب عـدم کـونه مـذکّی ینفی الحلّیه، وهـذان استصـحابا متعارضـان؛ لأنّ أحـدهما ینفی الحرمه، والآخر ینفی الحلّیه، فیقع التعارض بینهما، فقـد یقال بتساقطهما والرجوع إلی أصـاله الحلّیه، وأصـاله البراءه. هـذا التعارض بهـذا النحو کلّه مبنی علی أنْ یکون موضوع حرمه الأکل هو المیته، وموضوع حلّیه الأکل هو المـذکّی، فیجری استصـحاب عـدم التذکیه، واستصـحاب عدم کونه میته، ویقع بینهما التعارض فیتساقطان، فیُرجع إلی أصاله الحلّیه.

وقد يُستدل على ذلک بالآیه الشریفه، ویقال بأنّ ظاهر الآیه الشریفه أنّ المیته هی موضوع لحرمه الأکل کما هو الحال بالنسبه إلى الدم ولحم الخنزیر، وقلنا بأنّ المراد بالآیه بحسب الظاهر هو ما مات حتف أنفه، حرّمت علیکم المیته والدم، فالدم هو نفسه موضوع لحرمه الأکل، ولحم الخنزیر أیضاً موضوع لحرمه الأکل، والمیته هی أیضاً موضوع لحرمه الأکل، فیکون ظاهر الآیه هو أنّ موضوع حرمه الأکل هو المیته.

إذن: لیس من الأمور المسلّمه أنّ کلّ الأدلّه التی ذُکرَت فیها الحرمه رُتبت فیها الحرمه على غیر المذکّى؛ بل هناک من الأدلّه ما رُتّبت فیه الحرمه على عنوان(المیته).

وأمّا قوله تعالى فی ذیل الآیه:(إلّا ما ذکّیتم) یمکن أنْ یقال بأنّ هذا لیس استثناءً من المیته، ولا من الدم، ولا من لحم الخنزیر، وإنّما هو استثناء ممّا أکل السبع، ویمکن أنْ یقال بأنّه یرجع إلى المتردّیه والنطیحه أیضاً، بمعنى المتردّیه یحرم أکلها إلّا ما ذکّیتم، وما أکل السبع یحرم أکله إلّا ما ذکّیتم، أمّا أنّ المیته یحرم أکلها إلّا ما ذکّیتم، فهذا لا وجه له، کما لا وجه إلى الرجوع إلى الدم وإلى لحم الخنزیر، فهو استثناء یرتبط بالأمور الأخیره، وعلى کلّ حال یمکن أنْ یُدّعى بأنّ حرمه الأکل فی بعض الأدلّه رُتّبت على عنوان(المیته) کما رُتّبت فی أدلّهٍ أخرى على عنوان(غیر المذکّى).

لکن یمکن أنْ یقال فی قبال ذلک: أنّ الآیه الشریفه وإنْ جُعل عنوان(المیته) فیها موضوعاً للحرمه، لکن یبدو أنّ ذلک باعتبار کونه مصداقاً لعنوان(غیر المذکّى)، یعنی أنّ موضوع الحرمه هو غیر المذکّى، والمیته ذُکرت فی الآیه، أو فی أدلّه أخرى إنّما هو باعتبار أنّ المیته هی مصداق لغیر المذکّى بقرینه ذیل الآیه الذی یقول(إلّا ما ذکّیتم) والذی فُهم منه أنّ موضوع الحرمه هو غیر المذکی، وأنّ موضوع الحلّیه هو المذکّى، فیقول یحرم علیکم ما أکل السبع ----- مثلًا ----- إلّا ما ذکیتم، أخرج المذکّى وحکم علیه بالحلّیه، فیبقى غیر المذکّى وهو موضوع الحرمه الذی هو غیر ما خرج بالاستثناء، فالذی فُهم من الاستثناء فی ذیل الآیه هو أنّ موضوع الحرمه هو غیر المذکّى، ونحن نعلم من الخارج أنّ الحرمه حرمه واحده، ولیس لدینا حرمتان، موضوع أحداهما هو غیر المذکّى، وموضوع الأخرى هو المیته بمعنى ما مات حتف أنفه کما فی الآیه، هذه الحرمه إمّا أنْ یکون موضوعها غیر المذکّى الذی هو أعمّ من المیته، وأمّا أنْ یکون موضوعها المیته، وإلّا لا توجد عندنا حرمتان، وفی حاله من هذا القبیل، مقتضى الجمع بین الدلیلین، ومقتضى الأخذ بکلا الدلیلین هو الالتزام بأنّ موضوع الحرمه هو العنوان الأعمّ، والالتزام بأنّ العنوان الأخص إنّما ذُکر موضوعاً للحرمه باعتباره مصداقاً للموضوع الأعم؛ لأنّه بهذا یتحقق العمل بکلا الدلیلین، وأمّا إذا لم نلتزم بذلک؛ فحینئذٍ قد یلزم من ذلک طرح وإلغاء أحد الدلیلین إذا قلنا أنّ الموضوع هو المیته، یعنی ما مات حتف أنفه، مقتضى الجمع بین الدلیلین هو أنّ یُحمل الأوّل ------ ذکر العنوان الخاص ------ على أنّه مصداق للعنوان العام، وأنّ الاعتبار بالعنوان العام، ولا محذور فی أنْ یفرض مصداقاً للعنوان العام ویجعله موضوعاً للحرمه، فلا محذور فی ذلک کما لو فرضنا أنّ وجوب الإکرام رُتّب فی دلیلٍ على الفقیه(أکرم الفقیه)، وفی دلیل آخر رُتّب على مطلق العالم(أکرم العالم) فی حالهٍ من هذا القبیل واضح أنّ مقتضى الجمع بینهما هو حمل الفقیه على أنّه ذُکر باعتباره مصداقاً لمطلق العالم، ولا خصوصیّه له فی قبال سائر أفراد العالم، وإنّما باعتباره مصداقاً للعالم؛ لأنّه بذلک یمکن الجمع بین الدلیلین، والأخذ بکلیهما، بینما إذا قلنا بأنّ موضوع الحکم هو خصوص الفقیه یلزم إلغاء الدلیل الآخر، وهذا بلا وجه، الجمع العرفی بینهما یقتضی الالتزام بأنّ موضوع الحکم هو الأعم، ففی محل الکلام یُلتزم بأنّ موضوع الحکم هو غیر المذکّى، والمیته وإنْ ذُکرت فی الآیه، أو حتّى فی الروایات الأخرى، لکن الظاهر أنّها ذُکرت باعتبار أنّها مصداق لغیر المذکّى، فیکون موضوع الحکم بالحرمه هو عباره عن غیر المذکّى.

هـذا كلّه إذا أريـد بـالميته الوارده فى الآ ـيه كما هو الظاهر، أو الوارده فى الروايات كما أشار إليه القائل الـذى يقول بأنّه ورد فى بعض الروايات أنّ الحكم بالحرمه مرتّب على عنوان(الميته) إذا أريد بالميته ما مات حتف أنفه، فيرد فيه الكلام السابق.

ص: ۱۸۹

وأمّا إذا كان المراد بالميته المعنى العام كما فُسّرت به، يعنى ما مات بلا سببٍ شرعى محلّل الذى هو أعمّ ممّا مات حتف أنّفه، إذا كان هذا المراد؛ فحينئذٍ هكذا يكون الحال: فى بعض الأدلّه الحرمه مرتّبه على غير المذكّى، وفى بعض الأدلّه الحرمه مرتّبه على عنوان(الميته) والمراد بالميته المعنى العام، هنا لا يرِد فيه الكلام السابق؛ لأنّ الميته بهذا المعنى هى مساويه لغير المُذكّى، وليست أخص منه؛ لأنّ المراد بالسبب الشرعى الذى أُخذ عدمه فى معنى الميته هو التذكيه، والميته ه ما مات بلا سببٍ شرعى، يعنى بلا تذكيه، فإذن: بحسب الروح معناهما واحد، غير المذكّى والميته بهذا المعنى الواسع، لا يكون هذا أخص من هذا، وإنّما هو مساوى له.

نعم هذا الفرق يؤثّر فى مقام الإثبات وكيفيّه التعامل مع الأدلّه، يؤثّر فى أنّه إذا كان موضوع حرمه الأكل هو غير المذكّى، فهذا عنوان عدمى يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكيه، ولا يكون بلحاظه أصلاً مثبتاً؛ لأنّنا نثبت نفس العنوان، أى عنوان(غير المذكّى)، فيترتّب عليه الحكم بالحرمه؛ لأنّ موضوع الحرمه هو غير المذكّى، فلا يكون الأصل الجارى ----- اصاله عدم التذكيه ----- لإثبات حرمه الأكل بناءً على أنّ الموضوع يكون هو غير المذكّى لا يكون مثبتاً، بينما إذا كان الموضوع هو الميته، ولو بالعنوان العام وهو عنوان وجودى، يكون استصحاب عدم التذكيه لإثبات الحرمه يكون بلحاظه أصلاً مثبتاً؛ لأنّ استصحاب عدم التذكيه يعجز عن إثبات الحرمه، إلاّ باعتبار التلازم الموجود بين عدم التذكيه وبين عنوان الميته، والمفروض أنّ موضوع الحرمه هو عنوان(الميته).

ص: ۱۹۰

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثاني بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثاني

كان الكلام في الأمر الثاني: وهو تحديد معنى التذكيه، وذكرنا رأيين في معناها والكلام الذي يدور حول ذلك. هناك رأي ثالث تبنّاه جماعه من المتأخّرين، وهو أنّ التذكيه عباره عن النقاء والطهاره لا أنّها شيء تثبت له الطهاره، واستُشهد على ذلك :

أولاً: أنّ ادّعائنا هذا هو المفهوم عرفاً من معنى التذكيه والذُكاه، فالمفهوم عرفاً منها هو الطهاره والنقاء والطيب.

ثانياً: استعمال الذُكاه والتذكيه في عديد من الأخبار ولا يُحتمل أنْ يُراد بها الذبح ونفس الأعمال الخارجيه ممّا يدل على أنّ التذكيه ليست مرادفه للعمليه وللذبح، حيث استُعملت في موارد لا ـ يُحتمل أنْ يُراد بها ذلك، مثلاً ـ: ورد في مقام بيان عدم الانفعال بملاقاه اليابس في بعض الروايات أنّ اليابس ذكي، (۱) من الواضح هنا أنّه لا يُعقل إراده الذبح وما يشبه هذا المعنى، وإنّما المراد بالذكي هو الطاهر والنقي والملائم للطبع وأمثال هذه العبارات، وكذا ورد في بعض الجلود أنّ الجلد الذكي يجوز الصلاه فيه، (۲) وعُبّر هنا عن الجلد بأنّه ذكي، ومن الواضح أنّ الذكاه في هذا النص جُعلت صفه للجلد، وهذا لا معنى لأنْ يكون المراد به الذبح إلّا بالتأويل بأنْ يكون المقصود هو جلد حيوان ذكي، فلا معنى لأنْ يقال عن نفس الجلد بأنّه ذكي بمعنى الذبح، إلّا بالتأويل، وهو خلاف الظاهر، ومنه يظهر أنّ إطلاق الذكي على الجلد إنّما هو بمعنى الطهاره والنقاء وأمثال هذه العبائر، وكذا ورد في ما لا ـ تحلّه الحياه من الميته كالصوف والبيض من أنّه ذكي، (۳) هذا كلّه وارد في روايات ثابته، وهنا الذكاه بمعنى الذبح لا ـ معنى لها حتّى بالتأويل الذي ذُكر في النصّ السابق، وذلك لأنّ نفس الحيوان ليس بذكي؛ لأنّ المفروض أنّه ميته، الروايه تتحدّث عن ما لا تحلّه الحياه من الميته، فحتّى التأويل السابق في نسبه الذكي إلى الصوف لا يتأتّى في هذه الحاله، ولا نستطيع أنْ نقول صوف حيوان ذكي كما قلنا في السابق؛ لأنّ المفروض أنّه صوف ميته، فإذن: لا يمكن أنْ يُراد بالذكي في المقام ما يساوق الذبح، وكذا ورد في الجنين من أنّ ذكاته ذكاه أمّه، (۴) فأيضاً أطلق الذكي على الجنين، فيُفهم من ذلك أنّ التذكيه تُطلق على ما يساوق الطهاره والنقاء. هذا من جهه.

ص: ۱۹۱

۱- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملي، ج ۱، ص ۳۵۱، باب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوه، ح ۵.

۲- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملي، ج ۴، ص ۳۴۷، باب ۲ من أبواب لباس المصلّي، ح ۸.

۳- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملي، ج ۲۴، ص ۱۸۰، باب ۳۳ من أبواب الأطعمه المحرّمه، ح ۳، و۴، و۵.

۴- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملي، ج ۲۴، ص ۳۳، باب ۱۸ من أبواب الذبائح، ح ۲،و۳، و۶، و۷، و۸، و۱۱، و۱۲.

ومن جههٍ أخرى: أننّا وجدنا أنّ الذكاه أطلقت في بعض الأخبار على نفس العمليه، ونفس الأفعال الخارجيّه، فقيل التسميه ذُكاه، والتسميه فعل خارجي، وقيل إخراج السمك من الماء ذُكاه. (۱) من هذا وهذا يُعرّف أنّ ذلك العنوان البسيط الذي هو عباره عن الطهاره والنقاء هو عنوان ينطبق على نفس العمليه، وإنّما قيل أنّ هذه الأعمال ذُكاه باعتبار أنّ هذا العنوان ينطبق عليها، فكون

إخراج السمک من الماء حیّاً تذکیه لا یعنی أنّ التذکیه هی عباره عن هذه الأفعال، وإنّما یعنی أنّ التذکیه بما لها من المعنی البسیط الذی هو النقاء والطهاره ینطبق علی هذه الأفعال.

النتیجه: أنّ التذکیه هی عباره عن أمر بسیط، لیس هو عباره عن الأفعال، ولا ـ هو أمر مسبّب عن الأفعال کما فی الرأیین المتقدّمین، وإنّما هو أمر بسیط یساوق الطهاره والنقاء والملائمه للطبع، وأمثال هذه العبارات، ینطبق علی الأفعال وعلی عملیه الذبح بالشرائط، فهذا هو المراد بالتذکیه.

لکن الذی یُبعّد هذا الاحتمال أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المُلاحظ أنّه لم تستعمل التذکیه بمعنی الطهاره وبمعنی الطیب فی غیر الحیوان وما یتبع الحیوان، إلاّ نادراً، وباقی تلک الموارد قابله للتأویل، لو کان معنی التذکیه والذُکاه هو الطهاره والطیب؛ فحینئذٍ لا داعی لعدم استعمالها فی غیر الحیوان وتوابع الحیوان کالصوف والبیض والشعر کما تقدّم، استعمال التذکیه بمعنی الطهاره فی غیر الحیوان وتوابعه معدوم أو نادر، وهذا یُبعّد هذا الاحتمال، إذا کان معناها الطیب، فلماذا لا ـ یقال أنّ الماء ذکی ؟ بل لا یصحّ هذا التعبیر، علی الأقل هو غیر متعارف وغیر مستعمل، ولا یقال أنّ الثوب ذکی، وأنّ الید ذکیه، فعدم استعمال الذُکاه والتذکیه بمعنی الطهاره والطیب فی غیر الحیوان وتوابعه یشکّل قرینه معاکسه علی أنّه لا یُراد بالتذکیه فی موارد الحیوان وتوابعه ذاک المعنی؛ بل لابدّ أنْ یُراد بها معنیً آخر، وإلاّ لو کان هذا هو معناها لوصل إلینا هذا الاستعمال، ولکان استعمالاً صحیحاً ومُتعارفاً.

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۷۵، باب ۳۱ من أبواب الذبائح، ح ۸.

الأمر الثانى: ما ذكره من أنّ التذكيه أطلقت فى بعض الأخبار على نفس العمليه، كما ذكر إخراج السمك من الماء ذُكاه، وفى بعض الروايات(التسميه ذُكاه)، وفى بعض الروايات(صيده ذُكاته)، وفى بعض الروايات(قتله ذُكاه) إطلاق الذُكاه والتذكيه على نفس العمليه ولا داعى للتأويل، وافتراض أنّ التذكيه بمعنى الطهاره، وأنّ الطهاره تنطبق على هذه العمليه هو خلاف الظاهر، فالظهور الأوّلى عندما يقول أنّ التسميه ذُكاه، فالظاهر هو أنّ التذكيه هى نفس هذه العمليه، أو على الأقل أنّ هذه العمليه هى سبب للتذكيه، فيثبت أحد القولين السابقين من أنّ التذكيه هى إمّا نفس الأعمال الخارجيه، وإمّا هى أمر مُسببّ عن الأعمال الخارجيه، وإنْ كان الأظهر بلحاظ الروايات التى تستعمل هذه المادّه أنّها عباره عن نفس العمليّه، ويؤيّد ذلك:

أولاً: تفسير اللّغويين للتذكيه بالذبح، وهذا لا ينافى أنّ التذكيه قد لا تتمثّل بخصوص الذبح، فقد تكون بأرسال الكلب المُعلّم للصيد، فهو أيضاً تذكيه، وقد تكون بإطلاق السهم أو الحيوان، هذه أيضاً تذكيه، لكن بالنتيجه التذكيه عمل يصدر من المكلّف فى الخارج يترتب عليه الحكم بحلّيه الحيوان، أو طهارته، وهذا لا يخرج عن كون التذكيه هى عباره عن نفس العمل. اللّغويّون فسّروه بخصوص الذبح، لعلّهم ناظرين إلى التذكيه بالمعنى اللّغوى الأصلى، لكن هذا لا يمنع من أنْ يكون المقصود بالتذكيه الأعمّ من هذا ولا يختصّ بالذبح.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ التذكيه عباره عن الأعمال التى تترتّب عليها شرعاً الحلّيه والطهاره، وهذا يناسب المعنى اللّغوى.

ثانياً: الروايات الظاهره فى أنّ التذكيه هى عباره عن نفس العمليه، الذبح وغيره، هناك روايات عديده يُستفاد من مجموعها أنّ التذكيه هى عباره عن نفس العمليه لا أنّها عنوان بمعنى الطهاره ينطبق على نفس العمليه؛ بل التذكيه هى نفس هذا العمل، مثلاً:

ورد فی روایه محمد بن مسلم وغیر واحد، عنهما (علیهما السلام) أنّهما قالا:(فی الکلب یرسله الرجل ویسمّی، قالا: إنْ أخذه فأدرکت ذُکاته فذکّه). (۱) الظاهر منها أنّ قوله(علیه السلام) (فذکّه) یعنی أذبحه.

وأیضاً عن أبی بکر الخضرمی، قال:(سألت أبا عبد الله علیه السلام عن صید البزاه والصقوره والفهد والکلب، قال: لا تأکل صید شیءٍ من هذه إلّا ما ذکیتموه). (۲)

وفی روایه زراره عن أبی عبد الله(علیه السلام) فی حدیث أنّه قال:(وأمّا خلاف الکلب ممّا تصید الفهود والصقور وأشباه ذلک، فلا تأکل من صیده إلّا ما أدرکت ذُکاته). (۳)

وفی روایه جمیل بن درّاج، قال:(سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یرسل الکلب علی الصید، فیأخذه ولا یکون معه سکین فیذکّیه بها). (۴) یعنی یذبحه بها.

وفی روایه أخری لجمیل بن درّاج، قال:(قلت لأبی عبد الله علیه السلام أرسل الکلب فأسمی علیه فیصید، ولیس معی ما أذکّیه به). (۵) یعنی ما أذبحه به، ولیس معه آله جارحه یذبحه بها.

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۴۱، باب ۴ من أبواب الصید، ح ۲.
۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۹۳، باب ۴ من أبواب الصید، ح ۲.
۳- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۴۰، باب ۴ من أبواب الصید، ح ۳.
۴- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۴۷، باب ۸ من أبواب الصید والذباحه، ح ۱.
۵- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۴۸، باب ۹ من أبواب الصید والذباحه، ح ۲.

وفی روایهٍ عبـد الرحمن بن أبی عبد الله، قال:(سألت أبا عبد الله علیه السـلام عن رجلٍ لأرسل بازیه، أو کلبه، فأخذ صـیداً، فأکل منه، آکـل من فضلـهما ؟ فقـال: ما قتل البازی فلا تأکل منه إلاّ أنّ تـذبحه) (۱) ، وهی تفسّـِر أنّ المقصود بالتـذکیه فی الروایات الأخری هو الذبح.

وعن محمد بن مسلم، قال:(سألت أبا جعفر علیه السلام عن الذبیحه باللّیطه، وبالمروه، فقال: لا ذُکاه إلاّ بحدیده). (۲)

وعن سماعه بن مهران، قال:(سألته عن الذکاه، فقال لا تُذکِ إلاّ بحدیده). (۳)

لا أرید أنْ أقول أنّها نصّ فی أنّ المراد بالتذکیه فی هذا هو نفس العملیه، یمکن تفسیرها بمعنیً آخر تکون العملیه سبباً للتذکیه، لکن الظهور الأوّلی بهذا الشکل(لا تذکی إلاّ بحدیده) یعنی لا تذبح إلاّ بحدیده، (لا ذُکاه إلاّ بحدیده).

وفی روایه أبی بکر الحضرمی، عن أبی عبد الله(علیه السلام) أنّه قال:(لا یؤکل ما لم یذبح بحدیده). (۴)

وفی روایه درست، عن أبی عبـد الله(علیه السـلام) قال:(ذکرنا الرؤوس من الشاء، فقال: الرأس موضع الـذُّکاه) (۵) ، یعنی موضع الذبح.

ص: ۱۹۵

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۵۱، باب ۹ من أبواب الصید والذباحه، ح ۹.
۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۷، باب ۱ من أبواب الذبائح، ح ۱.
۳- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۸، باب ۲ من أبواب الذبائح، ح ۴.
۴- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۸، باب ۲ من أبواب الذبائح، ح ۳.
۵- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۴، ص ۱۱، باب ۳ من أبواب الذبائح، ح ۳.

وعن الفضيل بن يسار، قال:(سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ ذبح، فتسبقه السكين، فتقطع الرأس، فقال: ذُكاه وحِيّه ---- يعنى سريعه ---- لا بأس بأكله). (۱)

وفى روايه محمد الحلبى، قال:(قال أبو عبد الله عليه السلام فى ثورٍ تعاصى، فابتدره قوم بأسيافهم وسمّوا، فأتوا علياً عليه السلام فقال: هذه ذُكاه وحِيّه، ولحمه حلال). (۲) يعنى ذُكاه سريعه.

وفى روايه عمّار بن موسى(عن أبى عبد الله عليه السلام ----- فى حديث ----- أنّه سأله عن الشاه تُذبح، فيموت ولدها فى بطنها، قال: كله، فأنّه حلال؛ لأنّ ذُكاته ذُكاه أمّه، فإنْ هو خرج وهو حىّ، فاذبحه وكل). (۳) يعنى إذا خرج وهو ميّت، فالشارع اعتبر أنّ ذُكاته ذُكاه أمّه، فيكون حلالاً، أمّا إذا خرج وهو حىّ، فذكّه، فهنا يحتاج إلى تذكيه، بينما هناك لم يحتج إلى تذكيه، وعبّر عن التذكيه بقوله(أذبحه). إلى غيرها من الروايات التى لها ظهور فى أنّ المراد بالتذكيه هو نفس العمليه. نعم، أشرنا إلى أنّه ليس المقصود بذلك خصوص الذبح؛ بل هى عباره عن الأعمال التى اعتبرها الشارع موجبه لحلّيه الحيوان وطهارته.

فى روايات أخرى رُتبت الحلّيه على نفس الأعمال وليس على التذكيه، كما فى صحيحه سليمان بن خالد، قال:(سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرميه يجدها صاحبها، أيأكلها ؟ قال: إنْ كان يعلم أنّ رميته هى التى قتلته، فليأكل). (۴) على القتل المستند إلى الرميه، يعنى على نفس الأفعال، فالحلّيه ----- حلّيه الأكل) رتّبت على نفس الأفعال.

۱- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ۲۴، ص ۱۷، باب ۹ من أبواب الذبائح، ح ۱.

۲- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ۲۴، ص ۱۹، باب ۱۰ من أبواب الذبائح، ح ۱.

۳- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ۲۴، ص ۳۵، باب ۱۸ من أبواب الذبائح، ح ۸.

۴- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ۲۳، ص ۳۶۵، باب ۱۸ من أبواب الصيد، ح ۱.

وفی صحیحه حریز، نفس العباره السابقه، حیث قال:(سُئل أبو عبد الله علیه السلام عن الرمیه یجدها صاحبها من الغد أیأکل منه ؟ قال: إنْ علم أنّ رمیته هی التی قتلته، إنْ کان سمّی). (۱) فرتّب الحلّیه علی الرمیه مع التسمیه وهی عباره عن الأفعال.

فی معتبره سُماعه بن مهران، قال:(سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یرمی الصید وهو علی الجبل، فیخرقه السهم حتّی یخرج من الجانب الآخر، قال: کله). (۲) رتّب حلّیه الأکل علی نفس الأفعال.

وعن أبی عبیده، عن أبی عبدالله علیه السلام قال:(إذا رمیت بالمعراض فخرق فکل). (۳) رتّب الحلّیه علی الرمی بالمعراض إذا خرق ولم یصب عرضاً إلی غیر ذلک فهو کثیر.

وممّا تقدّم یتبیّن أنّ حلّیه الأکل مترتّبه فی الأدلّه علی أمرین، أحدهما: التذکیه. والثانی: الأفعال الخاصّه بالشروط الخاصّه.

قد یقال: احتمال أنْ یکون الترتّب علی الأفعال فی بعض الروایات باعتبارها محققّه ومحصِّله للتذکیه. صحیح فی هذه الروایات رتبت الحلّیه علی العملیه الخارجیه، لکن لیس لخصوصیّه فی العملیه، وإنّما باعتبار أنّها محققّه للتذکیه بمعنی الطهاره ----- مثلاً ----- التی هی شیء آخر غیر الأفعال.

أقول: هذا الاحتمال لیس بأولی من تفسیر التذکیه بالأفعال الخارجیه، أنّ المراد بالتذکیه فی الأخبار الأخری التی رتبت الحلّیه علی التذکیه هی عباره عن نفس الأفعال والشرائط الخاصه؛ بل الظاهر من الروایات السابقه أنّ هذا هو الأقرب والمتعیّن، أی أنْ نفسّر التذکیه بالأفعال الخاصّه؛ وحینئذٍ ینتهی الکلام عن هذا الأمر الثانی الذی هو تحدید معنی التذکیه، والأقرب من هذه الأقوال هو ما ذکرناه من أنّها نفس العملیه.

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۶۵، باب ۱۸ من أبواب الصید، ح ۲.
۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۶۹، باب ۲۰ من أبواب الصید، ح ۱.
۳- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۷۰، باب ۲۲ من أبواب الصید، ح ۱.

نعم، قد یرد فی بعض الأخبار إطلاق آخر، لکنّه أیضاً قابل للتأویل، والأغلب فی الإطلاقات أنْ یکون معنی التذکیه هو عباره عن نفس الأفعال الخاصّه.

الأمر الثالث: قد یقال: أنّ هناک بعض الأخبار التی تنافی استصحاب عدم التذکیه؛ بل تکون دلیلاً علی بطلانه وعدم جریانه؛ وحینئذٍ ینبغی ملاحظه هذه الأخبار؛ لأنّنا انتهینا إلی أنّ استصحاب عدم التذکیه یجری، علی الأقل فی بعض الموارد لا مانع من جریانه، ویترتّب علیه الأثر، لکن قد یقال أنّ هناک بعض الأخبار المعتبره سنداً التی تنافی ذلک وتقتضی إبطال استصحاب عدم التذکیه، من هذه الروایات:

الروایه الأولی: معتبره عیسی بن عبد الله القمّی. الروایه معتبره سنداً، وإذا کان توقّف من جهه عیسی بن عبد الله القمّی من جهه أنّه لم یُنص علی وثاقته، لکن قیل بأنّه شیخ جلیل القدر، عظیم المنزله، وتعبیرات من هذا القبیل التی تفید المدح، وهذا یکفی فی اعتبار الروایه، قال:(قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أرمی بسهمی، فلا أدری سمّیت، أم لم أسمّی، قال: کل، لا بأس). (۱) فبالرغم من أنه یشکّ فی التذکیه؛ لأنّ التسمیه معتبره فی التذکیه، فشکّه فی التسمیه یعنی شکّ فی التذکیه، لم یقل له الإمام(علیه السلام) اعتنِ باستصحاب عدم التذکیه، وابنِ علی الحرمه، وإنّما قال له کل، لا بأس، وهذا ینافی استصحاب عدم التذکیه.

الروایه الثانیه: روایه علی بن أبی حمزه، وبناءً علی أنّ علی بن أبی حمزه یمکن الاعتماد علیه تکون الروایه معتبره سنداً کما هو الظاهر؛ لأنّ باقی الرواه فی السند لیس فیهم خدشه. ورد فی هذه الروایه قوله(علیه السلام):(ما علمت أنّه میته، فلا تصل فیه). (۲) ومفهومها هو(ما لم تعلم، أو ما تشکّ فی أنّه میته تجوز الصلاه فیه) علی إبطال وإلغاء استصحاب عدم التذکیه؛ لأنّ ما لم یعلم أنّه میته یعنی یشکّ فی أنّه مذکّی، أو میته، ومقتضی استصحاب عدم التذکیه هو عدم جواز الصلاه فیه، بینما الإمام(علیه السلام) جوّز الصلاه فیه. وفی روایه أخری صُرّح بهذا المفهوم وهی روایه سُماعه بن مهران، ورد فیها(لا بأس ----- یعنی بالصلاه فیه ----- ما لم تعلم أنّه میته) والمستفاد من مفهوم النصّ الأوّل ومنطوق النصّ الثانی هو جواز الصلاه بالرغم من الشکّ فی کونه میته، أو مذکّی، وهذا علی خلاف استصحاب عدم التذکیه.

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۳، ص ۳۷۷، باب ۲۵ من أبواب الصید، ح ۱.
۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۳، ص ۴۹۱، باب ۵۰ من أبواب النجاسات والأوانی والجلود، ح ۴.

بالنسبه إلی الروایه الأولی یمکن الجواب عنها بأنّ الروایه إنّما حکمت بالحلّیه باعتبار أنّ ترک التسمیه فیها إنّما هو لأجل النسیان، هذا هو ظاهر الروایه، بضمیمه ما ثبت بالأدلّه من أنّ التسمیّه شرط ذکری، بمعنی أنّ هذه الشرطیه ترتفع أصلاً فی حاله النسیان، بمعنی أنّ التذکیه فی حاله النسیان لیست التسمیه شرطاً فیها، وبضمیمه هذا؛ حینئذٍ یکون الحکم بالحلّیه علی وفق القاعده، وهو(علیه السلام) لم یحکم بالحلّیه فی ظرف الشکّ، لم یحکم بحلّیه ظاهریه حتّی یقال أنّ هذا ینافی استصحاب عدم التذکیه الذی یقتضی عدم الحلّیه ظاهراً، وإنّما یحکم بحلّیه واقعیه، باعتبار أنّ المکلّف ترک التسمیه ناسیاً، والتسمیه شرط ذکری إنّما یعتبر فی حال الالتفات والذکر، وفی حال النسیان لا یعتبر أصلاً، فهذه تذکیه واقعیه حقیقیه، والتذکیه الواقعیه الحقیقیه تترتّب علیها الحلیه الواقعیه.

فإذن: الروایه لیست ناظره أساساً إلی فرض الشکّ فی التذکیه وعدمها الذی هو مورد جریان استصحاب عدم التذکیه حتّی یقال بأنّ الإمام(علیه السلام) لم یحکم باستصحاب عدم التذکیه، وحکم بالحلّیه الظاهریه حتّی یکون هذا إبطال وإلغاء لاستصحاب عدم التذکیه، وکلا الأمرین ثابتان، أمّا الأمر الأوّل الذی هو أنّ ترک التسمیه فی الروایه علی تقدیره یکون من باب النسیان، فهذا واضح فی الروایه؛ لأنّه یقول لا أدری سمّیت، أم لم أسمِ، فإذا کان قد سمّی، فلا مشکله حینئذٍ، وإذا لم یسمِّ، فترکه للتسمیه یکون من باب النسیان لا من باب العمد، إذن: هو علی کلا التقدیرین، سمّی، أو لم یسمِّ حصلت منه التذکیه الواقعیه، فالحکم بالتذکیه حینئذٍ یکون حکماً واقعیاً لا حکماً ظاهریاً.

إذن: الروايه لا تصلح أنْ تكون دليلاً على إبطال استصحاب عدم التذكيه.

وأمّا الروايه الثانيه، فى مقام الجواب عنها قيل أنّ مورد هـذه الروايه هو وجود إمارات داله على التذكيه من قبيل سوق المسلمين، ويـد المسلم وأمثالها، ومن الواضح أنّه مع وجود الإمارات الـدالّه على التـذكيه لا يجرى الاستصحاب؛ إذ لا معنى لأنْ نقول أنّ هذه الروايه تكون معارضه للاستصحاب وموجبه لإبطاله، فى مورد الروايه أصلاً لا يجرى الاستصحاب؛ لوجود إمارات دالّه على التذكيه، فلا معنى لأنْ نلتزم باستصحاب عدم التذكيه فى موارد الشكّ حيث لا إماره على التذكيه كما هو المدّعى، المقصود هو أنّ استصحاب عدم التذكيه يمكن التمسّك به فى موارد الشكّ حيث لا إماره على التذكيه، وإلاّ مع وجود الإماره على التذكيه، لا إشكال فى أنّ هذا يمنع من جريان الاستصحاب. إذن، هذه الروايه لا تمنع من الالتزام بجريان استصحاب عدم التذكيه حيث لا إماره على التذكيه، وهذا هو المدّعى،

إذن: هـذه الروايه لاـ تبطل جريان الاستصحاب بالمعنى المقصود؛ لأنّه لا أحد يلتزم باستصحاب عدم التذكيه حتّى فى موارد وجود الإماره على التذكيه، لكن المشكله أنّ هاتين الروايتين ليس فيهما أى إشاره على التذكيه. نعم فى روايات الباب يفترض السائل أنّه اشترى شيئاً من السوق، لكن فى هاتين الروايتين لا توجد أىّ إشاره فيهما إلى وجود إماره على التذكيه من قبيل سوق المسلمين، ويد المسلم وأمثالهما، مقتضى إطلاق هذه الروايه هو أنّ هذا إذا لم تعلم أنّه ميته تجوز الصلاه فيه مطلقاً، يعنى سواء قامت إماره على التذكيه، أو لم تقم إماره على التذكيه، وهـذا هو الذى يكون منافياً لاستصحاب عدم التذكيه، حتّى إذا لم تقم إماره على التذكيه تجوز الصلاه فيه؛ لأنّ مقتضى استصحاب عدم التذكيه عدم جواز الصلاه فيه، فهذا فى الحقيقه ما يمنع من الأخذ بهذا الجواب وهو أنّ الروايات ليس فيها إشاره إلى اختصاصها بصوره وجود إماره على التذكيه، ومقتضى إطلاقها هو شمولها لحالتى وجود الإماره وعدم وجود الإماره على التذكيه، وهذا يبطل جريان استصحاب عدم التذكيه.

ص: ۲۰۰

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثانى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثانى

كان الكلام فى وجود بعض الروايات التى قد يقال بأنّها منافيهلاستصحاب عدم التذكيه، وانتهى الكلام إلى روايتى على بن أبى حمزه، ورواية سُماعه بن مهران، حيث يُفهم منهما الجواز والحلّيه مع الشكّ فى جواز الصلاه فيه مع الشكّ فى التذكيه، وهذا معناه عدم جريان استصحاب عدم التذكيه.

فى الدرس السابق ذكرنا جواباً عن ذلك، لكن بيّنا أنّ الروايات ليس فيها ما يُشير إلى أنّ الحكم بالحلّيه فيها إنّما هو لأجل وجود إماره على التذكيه، وإلاّ ظاهرها الإطلاق، أنّها تحكم بالحلّيه والجواز مطلقاً، أى سواء كانت هناك إماره على التذكيه، أو لم تكن هناك إماره على التذكيه، وهذا مُنافٍ لاستصحاب عدم التذكيه فى صوره عدم العلم بالتذكيه وعدم وجود إماره على التذكيه، هذه الروايات تحكم بالجواز والحلّيه، فى حين أنّ مقتضى الاستصحاب هو عدم الجواز وعدم الحلّيه.

الذى يمكن أنْ يقال فى المقام هو أنّ هذه الروايه وإنْ كان ظاهرها المنافاه مع استصحاب عدم التذكيه، لكن هذه الروايه معارضه بأكثر من روايةٍ فى نفس المورد تدلّ على أنّ الحكم هو عدم الجواز، وفى هذا الصدد تُذكر موثقه ابن بُكير، عن زراره، عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال:(إنْ كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاه فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه، وكل شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكى). [(١)] فقيّد الجواز بما إذا علمت أنّه مذكّى، ومفهومها هو إذا لم تعلم أنّه مذكّى، يعنى شككت فى تذكيته، تكون الصلاه منه فى هذه الأمور جائزه، فتكون هذه الروايه معارضه للروايات السابقه، باعتبار أنّنا فى نفس المورد نحكم فى صوره الشكّ بعدم الجواز خلافاً لتلك الروايات. هذه الروايه إنْ جعلناها معارضه للروايات السابقه؛ حينئذ بعد فرض التعارض وعدم وجود المرجّح لا يمكن الاستناد إلى كلٍ منهما، فيتساقطان للتعارض؛ وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى أصاله عدم التذكيه فى حاله الشكّ كما هو محل الكلام؛ لأنّ الروايه التى فُرض كونها مانعه من جريان أصاله عدم التذكيه سقطت بالمعارضه مع الروايه الأخرى، فكأنّه نبقى نحن وأصاله عدم التذكيه من دون أنْ يوجد ما يمنع من استصحاب عدم التذكيه، فيُلتزم باستصحاب عدم التذكيه إذا جعلناها معارضه لتلك الروايات. ونفس الكلام يقال، أنّ النتيجه نفس النتيجه إذا فرضنا أنّ هذه الروايه مطلقه من حيث وجود إماره على التذكيه وعدم وجود إماره على التذكيه، بمعنى أنّ الروايه الأخيره بمفهومها تدلّ على عدم الجواز فى حاله الشكّ وعدم العلم بالتذكيه، فى حاله الشكّ يُحكم بعدم الجواز، ومقتضى إطلاقها هو أنّه يُحكم بعدم الجواز فى صوره وجود إماره على التذكيه وصوره عدم وجود إماره على التذكيه، هذا الإطلاق لا يمكن الالتزام به، ولابدّ من تخصيصها؛ لأنّه فى صوره وجود إماره على التذكيه لا يمكن الحكم بعدم الجواز استناداً إلى استصحاب عدم التذكيه؛ إذ لا إشكال أنّه فى صوره وجود إماره على التذكيه لا يجرى الاستصحاب، فحكم الروايه بعدم الجواز لابدّ من تخصيصه وإنْ كان مطلقاً بحسب الظاهر يشمل صوره وجود الإماره على التذكيه وصوره عدم وجود الإماره على التذكيه، لكن لابدّ من تخصيصها بصوره عدم وجود الإماره على التذكيه حتّى يمكن أنْ نلتزم بعدم الجواز استناداً إلى استصحاب عدم التذكيه، يعنى نُخرج منها صوره وجود الإماره على التذكيه، فتبقى هذه الروايه بعد التخصيص بعد إخراج صوره وجود الإماره على التذكيه تبقى مختصّه بصوره عدم وجود الإماره على التذكيه؛ حينئذٍ نلاحظ نسبه هذه الروايه بعد هذا التخصيص إلى الروايات السابقه التى تحكم بالحلّيه، سوف نجد أنّ

النسبه بينهما هی العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الروايات السابقه الحاكمه بالحلّيه تحكم بالحليه مطلقاً، سواء وجدت الإماره على التذكيه، أم لم توجد الإماره على التذكيه؛ ولذا جُعلت منافيه لاستصحاب عدم التذكيه، فهی تحكم بالحلّيه مطلقاً، بينما هذه الروايه تحكم بالحرمه بعد التخصيص فی صوره عدم وجود إماره على التذكيه، وتكون نسبتها إلى تلك الروايات نسبه الخاص إلى العام، تلك الروايات تحكم بالحلّيه مطلقاً، بينما هذه تحكم بالحرمه فی صوره عدم وجود إماره على التذكيه، فتخصّص تلك الروايات، يعنی نحمل تلك الروايات على صوره وجود إماره على التذكيه، وبهذا لا تكون حينئذٍ منافيه لاستصحاب عدم التذكيه، يعنی سوف نصل إلى نفس النتيجه التی ذُكرت فی الجواب السابق الذی لم نرتضه وناقشنا فيه، وهو أنّ هذه الروايات مختصّه بصوره وجود الإماره على التذكيه، قلنا أنّ هذا إذا استفيد من نفس الروايات، فالروايات ليس فيها إشاره إلى اختصاص الحكم بالحلّيه فی صوره وجود إماره على التذكيه، وإنّما هی مطلقه، لكن عندما أبرزنا هذه الروايه الدالّه على الحرمه وعدم الجواز، قلنا أنّ هذه الروايه إنْ كانت معارضه لتلك الروايات، بأنْ كنّا لا نؤمن بانقلاب النسبه الذی هو مبنى الوجه الآخر الذی ذكرناه؛ حينئذٍ يتعارضان ويتساقطان؛ فحينئذٍ لا مانع من الالتزام بأصاله عدم التذكيه وليس هناك ما يمنع من جريانه؛ لأنّ المانع من جريانه هو تلك الروايات وقد سقطت بالمعارضه.

١- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملی، ج ٣، ص ٤٠٨، باب ٩ من أبواب النجاسات والأوانی والجلود، ح ۶.

وأمّا إذا آمنّا بكبرى انقلاب النسبه، فسوف تكون النسبه بين هذه الروايه الأخيره وبين تلك الروايات هی نسبه العموم والخصوص المطلق؛ لما قلناه من أنّ هذه الروايه وإنْ كانت مطلقه تدّل على الحرمه مطلقاً، يعنی سواء قامت إماره على التذكيه، أو لم تقم، لكن هذا لا يمكن الالتزام به، لأنّ فی صوره قيام الإماره على التذكيه كيف يُلتزَم بعدم الجواز اعتماداً على استصحاب عدم التذكيه ؟ إذن: لابدّ أنْ نخرج منها صوره قيام الإماره على التذكيه ونحملها على صوره عدم قيام الإماره على التذكيه. إذن: هی تدلّ على عدم الجواز فی صوره عدم قيام الإماره على التذكيه، إذا اختصّت بصوره عدم قيام الإماره على التذكيه تكون أخصّ مطلقاً من تلك الروايات وهذا معناه انقلاب النسبه؛ لأنّ تلك الروايات تدلّ على الحلّيه مطلقاً سواء كانت هناك إماره على التذكيه أو لم تكن هناك إماره على التذكيه، فتخصص هذه الروايه الأخيره تلك الروايات، يعنی نخرج من تلك الروايات صوره عدم وجود الإماره على التذكيه؛ لأنّ صوره عدم وجود الإماره على التذكيه هذه الروايه تحكم بعدم الجواز، تلك تحكم بالحلّيه، لكن تحكم بالحلّيه مطلقاً، لا أنّها تحكم بالحلّيه فی هذه الصوره حتّى تعارضها، وإنّما تحكم بالحلّيه مطلقاً فنخصصّها ونحمل تلك الروايات الدالّه على الحلّيه على صوره وجود الإماره على التذكيه، وحملها على صوره وجود الإماره على التذكيه لا ينافی استصحاب عدم التذكيه؛ لأنّنا لا نتكلّم فی صوره وجود إماره على التذكيه؛ إذ لا إشكال فی تقدّم الإماره على الاستصحاب، فيثبت المطلوب، سواء قلنا بالمعارضه، أو قلنا بانقلاب النسبه، النتيجه هی نفس النتيجه وهی أنّه لا مانع من إجراء استصحاب عدم التذكيه، ولا مانع منه من جهه هذه الروايات.

هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم التذكيه.

التنبيه الثانى: يقع فى حسن الاحتياط واستحبابه. وذلك لأنّه بعد أنْ تقدّم فى أصل البحث عدم تماميه ما استدلّ به الأخباريون على وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه التحريميه، أو مطلقا، على الخلاف فى أنّه يجب مطلقاً، أو فى خصوص الشبهات التحريميه. بعد أن فرغنا من ذلك، أنّ ما أقاموه من أدلّهٍ على وجوب الاحتياط فى هذه الشبهات غير تام، فلا نلتزم بوجوب الاحتياط؛ حينئذٍ ينفتح المجال للبحث فى أنّه هل الاحتياط الذى فرغنا عن عدم وجوبه هل يمكن الالتزام بحسنه عقلاً ؟ واستحبابه شرعاً؟ أو لا ؟ ذكروا بأنّ الحسن العقلى للاحتياط لا إشكال فيه، ولا ينبغى أنْ يقع الكلام فيه، بمعنى أنّه لا إشكال فى حُسن الاحتياط فى جميع أقسام الشبهه البدويه التحريميه والوجوبيه وحتّى الشبهه الموضوعيه، لا إشكال فى حُسن الاحتياط عقلاً، باعتبار أنّ الاحتياط يمثّل إدراك الواقع، والوصول إلى مطلوب الشارع ومراده، والعقل يحكم بحُسن هذا الشىء بلا إشكال. فحُسن الاحتياط ورجحانه عقلاً ممّا لا إشكال فيه ولا بحث فيه، وإنّما يقع الكلام فى استحبابه شرعاً، هل يمكن أنْ نلتزم باستحبابه بحيث أنّ المفتى يفتى بأنّ الاحتياط مستحب شرعاً، حاله حال المستحبات الأخرى. الكلام الذى طرحوه تكلّموا عن إمكان هذا الشىْ، هل يمكن فرض الاستحباب الشرعى للاحتياط ؟ وتكلّموا عن كيفيّه استفادته، وإثباته. البحث الأوّل بحث ثبوتى، فى أنّه هل يمكن فرض استحبابٍ شرعى متعلّق بالاحتياط، أو أنّه غير ممكن ؟ البحث الثانى يحث إثباتى فى كيفيّه استفاده الاستحباب، فى إثبات الاستحباب، ما هو الدليل على الاستحباب، فرضاً أنّ الاستحباب الشرعى المولوى للاحتياط أمر ممكن؛ إذ لا محذور فيه ثبوتاً، لكن ما هو الدليل عليه، هذا بحث إثباتى.

فی کلماتهم وقع خلط بین البحثین، ولم یُمیّز أحدهما عن الآخر، بینما ینبغی التمییز بینهما، ولو من ناحیه منهجیه. ثمّ أنّ البحث فی حکم الاحتیاط فی الشبهات البدویه وإن کان یعمّ العبادات وغیر العبادات، فی کلٍ منهما یجری هذا الکلام، الاحتیاط فی العبادات لیس واجباً، فیقع الکلام فی أنّه هل یمکن أنْ یکون مستحبّاً ؟ أو لا یمکن أنْ یکون مستحبّاً ؟ شیء یدور أمره بین أنْ یکون واجباً، أو غیر واجب، فرضاً قلنا أنّه لا یجب الاحتیاط، هذا قد یُتصوّر فی غیر العباده، وقد یُتصوّر فی العباده، أنّ صلاه رکعتین عند دخول المسجد واجبه، أو لیست بواجبه ؟ فیقع الکلام فی أنّ هذا الاحتیاط هل هو مستحب فی العباده، أو لیس مستحبّاً فی العباده ؟ الکلام کما یقع فی هذا یقع فی غیره أیضاً، فی غیر العبادات ممّا یدور أمره بین الوجوب وغیره، لکن حیث أنّ العبادات تختصّ بنکاتٍ خاصّه لیست موجوده فی غیرها ناسب ذلک إیقاع هذا البحث فی مقامین، المقام الأوّل فی الشبهات البدویه بشکلٍ عام من دون أنْ نبحث عن خصوصیّه کون المشکوک عباده. والمقام الثانی عن حکم الاحتیاط فی خصوص العبادات؛ لأنّنا قلنا أنّ العبادات فیها بعض النکات التی تختصّ بها.

المقام الأوّل: فی الشبهات البدویه بشکلٍ عام، من دون ملاحظه خصوصیه کون المشکوک عباده.

الکلام یقع فی بحثین:

البحث الأوّل: فی البحث الثبوتی، فی إمکان فرض استحبابٍ شرعی مولوی للاحتیاط، هل یمکن فرضه، أو لا یمکن فرضه ؟

البحث الثانی: بعد فرض الإمکان فی البحث الأوّل یقع الکلام فی کیفیّه استفاده هذا الاستحباب، وما هو الدلیل علی هذا الاستحباب ؟

ص: ۲۰۴

قبـل أنْ نتكلّم عن هـذين البحثين الثبوتى والإثبـاتى لابـدّ من الإشـاره إلى أنّ المقصود بالاسـتحباب فى المقـام الـذى نبحث عن إمكـانه، وعن كيفيه إثباته، هو الاسـتحباب المولوى الطريقى لا الاسـتحباب المولوى النفسـى، الاسـتحباب الطريقى الـذى يكون ملاكه هو نفس ملاك الواقع، ويكون الغرض منه هو الوصول إلى الواقع المشـكوک، والتحفّظ على ملاكات الواقع المشكوک، هذا الاستحباب الطريقى هو طريق لإدراک الواقع المشكوک، فيؤمر بالاحتياط على نحو الاستحباب لغرض الوصول إلى إدراک الواقع، والتحفّـظ على ملاكـات الواقع، فيكون هـذا الاسـتحباب اسـتحباباً طريقيـاً، هـذا هو محل كلامنا؛ لأنّنا نتكلّم عن الاحتياط الـذى تكلّمنا فيه سابقاً، والذى عجزت أدلّه الإخباريين عن إثبات وجوبه، وذاک الاحتياط احتياط طريقى الغرض منه هو إدراک الواقع المشكوک والتحفّظ عليه، هذا إذا لم تنهض الأدلّه لإثبات وجوبه؛ حينئذٍ لا يقع الكلام فى أنّه مستحب، أو غير مستحب.

وأمّا الاسـتحباب المولوى النفسـى الـذى ينشأ من ملاكات ليس لها علاقه بالواقع المشـكوک؛ بل ينشأ من ملاكات أخرى، ليس الغرض منه إدراک الواقع المشـكوک، والتحفّظ على ملاكه؛ بل له ملاک آخر من قبيل ما أشارت إليه بعض الروايات المتقـدّمه حينما تقول من ترک ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما اسـتبان له أترک، هذا ملاک للاسـتحباب وهو أنّ الاحتياط يخلق فى نفس الإنسـان حـاله الاقتـدار على ترک مـا يعلم حرمته، أى المحرّمات المعلومه، ومن الواضـح أنّ الـذى يترک ما يحتمل كونه حراماً يكون أقدر بلا إشـكال على ترک ما يعلم كونه حراماً، هذا ملاک للاسـتحباب، ملاک لترک ما يحتمل حرمته، وفعل ما يحتمل وجـوبه، لكن ليس الملاـک فى هـذا هـو مسـأله إدراک الواقـع المشـكوک، وإنّمـا الملاـک هـو خلق حـاله الاقتـدار على ترک المحرّمـات المعلومه، وفعـل الواجبات المعلومه، كلامنا ليس فى هـذا؛ لأنّ مثل هـذا الاسـتحباب النفسـى المولوى لا إشـكال فى إمكانه، كما أنّه لا ينبغى الإشـكال فى إمكان اسـتفادته من بعض نصوص الباب كهـذا الحديث الذى ذكرناه؛ إذ من الواضح أنّه ظـاهر فى هـذا الشـىء، فليس هو مورداً للبحث أنّ الاسـتحباب المولوى النفسـى الشـرعى للاحتيـاط ممكن، أو ليس ممكناً ؟ هو ممكن بلا إشـكال؛ لأنّ المحذور الذى سنذكره على الاستحباب المولوى الطريقى ليس موجوداً فى الاستحباب المولوى النفسى الذى هو كما سـيأتى أنّه يستلزم محذور اللّغويه، ليس هناک لغويه فى جعل استحباب نفسى مولوى للاحتياط، ولا يلزم منه لغويه بالرغم من أنّ العقل يحكم بحسـنه، فأنّ اللغويه إنّما ترد من جهه أنّ العقل يحكم بحسنه، فما هو الداعى لجعل الاستحباب ؟ هذا إنّمـا يُتصوّر فى الاسـتحباب الطريقى المولوى، أمّـا الاسـتحباب المولوى النفسـى للاحتياط لا يلزم منه لغويه بالرغم من أنّ العقل يحكـم بحسـن الاحتيـاط، لكـن الملاـک للاحتيـاط اختلـف، حيـث أنّ العقـل يحكـم بحسـن الاحتيـاط باعتبـار إدراک الـواقع المشـكوک، الشارع يحكم باستحبابه بملاک آخر، ملاک نفسـى ليس له علاقه بالواقع حتّى يلزم من جعل الاسـتحباب ----- مثلاـ ----- تـوهّم محـذور اللّغويه، فـإذن: الاسـتحباب النفسـى المولوى خـارج عن محـل الكلاـم، نحن نتكلّم عن الاسـتحباب المولوى الطريقى، هل هو أمر ممكن، أو لا ؟

أمّا الكلام فی البحث الثبوتی: وهو الإمكان وعدمه، فقد يقال بعدم الإمكان، باعتبار لزوم اللّغويه من جعله بعد فرض حكم العقل بحُسنه؛ لأنّ الغرض من جعل الاستحباب هو جعل ما يحرّك المكلّف نحوه لا ـ علی نحو الإلزام، والمفروض وجود هذا المحرّك، أی وجود ما يحرّك المكلّف نحو الإتيان بما يحتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمته، وهو حكم العقل بحسن الاحتياط، عقل الإنسان يحكم بحسن الاحتياط وهذه قضيّه مسلّمه، وهذا يكون محرّكاً له نحو الإتيان بما يحتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمته، ومع فرض وجود المحرّك لا معنی لأنْ يجعل الشارع استحباباً لغرض إيجاد المحرّك لتحريك المكلّف؛ إذ هناك ما يحرّك المكلّف وهو حكم العقل الذی ذكرناه؛ وحينئذٍ يكون جعل الاستحباب من قِبل الشارع لنفس الغرض، لإيجاد ما هو حاصل يكون لغواً وبلا فائده. وهذا المحذور الثبوتی الذی إذا تمّ سوف يستوجب الحكم باستحاله جعل الاستحباب المولوی الطريقی للاحتياط، هنا واضح عدم تعددّ الملاك فی هذين المحرّكين، حكم العقل بحُسن الاحتياط ملاكه إدراك الواقع المشكوك، والاستحباب المولوی الطريقی أيضاً ملاكه إدراك الواقع المشكوك، فالملاك واحد وغير متعددّ؛ ولذا قلنا أنّه إذا كان الاستحباب نفسياً فلا إشكال فی إمكانه؛ لأنّ الملاك متعدد، ملاك إدراك الواقع، وملاك أنْ يكون أقدر علی ترك المحرّمات المعلومه، فلا ـ يلزم اللّغويه، بينما هنا ترد شبهه اللّغويه؛ لأنّ الملاك واحد، فی كلٍ منهما ملاك واحد، هذا يُحرك المكلّف، فما هو الداعی لجعل محرّك آخر للمكلّف ؟!

لكن الذی يُلاحظ علی هذا الكلام هو أنّ جعل الاستحباب الطريقی من قِبل المولی إنّما هو لغرض إدراك الواقع المحتمل والتحفّظ علی ملاكاته، فإذا فرضنا أنّ الواقع المحتمل وملاكاته فی نظر المولی واصل إلی درجه من الأهميه ليست بذاك المقدار الذی لا يرضی بتفويته؛ إذ أنّ أهميّه الواقع المحتمل، وأهميّه ملاكاته فی نظر المولی، مرّه نفترض أنّه واصل إلی درجه من الأهمّيه بحيث لا ـ يرضی بتفويته، فی هذه الحاله سوف يجعل وجوب الاحتياط علی المكلّف حتّی يدرك الواقع؛ لأنّه لا يرضی بتفويت الواقع. نحن نفترض أنّ الواقع وملاكاته بالغه إلی درجه من الأهمّيه مهمّه فی نظر المولی، لكنها ليست واصله إلی حدٍّ بحيث لا يرضی بتفويته؛ بل هو يرضی بتفويته، لكنّه يهتم به، واصله إلی درجه من الأهميّه تتناسب مع استحباب الاحتياط، يعنی تتناسب مع حثّ العبد نحو إدراك الواقع وتحصيل ملاكاته، لكنّه يرضی بتفويته، إلاّ أنّه من الأهمّيه بمكان بحيث يطلب من المكلّف طلباً غير إلزامی بأنْ يُدرك الواقع؛ فحينئذٍ يجعل استحباب الاحتياط.

ص: ۲۰۶

أقول: هـذا الفرض يمكن فرضه ثبوتاً وليس هناك مانع منه، فى هـذه الحاله لا مانع من جعل استحباب مولوى طريقى للاحتياط ولا يلزم من جعله فى هـذا الفرض اللّغويه؛ وذلك لأنّ مثل هـذا الاستحباب يوجب تأكيد حكم العقل بحسن الاحتياط، ويوجب إيجـاد محرّك آخر للمكلّف، ولو على مستوى الاستحباب، ومع كونه يحقق هـذين الأمرين، تأكيـد المحرّكيه الموجود باعتبار حكم العقـل بحسن الاحتيـاط، وكونه يوجـد محرّكاً آخراً غير محرّكيه حكم العقل، هـذا يرفع محـذور اللّغويه؛ وحينئـذٍ لا يكون جعله لغواً، فمن دون جعل الاستحباب المولوى الطريقى هذين الأمرين لا يحصلا، لا حكم العقل بالاحتياط يكون حكماً مؤكّداً، ولا المحرّكيه تكون متعدّده؛ بل تكون المحرّكيه واحـده وهى محرّكيه حكم العقل، هذا يُضيف إلى المحرّكيه محرّكيه أخرى، ولو بنفس الملاك.

وبعباره أخرى: أنّ حكم العقل وإنْ كان يوجد داعٍ عند المكلّف بالتحرّك على المستوى المناسب للرجحان والاستحباب، لكن هـذا لاـ يعنى لغويّه جعـل داعٍ آخر عنـد المكلّف للتحرّك، يعنى يجعـل الشارع داعٍ آخر عنـد المكلّف للتحرّك، وذلك بجعل استحباب الاحتياط؛ بل يمكن أنْ يقال أنّه يكفى فى عدم لغويّه هذا الاستحباب الطريقى المولوى هو أنّه قد يكون محرّكاً بالفعل بالنسبه إلى بعض النـاس الـذين لاـ يتحرّكون من الحكم العقلى؛ إذ من الممكن فرض أنّ بعض النـاس لاـ يتحرّكون من الحكم العقلى، بالفعل لا يتحرّك للإتيان بالاحتياط لمجرّد أنّ العقل يدرك حُسنه، لكن إذا قال له الشارع هذا مستحب فأنّه قد يتحرّك نحو الإتيـان بالاحتيـاط، وهـذا يكفى فى رفع لغويّه جعل الاستحباب المولوى الطريقى للاحتياط، والظاهر أنّ الجماعه لم يهتموا بهذا الإشكال، وفرغوا عن إمكان جعل الاستحباب الطريقى للاحتياط، وهذا هو الصحيح، يعنى فى عالم الثبوت لا توجد مشكله فى افتراض استحبابٍ مولويٍ طريقيٍ للاحتياط.

ص: ٢٠٧

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثانی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الثانی

الکلام الإثباتی: فی کیفیّه استفاده هذا الاستحباب، هناک طریقان لإثبات هذا الاستحباب:

الطریق الأوّل: دعوی استفادته من أدلّه الاحتیاط، باعتبار أنّ أدلّه الاحتیاط تـدلّ علی وجوب الاحتیاط، وبعد صـرفها عن ظاهرها کما تقدّم سابقاً، ولو باعتبار أدلّه تدلّ علی البراءه؛ وحینئذٍ لا یمکن الأخذ بهذا الظاهر؛ وحینئذٍ تُحمل علی الاستحباب، ویُستفاد منه الاستحباب، أو المطلوبیه، لکن لا ـ علی نحو الإلزام؛ بـل قـد یُدّعی أنّ بعض الروایـات السـابقه فیهـا دلالـه علی الاستحباب مباشره، هی لا تدلّ علی أکثر من الاستحباب؛ فحینئذٍ یثبت الاستحباب باعتبار تلک الأدلّه.

الطریق الثـانی: أنْ یُستفاد الاستحباب من حکم العقـل بحُسن الاحتیـاط بنـاءً علی الملازمه بین ما یحکم به العقل وما یحکم به الشرع، فإذا حکم العقل بحُسن الاحتیاط؛ حینئذٍ بناءً علی الملازمه یمکن أنْ یُستفاد من ذلک استحباب الاحتیاط شرعاً، یعنی مطلوبیه الاحتیاط شرعاً.

أمّا الطریق الأوّل وهو استفاده استحباب الاحتیاط من أدلّه الاحتیاط، فقد استشکل المحقّق النائینی(قدّس سرّه) فی ذلک، وقال فی وجه الإشکال:(وفی استحبابه الشرعی من جهه أوامر الاحتیاط إشکال لاحتمال أنْ تکون الروایات الوارده فی الباب ----- علی کثرتها ----- للإرشاد إلی ما یستقلّ به العقل من حُسن الاحتیاط تحرّزاً عن الوقوع فی المفسده الواقعیه وفوات المصلحه النفس الأمریه، وحکم العقـل برجحـان الاحتیـاط وحسنه إنّما یکون طریقاً إلی ذلک، لا أنّه نشأ عن مصلحه فی نفس ترک ما یحتمـل الحرمه، وفعـل مـا یحتمـل الوجوب بحیث یکون ترک المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحه یحسن استیفائها عقلاً). (۱)

ص: ۲۰۸

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۳۹۸.

وبناءً علی حمل هـذه الروایات علی الإرشاد؛ حینئذٍ لا یمکن أنْ نستفید منها الاستحباب المطلوب فی محل الکلام؛ لأنّنا نتکلّم عن الاستحباب الشرعی المولوی للاحتیاط، ومثل هذا الاستحباب المولوی الشرعی للاحتیاط لا یمکن أنْ یُستفاد من الأوامر إذا حُملت علی الإرشاد، أوامر إرشادیه لا ـ یُعمِل الشارع فیها المولویه، فکیف نستفید منها الطلب والاستحباب المولوی؛ بل هـذه الأخبار فی الحقیقه لا تزید عن حکم العقل بحُسن الاحتیاط، وهی ترشد إلی ذلک لا أزید، فاستشکل(قدّس سرّه) فی استفاده استحباب الاحتیاط من الأخبار السابقه الدالّه علی وجوب الاحتیاط.

مسألة حمـل الأوامر علی الإرشاد لاحتمال أنْ تکون هـذه الأوامر إرشادیه لا ینفع فی المقام؛ لأنّ الظهور الأوّلی للأوامر الصادره من الشارع أنّهـا أوامر مولویه، بمعنی أنّ الشـارع أعمـل فیهـا المولویه، وحملهـا علی خلاف ذلک، أی علی أنّها إرشادیه، وأنّ

الشارع لم يُعمِل فيها المولويه يحتاج إلى قرينه، لا بأس به إذا كانت هناك قرينه تدلّ على ذلك، وهذه القرينه قد تكون موجوده فى بعض الأخبار السابقه على ما تقدّم، لكن الظاهر أنّها غير موجوده بشكل واضح فى جميع الأخبار السابقه، بحيث نحمل جميع أخبار الاحتياط بطوائفها الكثيره السابقه على أنّها فى مقام الإرشاد، المحقق النائينى(قدّس سرّه) لم يبرز قرينه وإنّما الذى ذكره هو احتمال أنْ تكون هذه الأوامر أوامر إرشاديه ولم يذكر القرينه.

أقول: هذا الاحتمال وحده لا يبرّر لنا رفع اليد عن الظهور الأوّلى للأوامر الصادره من المولى فى أنّها أوامر مولويه.

قد يقال: أنّ القرينه على حمل الأوامر على الإرشاد فى المقام موجوده وهى نفس حكم العقل بحُسن الاحتياط، باعتبار أنّ حكم العقل بحُسن الاحتياط يمنع من حمل هذه الأوامر على الاستحباب المولوى للاحتياط ويقتضى أنْ تُحمل هذه الأوامر على الإرشاد.

ص: ۲۰۹

الجواب عن ذلك: إنّ هـذا فى الحقيقه بحسب الروح راجع إلى ما تقـدّم سابقاً من دعوى اللّغويه، بمعنى أنّ حكم الشارع مولوياً باستحباب الاحتياط، بعد فرض حكم العقل بحُسن الاحتياط، يكون لغواً وبلا فائده، فإذا كان لغواً؛ فحينئذٍ لابدّ من حملها على الإرشاد، فيكون ورود هـذه الأوامر فى مورد حكم العقل هو بنفسه قرينه على الإرشاد كما قيل؛ لأنّ كون هـذه الأوامر مولويه فى مورد حكم العقل لغو، فلابدّ من حملها على الإرشاد. وأجيب عن ذلك سابقاً بمنع اللّغويه، وأنّه لا توجد لغويه فى أنْ يطلب الشارع طلباً مولوياً بالاحتياط، ولو على نحو الاستحباب، فلا توجد لغويه بذاك المعنى؛ لأننّا قلنا سابقاً بأنّه من الممكن افتراض فوائد وآثار تترتّب على الطلب الشرعى بالرغم من كون المورد مورداً لحكم العقل بحُسن الاحتياط، بالرغم من ذلك هناك فوائد يمكن تصوّرها فى المقام لرفع المحذور الثبوتى، يمكن تصوّر فوائد للطلب الشرعى المولوى بحيث يمنعنا من أنْ نقول أنّ هـذا مستحيل؛ لأنّه لغو وبلا فائده، بل يمكن تصوّر ترتّب فوائد على الطلب الشرعى كما بيّنّا سابقاً، فإذن: هـذا بحسب الروح يرجع إلى دعوى اللّغويه بحيث يكون ورود هـذه الأوامر فى موارد حكم العقل هو قرينه على حملها على الإرشاد، فنكررّ ما قلناه من أنّ هـذا ممنوع ويرجع كلامنا السابق من عدم وجود قرينه واضحه فى جميع تلك الأخبار على أنّها للإرشاد، قد تكون هذه القرينه موجوده فى بعض الأخبار، لكنّ دعوى وجودها فى جميع هـذه الأخبار هذا غير واضح، والظهور الأوّلى للأوامر أنّها أوامر مولويه.

وأمّا الطريق الثانى، وهو استكشاف الاستحباب الشرعى المولوى على أساس الملازمه لحكم العقل بحُسن الاحتياط بعد الإيمان بالملازمه. من الواضح أنّ هـذا الطريق مبنى على الإيمان بالملازمه بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، أى بين الحكم العقلى وبين الحكم الشرعى، وقد تقدّم فى بحث التجرّى إنكار هذه الملازمه، وأنّه لا توجد ملازمه تحتّم بالضروره أنْ يحكم الشارع فى مورد حكم العقل بحُكم شرعى؛ لأنّه من الممكن ثبوتاً اكتفاء الشارع بما حكم به العقل، وبالإدراك العقلى للحسن والقبح، ويمكن افتراض عدم وجود داعٍ يدعو الشارع إلى أنْ يحكم على طبق ما حكم به العقل، لو فرضنا أنّ الشارع لا يهتم بذاك الأمر اهتماماً أزيد ممّا يقتضيه الحكم العقلى، الحكم العقلى يحرّك المكلّف نحو الفعل، أو نحو الترك بمقدارٍ ما، إذا فرضنا أنّ الشارع لا يهتم بذاك المطلب أزيد من هـذا المقدار، فيترك الأمر لحكم العقل، ولا يرى داعياً لأنْ يجعل هو حكماً شرعياً على طبق الحكم العقلى، فى أحيان أخرى نجد أنّ الشارع يرى أنّ هناك مبررّاً لأنْ يحكم بحكم شرعى فى مورد حكم العقل، وذلك حينما يكون مهتمّاً بذلك الفعل، أو بذلك الترك بدرجه أكبر ممّا يحققّه الإدراك العقلى، وما يقتضيه الإدراك العقلى، هو يهتم بذلك المورد؛ فحينئذٍ يجعل حكماً على طبقه، هـذا لا يعنى وجود ملازمه بأنّه كلمّا حكم العقل بشىءٍ، فلابدّ أنْ يكون هناك حكم شرعى على طبقه، كلا الأمر ليس هكذا، ليس هناك ملازمه تثبت بالضروره وجود حكم شرعى فى مورد حكم العقل. إذن: أساساً الطريق الثانى مبنى على دعوى الملازمه.

الآن نُسلّم الملازمه، لنفترض أنّ الملازمه ثابته بين الحكم العقلی والحكم الشرعی، بناءً علی الملازمه هل هذا الطريق تام ؟ هل يمكن استكشاف استحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط، أو لا يمكن استكشاف ذلك ؟

المحقق النائينی(قدّس سرّه) أيضاً استشكل فی ذلك، (۱) وحاصل ما ذكره فی مقام الإشكال علی هذا الطريق لاستكشاف استحباب الاحتياط هو أنّ المورد ليس مورداً لقاعده الملازمه، وذلك باعتبار الرأی المعروف عنه والذی تبنّاه السيد الخوئی (قدّس سرّه)، وحاصله : أنّه يُفرّق بين نوعين من الأحكام العقليه، يُفرّق بين حكم عقلی واقع ---- حسب تعبيره ----- فی سلسله علل الأحكام الشرعيه، وهو الحكم العقلی الذی يثبت بقطع النظر عن الحكم الشرعی، لا أنّه يثبت فی طوله، هذا نوع من الأحكام العقليه، وهناك نوع آخر من الأحكام العقليه وهو الحكم العقلی الذی يثبت فی سلسله معلولات الأحكام الشرعيه، يعنی يثبت فی مرحله امتثال الحكم الشرعی، أو قل هو الحكم العقلی الواقع فی طول الحكم الشرعی. الأوّل من قبيل حكم العقل بحُسن العدل، وقُبح الظلم، فهذا الحكم العقلی لا علاقه له بالحكم الشرعی، فهو يثبت بقطع النظر عن افتراض وجود حكم شرعی، سواء وجد حكم شرعی، أو لم يوجد، العقل يحكم بحُسن العدل وقُبح الظلم. الأمر الثانی هو من قبيل حكم العقل بحُسن الطاعه وقُبح المعصيه، يقول هذا واقع فی سلسله معلولات الأحكام الشرعيه، يعنی واقع فی طول الحكم الشرعی، وفی مرحله امتثاله، ومعنی حُسن الطاعه الذی يحكم به العقل هو أنّ الشارع إذا حكم بشیء؛ فحينئذٍ يحسُن منك طاعته، وتقبح منك معصيته، فهو حكم واقع فی طول الحكم الشرعی، وفی مرحله امتثاله، يقول(قدّس سرّه) هناك فرق بينهما: الملازمه ثابته فی القسم الأوّل، العقل يحكم بحُسن العدل، الملازمه تثبت حكماً شرعياً بوجوب العدل، العقل يدرك قبح الظلم، هذه الملازمه أيضاً تثبت حكماً شرعياً بأنّ الظلم حرام شرعاً، هذا لا مانع منه، فتُطبّق الملازمه فی القسم الأوّل ويُستنبط منها حكم شرعی مولوی. وأمّا فی القسم الثانی، فيقول القسم الثانی ليس مورداً لقاعده الملازمه، وذلك باعتبار أنّ صيروره الحكم العقلی فی القسم الثانی منشئاً للحكم الشرعی يلزم منه محذور التسلسل؛ لأنّ الحكم العقلی فی القسم الثانی واقع فی طول الحكم الشرعی، يعنی هو يفترض حكماً شرعياً، وأمراً مولوياً، وهو يقول بأنّه تحسُن إطاعته وتقبح معصيته، وهذا معناه أنّنا لابدّ أنْ نفترض أنّ هناك حكماً شرعياً ----- فرضاً ----- بوجوب الصلاه، أو حرمه شرب الخمر، العقل يحكم بحُسن إطاعتهما، وقُبح معصيتهما، هذا الحكم العقلی بحُسن إطاعه هذا التكليف الشرعی لو كان منشئاً لحكم شرعی مولوی؛ حينئذٍ يلزم التسلسل، فإذن صيروره الحكم العقلی فی القسم الثانی منشئاً للحكم الشرعی المولوی يلزم منه التسلسل؛ لأنّه إذا جعل الشارع حكماً شرعياً مطابقاً للحكم العقلی بمضمون تجب إطاعه الأوامر الشرعيه؛ لأنّ ما يحكم به العقل هو حسن الإطاعه وقبح المعصيه، هذا الحكم العقلی إذا استلزم حكماً شرعياً، فأنّه سوف يكون حكماً شرعياً مولوياً بمضمون يجب إطاعه الأوامر الشرعيه ويحرم معصيه الأوامر الشرعيه، وهذا الحكم الشرعی المستكشَف من الحكم العقلی هو حكم شرعی مولوی صادر من الشارع بما هو مولی، وأيضاً يحكم العقل بحُسن إطاعته؛ إذ لا فرق بينه وبين الحكم الشرعی الأوّل الذی فرضناه بوجوب الصلاه وحرمه شرب الخمر، كل منهما حكم مولوی صادر من الشارع بما هو مولی، العقل أيضاً يحكم بحُسن إطاعته وقُبح معصيته، فإذا حكم بحُسن إطاعته وقُبح معصيته، والمفروض أنّ هذا الحكم العقلی يستلزم ويُستكشَف منه حكم شرعی، فأيضاً يستلزم جعل حكم شرعی آخر..... وهكذا يلزم التسلسل؛ لأنّه لا نهايه له؛ ولذا هنا تقف المسأله، يعنی لا يمكن استكشاف الحكم الشرعی المولوی من الحكم العقلی فی القسم الثانی، وإنّما يمكن ذلك فی خصوص القسم الأوّل.

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ۳، ص ۳۹۹.

يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) بأنّ ما نحن فيه، وهو حكم العقل بحُسن الاحتياط هو من قبيل القسم الثانى؛ لأنّ الاحتياط طريق محض ----- حسب تعبيره ----- للتخلّص من فوات المصلحه والوقوع فى المفسده الواقعيه، يقول: فهو نظير حكمه بحُسن الإطاعه وقُبح المعصيه وهو فى القسم الثانى، يعنى من قبيل الأحكام العقليه الواقعه فى طول الأحكام الشرعيه، من قبيل الأحكام العقليه الواقعه فى مرحله امتثال الحكم الشرعى، يعنى هناك حكم شرعى ناشئ من مصلحه واقعيه، أو من مفسده واقعيه، الاحتياط يقول يحسُن الاحتياط تجنّباً لتفويت المصلحه، أو تجنّباً للوقوع فى المفسده الواقعيه، فيكون حاله حال أوامر الطاعه، وحكم العقل بحُسن الطاعه وحكمه بقبح المعصيه، فإذا كان ما نحن فيه من قبيل القسم الثانى؛ حينئذٍ حتّى لو آمنّا بالملازمه لا يمكن استكشاف الاستحباب الشرعى للاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط.

لكن استُشكل فى كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) كبروياً وصغروياً، هذا كلّه بقطع النظر عن الملازمه؛ لأنّنا إذا أنكرنا الملازمه؛ فحينئذٍ لا يأتى هذا الكلام؛ بل ينتفى الطريق الثانى أصلاً؛ لأنّ الطريق الثانى مبنى على التسليم بالملازمه، فإذا أنكرنا الملازمه؛ فحينئذٍ كيف يمكن استكشاف الحكم الشرعى من حكم العقل بحُسن الاحتياط ؟ لا يمكن استكشافه، كلامنا كلّه مبنى على تسليم الملازمه، كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) المبنى على تسليم الملازمه استُشكل فيه كبروياً وصغروياً.

المراد من الكبرى هو التفصيل بين نوعين من الأحكام العقليه، هل هذه الكبرى تامّه بعد تسليم الملازمه ؟ هل أنّ هناك فرقاً بين الأحكام العقليه من القسم الأوّل التى يكون مورداً للملازمه ويستكشف منها الحكم الشرعى المولوى وبين الحكم العقلى من قبيل القسم الثانى الذى لا يمكن فيه ذلك، هل هذا صحيح ؟ هذه الكبرى.

ص: ۲۱۲

أمّا الصغرى فهو فى تطبيق ذلك على محل الكلام وأنّ محل الكلام وهو حكم العقل بحُسن الاحتياط هو من قبيل القسم الثانى، يعنى من قبيل الأحكام العقليه الواقعه فى طول الأحكام الشرعيه وفى سلسله معلولاتها كما يسمّيه. هذه الصغرى. كل منهما استُشكل فيها.

أما الكبرى: فقد تقدّم الكلام عنها أيضاً فى بحث التجرّى، على تقدير تسليم الملازمه هل هناك فرق بين نوعين من الأحكام العقليه، أو لا ؟ والذى انتهينا إليه فى ذاك البحث أنّها تامّه، بمعنى أنّ الأحكام الشرعيه من قبيل القسم الأوّل يمكن استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى فيها، بخلاف القسم الثانى، والسرّ فى ذلك هو أنّ استكشاف الحكم الشرعى من الحكم العقلى فى القسم الثانى، يعنى فى الأحكام العقليه الواقعه فى طول الأحكام الشرعيّه يلزم منه اللّغويه، افتراض حكم شرعى فى مورد الحكم العقلى من قبيل القسم الأوّل الذى مثاله حكم العقل بحُسن الإطاعه، وقُبح المعصيه، يلزم من استكشاف الحكم الشرعى المولوى فى هذا المورد اللّغويه، فيصح كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه)، بمعنى أنّه فى القسم الثانى لا يمكن استكشاف الحكم الشرعى، بخلاف القسم الأوّل، باعتبار أنّ المفروض فى القسم الثانى وجود تكليفٍ شرعى مولوى كما قلنا، ونمثّل له بوجوب إقامه الصلاه، أو حرمه شرب الخمر، والعقل يحكم بحُسن إطاعه هذا الحكم الشرعى، وقُبح معصيته، هذا التكليف المولوى الذى افترضناه لا إشكال فى أنّه يُحرّك المكلّف ويوجد عنده داعٍ للتحرّك لكنّه بتوسط حكم العقل بحُسن إطاعته وقُبح معصيته، وإلاّ التكليف وحده، وبقطع النظر عن إدراك العقل للزوم إطاعته وقُبح معصيته لا يكون محرّكاً للمكلّف، فالذى يُحرّك المكلّف هو التكليف بتوسّط حكم العقل بحُسن الإطاعه وقُبح المعصيّه، وإلاّ من دون إدراك العقل لا يكون التكليف محرّكاً له، فإذا فرضنا كما يقول من يُنكر على المحقق النائينى(قدّس سرّه) هذا التفصيل، إذا فرضنا جعل حكم مولوى شرعى وطبّقنا الملازمه واستكشفنا حكماً شرعياً مولوياً بمضمون وجوب إطاعه هذا التكليف، وحرمه معصيته، الكلام هو فى أنّ هذا لغو، أو ليس لغواً ؟ أنّ مثل هذا التكليف الشرعى المولوى الذى يُراد استكشافه بوجوب إطاعه ذلك التكليف وحرمه معصيته، هل هذا لغو، أو لا ؟ المُدّعى هو أنّ هذا لغو وبلا فائده، وذلك لأنّ الفائده المتوخاه من وجوبٍ من هذا القبيل هو الداعويه، أى جعل داعٍ للتحرّك، وقلنا أنّ أىّ تكليفٍ شرعى لا يدعو المكلّف للتحرّك إلاّ بتوسّط إدراك العقل للزوم الإطاعه وقبح المعصيه، وهذا التكليف المستكشف له داعويه بتوسّط حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه، هذه الداعويه الثابته بهذا التكليف الشرعى المولوى المستكشف بتوسّط حكم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصيه هى نفس الداعويه الموجوده بقطع النظر عن هذا التكليف الشرعى المستكشف، وليس شيئاً آخراً غيرها، سابقاً كان هناك تكليف يدعو المكلّف للتحرك، وهذا التحرّك لا يحصل عند المكلّف فعلاً إلاّ بتوسّط حكمه العقلى وإدراكه العقلى لحُسن الإطاعه وقبح المعصيه. نفس هذه الداعويه هى التى سوف يحققّها التكليف الجديد إذا استكشفناه من الحكم العقلى فى هذا القسم وليس شيئاً إضافياً، أو جديداً، وبهذا يختلف الكلام هنا عن ما قلناه بالنسبه إلى استحباب الاحتياط، هنا نفترض وجود تكليف شرعى، وفى مسأله استحباب الاحتياط لم نفترض وجود تكليف شرعى، هنا نفترض وجود تكليف شرعى يأمر بالصلاه، وحكم عقلى يقول تلزم إطاعه هذا التكليف ويقبح معصيته، هذا سوف يخلق داعياً عند المكلّف للتحرّك بلا إشكال، هذا التكليف الذى يُستكشف هو لا يزيد على ذلك، غايه الأمر أنّ العباره قد تبدّلت، بدل أنْ يأمر بالصلاه يأمر بوجوب إطاعه الأمر بالصلاه، فلا فرق بينهما، وإلاّ المضمون واحد، ذاك يقول أقيموا الصلاه، وهذا التكليف المستكشف -------- بحسب الفرض -------- بناءً على ثبوت الملازمه فى القسم الثانى مضمونه وجوب إطاعه وأقيموا الصلاه، هذا أيضاً يحرّك المكلّف ويوجد داعياً عند المكلّف بتوسّط حكم العقل بحُسن الطاعه وقُبح المعصيه باعتباره أيضاً تكليفاً مولويّاً شرعيّاً، هذه الداعويه التى يخلقها هذا التكليف الجديد بضميمه حكم

العقل هی نفس الـداعویه التی کانت ثابته سابقاً ولیست شـیئاً جدیـداً، أو أضافیاً حتّی نقول أنّ هذا التکلیف تکون له فائده؛ لأنّه یضـیف شـیئاً جدیداً، ومنه یظهر الفرق بین هذا وبین الحکم العقلی الذی لا یُفترض فیه وجود حکم شرعی مسبق یدعو المکلّف للتحرّک بتوسّـط الحکم العقلی، وعلی هـذا الأساس تقـدّم سابقاً أنّ جعل اسـتحباب شـرعی للاحتیاط لیس لغواً؛ لأنّنا لم نفترض مسبقاً أنّ الشارع بتکلیف شرعی مولوی حرّک المکلّف نحو الاحتیاط، وإنّما نرید استکشاف ذلک من نفس حکم العقل بحُسن الاحتیـاط. الآن نریـد أنْ نستکشـفه، ولم نفترضه فی مرحلهٍ سـابقه، لو کنّا نفترض فی مرحلهٍ سابقه أنّ الشارع حکم باسـتحباب الاحتیـاط؛ فحینئـذٍ کـل هـذا الکلام لا یأتی؛ لأنّ الشارع حکم باسـتحباب الاحتیاط، وإنّما نتکلّم عن اسـتحباب الاحتیاط شـرعاً باعتبار أنّنا لم نفترض الحکم باسـتحباب الاحتیاط، وإنّما فقط افترضـنا حکماً عقلیّاً بحُسن الاحتیاط، ونرید أنْ نستکشف من هذا الحکم العقلی حُسن الاحتیـاط الشـرعی، وهـذا لیس فیه لغویه، لا أریـد أنْ أقول نسـتکشف من ذلک، وإنّما الکلام عن افتراض اسـتحباب الاحتیـاط شـرعاً لیس فیه لغویّه، ولیس محالاً؛ لأنّ هـذا الاسـتحباب المولوی الشـرعی یحقّق داعویه وتحریک غیر ما تحقـق بمجرّد افـتراض الحکم العقلی. أمّا فی القسم الثـانی الـذی ذکره المحقق النـائینی(قـدّس سرّه) وهو حکم العقـل بحسـن الإطاعه وقبح المعصیه، وقلنا أنّه فی طول الحکم الشرعی، یعنی لابدّ أنْ نفترض حکماً شرعیّاً من الشارع یدعو المکلّف نحو فعل یحکم العقل بحسن إطاعته وبقبـح معصـیته؛ ولذا یمکن أنْ یقال أنّ کلام المحقق النائینی(قدّس سـرّه) ثابت وصـحیح باعتبار أنّ الحکم الشرعی یحقّق فائده ویحقّق داعویه غیر ما تقدّم سابقاً حتّی فی القسم الثانی؛ ولذا لا یکون لغواً ولا محذور فیه، فإذا دفعنا إشکال التسلسل؛ حینئذٍ یکون لا بأس به، هذا الکلام منظور فیه.

ص: ۲۱۳

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الثانی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الثانی

کان الکلام فی الطریق الثانی لاستکشاف الاستحباب الشرعی المولوی للاحتیاط، وذکرنا بأنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) استشکل فی هذا الطریق، ببیان أنّ لیس جمیع الأحکام العقلیه یُستکشف منها الحکم الشرعی، وإنّما الذی یستکشف منه الحکم الشرعی هو خصوص الحکم العقلی الثابت بقطع النظر عنالحکم الشرعی لا الثابت فی طوله؛ لأنّ الحکم العقلی الثابت فی طول الحکم الشرعی لا یستکشف منه، ولا یکون منشئاً للحکم الشرعی، وذلک للزوم التسلسل علی ما ذکرنا، والمقام من قبیل الثانی، ما نحن فیه ----- حُسن الاحتیاط ----- هو حکم عقلی ثابت فی مرحله الامتثال وفی طول الحکم الشرعی، فیکون حاله حال حکم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصیه، وکما أنّ هناک لا یمکن استکشاف الحکم الشرعی من هذا الحکم العقلی(حسن الطاعه وقبح المعصیه) هنا أیضاً لا یمکن استکشاف الاستحباب الشرعی للاحتیاط من حکم العقل بُحسن الاحتیاط.

قلنا أنّ هذا الکلام نوقش فیه کبرویاً وصغرویاً:

أمّا کبرویاً فقد نوقش فیه بمناقشات تقدّم ذکرها فی بحث التجرّی، لکن قلنا الظاهر أنّ هذه الکبری تامّه لا من جهه التسلسل الذی یذکره؛ لأنّ إجراء التسلسل والالتزام التام بالتسلسل فی الأمور الشرعیه الاعتباریه لا یخلو من إشکال، قد یمکن افتراض التسلسل فی التکوینیات، لکن فی الأمور الاعتباریه التسلسل لیس محذوراً، وإنما الوجه فی صحّه هذه الکبری والتفرقه بین النوعین من الأحکام العقلیه هو ما ذکرناه فی الدرس السابق من أنّه فی الأحکام العقلیه الواقعه فی طول الحکم الشرعی من قبیل حکم العقل بحُسن الطاعه وقُبح المعصیه یلزم من استکشاف الحکم الشرعی منها محذور اللّغویه؛ لأنّ الحکم الشرعی المستکشف لا یترتّب علیه شیء غیر ما هو حاصل وفُرض حصوله فی مرحله سابقه، الداعویه التی کانت موجوده بافتراض الحکم الشرعی بوجوب الصلاه وحرمه شرب الخمر بضمیمه حکم العقل بلزوم طاعه المولی وقبح معصیته، هذه الداعویه المفروض وجودها لا یثبت بالحکم الشرعی المستکشف شیء غیر ذلک، وشیء أزید من ذلک حتّی لا یکون جعل مثل هذا الحکم الشرعی لغواً؛ بل الظاهر أنّه بلا فائده، ولا یثبت به شیء أزید ممّا هو ثابت سابقاً کما وضّحنا فی الدرس السابق، بخلاف الأحکام العقلیه الثابته بقطع النظر عن الحکم الشرعی من قبیل حکم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، هنا لا یلزم من افتراض استکشاف حکم شرعی بوجوب العدل وحرمه الظلم من هذا الحکم العقلی لا یلزم منه اللّغویه؛ لأنّنا لم نفترض محرّکیه فی مرحله سابقه ثابته بحکم شرعی بضمیمه الحکم العقلی، وإنّما الذی افترضناه فقط هو حکم العقل بحُسن العدل وقبح الظلم، وقلنا سابقاً بأنّ هذا لا ینافی ولا یجعل الحکم الشرعی فی مورد هذا الحکم العقلی لغواً؛ بل تتصوّر له فوائد علی ما بیّنّا سابقاً فلا یکون لغواً، فلا محذور فی استکشاف حکم شرعی من هذه الأحکام العقلیه الثابته بقطع النظر عن الحکم الشرعی، بخلاف الأحکام العقلیه الثابته فی مرحله امتثال الحکم الشرعی وفی طوله، فإنّ افتراض ثبوت حکم شرعی مستکشف من الحکم العقلی یکون لغواً وبلا فائده ولا یترتّب علیه أثر فی مقام الداعویه والمحرّکیه؛ لأنّ الداعویه هی بنفسها موجوده سابقاً ولا یثبت بالحکم الشرعی أزید من ذلک حتّی یرتفع محذور اللّغویه.

إذن: الكبرى التى يذكرها المحقق النائينى(قدّس سرّه) بحسب الظاهر تامّه.

وأمّا الصغرى: يعنى تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام لإثبات أنّ حكم العقل بُحسن الاحتياط لا ـ يُستكشف منه الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط. المحقق النائينى(قدّس سرّه) طبّق هذه الكبرى فى محل الكلام وأدخل محل الكلام فى القسم الثانى، يعنى أدخل محل الكلام فى الأحكام العقليه الثابته فى طول الحكم الشرعى، وقد ذهب إلى استحاله استكشاف الحكم الشرعى فى هذه الحاله، إمّا للزوم التسلسل كما ذكره، أو لعدم الفائده وللغويه كما ذكرنا. بالنتيجه إذا طبّقنا هذه الكبرى على محل الكلام والتزمنا بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط هو من قبيل حكم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصيه؛ حينئذٍ يثبت المطلب وهو أنّه لا يمكن استكشاف استحباب الاحتياط الشرعى المولوى من حكم العقل بحسن الاحتياط.

هذه الصغرى أيضاً وقعت محل مناقشه، بمعنى أنّه على تقدير تسليم الكبرى، وقد عرفت أنّها صحيحه وثابته، إمّا أنْ نعترف بثبوت الكبرى، وإمّا أنْ نأخذها ثابته ومسلّمه، وعلى تقدير ثبوتها نتكلّم فى انطباق هذه الكبرى على محل الكلام. استُشكل أيضاً فى هذا الانطباق بأمرين:

الأمر الأوّل: أنْ يقال بأنّها ليست مصداقاً لهذه القاعده، بمعنى أنّها ليست صغرى لهذه الكبرى، وذلك باعتبار الفرق الواضح بين حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه وبين حكم العقل بحسن الاحتياط، فأننّا نجد أنّ المحذور الذى لأجله قيل باستحاله استكشاف الحكم الشرعى من حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه لا يجرى فى استكشاف الحكم الشرعى لاستحباب الاحتياط من حكم العقل بُحسن الاحتياط، المحذور لا يجرى فى محل الكلام، فلا يقع المقام صغرى لتلك الكبرى، فى تلك الكبرى قلنا أنّ الحكم العقلى الواقع فى طول الأحكام الشرعيه لا يُستكشف منه الحكم الشرعى، إمّا للزوم التسلسل، أو للزوم اللّغويه، والمثال الواضح لذلك هو ما تقدّم من حكم العقل بُحسن الطاعه وقبح المعصيه، أمّا حكم العقل بُحسن الاحتياط لا يلزم من استكشاف الحكم الشرعى منه، أى استحباب الاحتياط، لا يلزم كلا المحذورين، لا يلزم اللّغويه كما لا يلزم محذور التسلسل، وهذا معناه أنّ هذا الحكم العقلى بُحسن الاحتياط ليس مصداقاً وصغرى لتلك الكبرى، فى الكبرى نسلّم التفصيل، لكنّ المقام ليس صغرى لتلك الكبرى. وأمّا عدم لزوم محذور اللّغويه، فباعتبار أننّا لم نفترض فى هذا الحكم العقلى الذى هو محل الكلام، أى حكم العقل بُحسن الاحتياط، لم نفترض فيه وجود داعويه شرعيه فى مرحله سابقه بضميمه حكم العقل بُحسن الطاعه، بينما افترضنا ذلك فى حكم العقل بُحسن الطاعه وقبح المعصيه، فى حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه هذا يستبطن افتراض تكليف شرعى كما مثّلنا من قبيل(أقيموا الصلاه)، و(يحرم شرب الخمر) العقل يقول بلزوم إطاعه هذا التكليف وقبح معصيته، وبضميمه حكم العقل إلى الحكم الشرعى؛ حينئذٍ تثبت داعويه ومحرّكيه للمكلّف نحو الامتثال، إذا استكشفنا حكماً شرعياً من حكم العقل بُحسن الطاعه، هذا الحكم الشرعى هو لا ـ يزيد عن ما كان ثابتاً سابقاً، والداعويه التى تثبت به أيضاً تحتاج إلى ضميمه حكم العقل؛ لأننّا قلنا أنّ التكليف وحده، مجرّد التكليف من دون إدراك العقل للزوم الإطاعه وقبح المعصيه لا يكون محرّكاً للعبد، وإنّما يكون التكليف محرّكاً للعبد بضميمه حكم العقل، هذه الداعويه والمحرّكيه الثابته باعتبار التكليف الشرعى بضميمه الحكم العقلى هى بنفسها سوف تثبت لو استكشفنا حكماً شرعياً بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه، ولا يثبت به شىء أزيد ممّا ثبت سابقاً؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى على تقدير استكشافه هو عباره عن حكم بوجوب الطاعه وحرمه المعصيه، هذا لا يكون

داعياً إلاّ بضـميمه حكم العقل، فلا يثبت داعويه إضافيه أزيـد ممّا ثبت سابقاً، كان عندنا(أقيموا الصـلاه) بضـميمه حكم العقل له درجه من الـداعويه، استكشـفنا حكمـاً شـرعياً بوجوب الطاعه وحرمه المعصـيه، هـذا أيضاً لا يكون له داعويه إلاّ بضـميمه حكم العقل بُحسن الطاعه وقبـح المعصـيه؛ لأنّ التكليف المجرّد لا يدعو المكلّف للتحرّك إلاّ بضـميمه داعويه العقل ومحرّكيته، وهذا الشـىء كان ثابتاً سابقاً، كان هناك حكم شـرعى افترضـنا وجوده يدعو المكلّف بضميمه حكم العقل، وداعويته تكون ثابته، ولا نستكشف شيئاً إضافياً بالحكم الشرعى الجديد؛ ولذا يكون لغواً، وهذا بخلاف محل الكلام، فى محل الكلام نحن لم نفترض إلاّ حكم العقـل بُحسن الاحتيـاط، لم نفترض داعويه فى مرحله سـابقه غير داعويه العقـل وإدراك العقـل بُحسن الاحتيـاط، بينما إذا استكشـفنا والتزمنا بأنّ هذا الحكم العقلى بُحسن الاحتياط يُسـتكشف منه حكم الشـرع باسـتحباب الاحتياط لا يلزم من استحباب الاحتيـاط المسـتكشف لغويه؛ لأنّ الـداعويه التى تثبت على تقـدير أنْ يحكم الشارع باسـتحباب الاحتياط لم يُفرض وجودها فى مرحله سابقه حتّى يكون استكشاف هـذا الحكم الشـرعى باسـتحباب الاحتياط لغواً كما هو الحال فى اسـتكشاف وجوب الطاعه وحرمه المعصيه من الحكم العقلى بحسن الطاعه وقبح المعصيه، هنا كان هذا الاستكشاف يلزم منه اللّغويه، بينما فى محل الكلام هـذا الاسـتكشاف لا يلزم منه اللّغويه، لم نفترض داعويه سابقه هى نفس الـداعويه التى نثبتها باسـتكشاف الحكم الشـرعى، وإنّما الداعويه التى نثبتها باسـتكشاف الحكـم الشرعى باستحباب الاحتياط لم تكن موجوده ومفروضه سابقاً حتّى يلزم اللّغويه، بخلاف أصـل الكبرى فى القسم الثانى من الأحكام العقليه، فأنّ افتراض اسـتكشاف الحكم الشـرعى يلزم منه اللّغويه على ما ذكرنا سابقاً، ومن هنا لا يكون المقام مصـداقاً لهـذه الكبرى. هذه الكبرى صـحيحه، ونفرّق على اساسـها بين نوعين من الأحكام العقليه، لكن الحكم العقلى الذى لا يُسـتكشف منه الحكم الشـرعى هو ما كان من قبيل حُسن الطاعه وقبح المعصـيه، لا ما كان من قبيل حكم العقـل بُحسن الاحتيـاط، المنـاط فى الحقيقه ليس هو فى وقوع الحكم العقلى فى طول الحكم الشـرعى، وإنّمـا المناط فى التفرقه بين الحكمين العقليين، وهو أنّه هل يلزم من جعل الحكم الشـرعى فى مورد الحكم العقلى محـذور ثبوتى من قبيل التسـلسل كما قـال، أو اللّغويه كمـا قلنـا ؟ هـل يلزم ذلـك، أو لا يلزم ؟ هـذا هو المناط. فى حكم العقل بُحسن الطاعه وقبـح المعصـيه يلزم من اسـتكشاف الحكم الشـرعى فى موردهمـا هـذان المحـذوران، التسـلسل على مـا قـال، أو اللّغويه، بينما من اسـتكشاف اسـتحباب الاحتيـاط من حكم العقـل باسـتحباب الاحتيـاط لاـ يلزم اللّغويه؛ لأنّنا لم نفترض داعويه فى مرحله سابقه، وإنّما افترضـنا فقط فى المقـام إدراك العقـل لحُسن الاحتيـاط، هل يلزم اللّغويّه من جعل الشارع حكماً مولويّاً باسـتحباب الاحتياط؟ لأنّ هـذه الـداعويه باعتبـار الحكـم الشرعى، لـم تكـن مفروضـه فى مرحله سابقه وإنّمـا المفروض فى مرحله سـابقه هـو فقـط حكم العقـل بُحسـن الاحتياط، فلا مانع من أنْ نستكشف من هذا الحكم العقلى حكماً شـرعياً باسـتحباب الاحتياط، كما لا يلزم التسلسل الذى ذكره المحقـق النـائينى(قـدّس سرّه)، باعتبـار أنّ الحكـم الشـرعى باستحباب الاحتيـاط الـذى يُراد اسـتكشافه من حكم العقـل بحُسـن الاحتياط، هذا الحكم الشرعى لا يترتّب عليه حكم عقلى بلزوم الاحتياط حتّى يُدّعى التسـلسل، باعتبار أنّ العقل لا يسـتقل بلزوم الاحتيـاط فى جميـع الموارد، قـد فى موارد معينه من قبيـل موارد العلم الإجمـالى يسـتقل بلزوم الاحتيـاط، لكن لاـ يسـتقل بلزوم الاحتيـاط فى جميع الموارد، فـإذن: لو استكشـفنا الحكم الشـرعى باسـتحباب الاحتيـاط من حكم العقـل بحُسن الاحتياط لا يلزم محذور التسـلسل؛ لأنّ هذا الحكم الشرعى باسـتحباب الاحتياط لا يترتب عليه حكم عقلى بلزوم الاحتياط حتّى يتسـلسل الحكم العقلى بلزوم الاحتيـاط يلازم الحكم الشـرعى ...وهكـذا حتّى يتسـلسل؛ لأنّ العقل لا يحكم بلزوم الاحتياط فى جميع الموارد، ما نستكشـفه هو حكم الشـرع باسـتحباب الاحتياط، استكشـفناه من حكم العقل بحُسن الاحتياط، هذا الحكم الشـرعى المسـتكشـف باستحباب الاحتياط لا يترتّب عليه حكم عقلى حتّى يلزم محذور التسلسل.

نعم، قد يقال: بأنّ العقل يحكم بحُسن إطاعه هذا التكليف المولوى الشرعى المستكشف؛ لأننّا استكشفنا من حكم العقل بحسن الاحتياط استحباب الاحتياط شرعاً، قد يقال بأنّ هذا الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط يترتّب عليه حكم عقلى بحُسن إطاعته، وليس بلزوم إطاعته، وينبغى أنْ نفرّق بين الحُسن وبين اللّزوم، هذا حكم مولوى باستحباب الاحتياط، يحكم العقل بحُسن إطاعته، بالنتيجه هذا حكم صادر من الشارع بما هو مولى، ويطلب من العبد الاحتياط، فيحكم العقل بأنّه يحُسن من العبد أنْ يطيع مثل هذا الطلب. إذن: يترتّب على الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط المستكشف من حكم العقل بحُسن الاحتياط يترتّب حكم عقلى، لكن نسأل أنّ هذا الحكم العقلى هل هو ثابت بنفس ملاك الحكم العقلى الذى فرضنا وجوده سابقاً، أو بملاكٍ آخر ؟ الجواب أنّه ثابت بملاك آخر، الحكم العقلى الذى فرضناه هو عباره عن حكم العقل بحُسن الاحتياط، بملاك الاحتياط، بملاك إدراك الواقع، وإدراك ملاكات الواقع، بينما هذا الحكم العقلى ------- على تقدير ثبوته ------ الذى يترتّب على حكم الشارع باستحباب الاحتياط هو حكم عقلى ثابت بملاك حُسن الطاعه للمولى، بملاك قبح المعصيه بمستوً من المستويات، ثابت بملاك إطاعه المولى؛ لأنّ المولى حكم باستحباب الاحتياط، فهناك استحباب مولوى شرعى للاحتياط، العقل يقول هذا التكليف المولوى، ولو على مستوى الاحتياط يحسُن إطاعته، هو لا يثبت بملاك الاحتياط، وإنّما يثبت بملاك الطاعه، فإذن: هذا الحكم العقلى، على تقدير استكشافه، وإلاّ فقد قلنا لا يوجد هكذا حكم عقلى، فالعقل لا يحكم بلزوم الاحتياط، ولا يحكم بقُبح معصيه هذا التكليف، ولا يحكم بحُسن الاحتياط مطلقاً، وإنّما يحكم بحُسن الاحتياط فى موارد معيّنه. فإذن: هذا الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط لا يوجد حكم عقلى على طبقه فى مورده بأنْ يحكم العقل بلزوم الاحتياط، فالعقل لا يحكم بلزوم الاحتياط مطلقاً، وإنّما الذى يمكن أنْ يقال هو أنّ العقل يحكم بحُسن إطاعه هذا التكليف الشرعى المولوى، فيكون هذا الحكم العقلى ثابت بملاك الطاعه، بينما الحكم العقلى السابق ثابت بملاك الاحتياط، العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هذا الذى فرضناه سابقاً، بينما الحكم العقلى الذى يُفترض وجوده، ثابت بملاك الطاعه، وهذا غير ذاك، فلا يلزم التسلسل، بناءً على ما هو الصحيح وهو أنّ العقل لا يحكم، ولا يوجد عنده حكم حينئذٍ، عنده حكم بحُسن الاحتياط، وهذا استكشفنا منه استحباب الاحتياط وانتهى المقام، ولا يترتب على هذا الحكم الشرعى المستكشف حكم عقلى حتّى يلزم التسلسل، وعلى تقدير أنْ يثبت حكم عقلى، هو يثبت أيضاً بملاك الطاعه لا بملاك الاحتياط، فيكون هذا الحكم العقلى غير ذاك الحكم العقلى، وهذا حتّى لو تسلسل، فأنّه يتسلسل بملاك الطاعه.

وبعبارهٍ أخرى: يلزم التسلسل باعتباره مصداقاً لتلك الكبرى التى هى أنّ الأحكام العقليه بحُسن الطاعه وقبح المعصيه، استكشاف الحكم الشرعى منها يلزم منه المحذور لا أنّه يتسلسل بالملاك الذى نتحدّث عنه وهو أنّ العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هذا الحكم العقلى بحُسن الاحتياط استكشاف الحكم الشرعى منه باستحباب الاحتياط ليس فيه محذور اللّغويه وليس فيه محذور التسلسل، ومن هنا لا يقع صغرى لتلك الكبرى.

الملاحظه الثانيه: على جعل المقام صغرى لتلك الكبرى ومنع استكشاف الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط، تتلخّص الملاحظه الثانيه فى أنّ الحكم الذى يقع مورداً لهذه الكبرى هو عباره عن الحكم العقلى الذى يكون الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه منه على أساس الملازمه فى القسم الأوّل من القسمين العقليين السابقين، أو يُمنع من استكشافه من الحكم العقلى كما فى القسم الثانى من الحكمين العقليين يلزم أنْ يكون من سنخ الحكم العقلى. الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه من الحكم العقلى، أو يُراد نفى استكشافه، يلزم أنْ يكون هذا الحكم الشرعى من سنخ الحكم العقلى حتّى يمكن فرض الاستكشاف، وإلاّ لامعنى للاستكشاف، ولا لنفى الاستكشاف، حتّى يمكن فرض استكشاف هذا من ذاك لابدّ أنْ يكون من سنخه.

إذن: لابدّ أنْ يكون محل الكلام هو عباره عن حكم شرعى نتكلّم عن استكشافه من الحكم العقلى، أو عدم استكشافه، أنْ يكون من سنخ الحكم العقلى حتّى يدخل مصداقاً لهذه الكبرى ومورداً لهذه القاعده، من قبيل حكم العقل بحسن العدل، وحكم العقل بقبح الظلم، هنا ما يراد استكشافه هو عباره عن حكم الشارع بوجوب العدل وهو من سنخ حكم العقل بحسن العدل. ما يُراد استكشافه هو حكم الشارع بحرمه الظلم وهو من قبيل حكم العقل بقبح الظلم ومن سنخه، فيدخل فى القاعده. وهكذا فى القسم الثانى ما يُراد نفى استكشافه، ايضاً هو من قبيل الحكم العقلى، الحكم العقلى فى القسم الثانى يحكم بحُسن الطاعه، وقبح المعصيه، وما يُراد نفى استكشافه هو حكم الشارع بوجوب العدل، وهو من قبيل حكم العقل بحُسن العدل، ما يراد نفى استكشافه هو حكم الشارع بحرمه الظلم، وهو من قبيل حكم العقل بقبُح الظلم.

وأمّا إذا كان من غير سنخه، فهذا لا يصلح أنْ يكون صغرى لهذه الكبرى، ومانحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أنّ الاستحباب الشرعى للاحتياط الذى يُراد استكشافه من حكم العقل بحُسن الاحتياط ليس من سنخ حكم العقل بحُسن الاحتياط، وذلك باعتبار أنّ هناك فرقاً بين الاستحباب الشرعى للاحتياط وبين حكم العقل بحُسن الاحتياط، حكم العقل بحُسن الاحتياط لا يثبت للاحتياط مطلقاً، وإنّما يدرك العقل حُسن الاحتياط إذا جيء به على نحو قربى، أى إذا جاء به العبد متقرّبا إلى الله(سبحانه وتعالى) حينئذٍ يدرك العقل حُسن الاحتياط، أمّا إذا جاء به لا على نحو التقرّب إلى الله(سبحانه وتعالى) وإنّما جاء به لغرضٍ آخر من قبيل التحرّز عن الضرر ------ مثلاً ------، مثل هذا لا يحكم العقل بحُسنه. ترك شرب العصير العنبى الذى يحتمل حرمته تارةً يكون هذا الترك بداعٍ قربى، فهذا احتياط حسن بنظر العقل. وأخرى لا يكون بداعٍ قربى، وإنّما يكون لغرضٍ آخر، مثل هذا الترك والاحتياط لا ـ يحكم العقل بحُسنه، والغالب أنّه بنكته أنّ ما يحكم به العقل هو حُسن التقرّب إلى الله(سبحانه وتعالى)، فالاحتياط إنْ تعنون بهذا العنوان يحكم العقل بحُسنه، وإنْ لم يتعنون بهذا العنوان، فلا يحكم العقل بحسنه.

إذن: حكم العقل بحُسن الاحتياط ليس مطلقاً، وإنّما هو مقيّد بذلك. هذا الحكم العقلى. أمّا إذا أتينا إلى الحكم الشرعى الذى يُراد استكشافه وهو استحباب الاحتياط، فسنجد أنّ الاستحباب ثابت لمطلق الاحتياط، وليس مشروطاً فى الاستحباب أنْ يكون المكلّف قد جاء بالاحتياط على نحوٍ قربى، وإنّما الاحتياط مطلقاً مستحب، سواء إنْ جاء به المكلّف بنحو قربى، أو جاء به لا بذلك النحو، وذلك باعتبار أنّ الاحتياط عباره عن إدراك الواقع وتجنّب مخالفه الواقع، فإذا دلّ دليل على استحباب الاحتياط وثبت استحباب الاحتياط شرعاً، فهذا هو المطلوب، أنْ يتجنّب مخالفه الواقع، وأنْ يدرك الواقع على كل حال، وهذا يتحقّق سواء جاء به بنحوٍ قربى وبداعٍ مقرّب، أو جاء به لغرضٍ آخر لا ـ يتقرّب به إلى الله(سبحانه وتعالى) على كل حال هو يدرك الواقع، ويتجنّب مخالفه الواقع، فيكون مستحبّاً، الحكم بالاستحباب لا يختص بخصوص الاحتياط الذى يؤتى به بداعٍ قربى بل يثبت مطلقاً.

ص: ٢١٨

إذا تمّ هذان الأمران فی الحکم العقلی وفی الحکم الشرعی باستحباب الاحتیاط؛ حینئذٍ یثبت أنّ الحکم الشرعی الذی یُراد استکشافه هو لیس من سنخ الحکم العقلی المفروض ثبوته فی المقام، فإذا لم یکن من سنخه أصلاً لا یکون مورداً لهذه الکبری؛ لأننّا قلنا أنّ ما یکون مورداً للکبری هو عباره عن الحکم الشرعی الذی یُراد استکشافه، أو یُنفی استکشافه، إذا کان هذا الحکم الشرعی من سنخ الحکم العقلی الذی یراد استکشاف هذا الحکم الشرعی منه، أو یُراد نفی استکشافه؛ لِما قلناه، وإلاّ لا معنی للاستکشاف، لا معنی لأنْ نستکشف هذا من هذا إذا لم یکن من سنخه، إنّما الاستکشاف یکون له معنی، ونفی الاستکشاف أیضاً کذلک، إنّما یکون له معنی عندما یکون من سنخه، وإلاّ فلا معنی لاستکشافه، أو نفی استکشافه. فی محل الکلام الحکم الشرعی الذی نتکلّم عن استکشافه هو لیس من سنخ الحکم العقلی.

فإذن: لا یکون صغری لهذه الکبری؛ وحینئذٍ تکون هذه ملاحظه ثانیه علی الصغری التی ذکرها المحقق النائینی(قدّس سرّه).

درس الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الثانی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الثانی

الکلام فی أنّ حکم العقل باستحباب الاحتیاط هل هو من قبیل حکم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصیه فی أنّه لا یمکن استکشاف الحکم الشرعی منه بقاعده الملازمه، هل هو من قبیل القسم الثانی من القسمین المتقدّمین فی کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه) أو أنّه لیس من هذا القبیل ؟ هذه المناقشه الصغرویه.

قلنا بأنّه استُشکل فی ذلک بإشکالین:

الإشکال الأوّل: فی کون المقام من قبیل حکم العقل بحسن الطاعه الذی فرغنا عن إمکان استکشاف الحکم الشرعی منه، هل هو من هذا القبیل أو لا ؟ الأشکال الأوّل کان مبتیّاً علی أنّه لیس من قبیله؛ لأنّ المناط فی التقسیم السابق للحکمین العقلیین وإنْ ذُکر فی کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه)، لیس المناط هو کون الحکم العقلی واقعاً فی طول الحکم الشرعی، أو واقعاً بقطع النظر عنالحکم الشرعی، لیس هذا هو المیزان حتّی یقال بأنّ حکم العقل بحسن الطاعه بالنتیجه أیضاً واقع فی طول الأحکام الشرعیه المحتمله، المیزان فی القسم الثانی لیس هو کونه واقعاً فی طول الحکم الشرعی حتّی نقول أنّ حکم العقل بحسن الطاعه کذلک، وإنّما المیزان فی التفرقه بین القسمین من الأحکام العقلیه هو أنّ الحکم العقلی إنْ کان هناک محذور فی استکشاف الحکم الشرعی منه، فهو من قبیل القسم الثانی، وإنْ لم یکن هناک محذور؛ فحینئذٍ لا مانع من استکشاف الحکم الشرعی منه، وإنّما قلنا بأنّ الحکم العقلی بحُسن الطاعه وقبح المعصیه یختلف عن الحکم العقلی بحُسن العدل وقبح الظلم، الاختلاف بینهما یکون فی أنّ استکشاف الحکم الشرعی من الحکم العقلی بحُسن الطاعه فیه محذور التسلسل کما یقول المیرزا(قدّس سرّه)، أو اللّغویه کما تقدّم، بینما لا یلزم ذلک من استکشاف الحکم الشرعی من الحکم العقلی بحُسن العدل وقبح الظلم، بناءً علی الملازمه کما هو المفروض، لا یلزم ثبوت محذور، فهذا هو الفارق بینهما، ولیس الفارق بینهما فی أنّ الأوّل واقع وثابت بقطع النظر عن الأحکام الشرعیّه، والثانی ثابت فی طول الأحکام الشرعیّه حتّی یقال أنّ حکم العقل بحُسن الطاعه لابدّ أنْ یکون من قبیل الثانی؛ لأنّه أیضاً واقع بمعنیً من المعانی فی طول الأحکام الشرعیه المحتمله، المیزان هو أنّه هل یلزم محذور من استکشاف

الحكم الشرعی من الحکم العقلی، أو لا ؟ بناءً علی هذا الکلام یتّضح أنّ حکم العقل بحُسن الاحتیاط لیس من قبیل حکم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصیه؛ لأنّه لا یلزم محذور من استکشاف الحکم الشرعی منه، لا اللّغویه کما بیّنا فی الدرس السابق ولا التسلسل، فإذن: هو لیس مصداقاً للکبری، لیس مصداقاً للقسم الثانی الذی فرغنا عن أنّه لا یمکن استکشاف الحکم الشرعی منه.

ص: ۲۱۹

الظاهر أنّ هذه الملاحظه تامّه وتوجب الإشکال فی کون محل الکلام من قبیل حکم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصیه فی عدم إمکان استکشاف الحکم الشرعی منه؛ بل الصحیح عدم وجود محذور ثبوتی فی هذا الاستکشاف، لا التسلسل، ولا اللّغویه.

الإشکال الثانی: وقد بیّناه فی الدرس السابق وکان حاصله: إنّما یکون المورد مورداً للکبری المتقدّمه فیما إذا کان الحکم الشرعی الذی یراد استکشافه من الحکم العقلی، أو یراد نفی استکشافه من الحکم العقلی هو من سنخ الحکم العقلی، وأمّا إذا کان من غیر سنخه، فلا معنی لهذا الاستکشاف، ولا معنی لنفی الاستکشاف، الاستکشاف یعنی أنّ هذا ناشئ من هذا، فلابدّ أنْ یکون من قبیله حتّی یکون مستکشفاً منه. الإشکال یقول: أننّا نلاحظ أنّ الحکم العقلی بحُسن الاحتیاط لیس من سنخ الحکم الشرعی باستحباب الاحتیاط، الحکم الشرعی باستحباب الاحتیاط ثابت للاحتیاط مطلقاً وإنْ لم یأتِ به بقصد القربی، بینما الحکم العقلی بحُسن الاحتیاط لیس ثابتاً للاحتیاط مطلقاً، وإنّما هو ثابت له بقید أنْ یأتی به بقصد القربی، إذن: هو لیس من سنخه، فإذا لم یکن من سنخه یخرج عن موضوع القاعده، وعن الکبری المتقدّمه والتقسیم المتقدّم. إذن: هو لیس صغری لما تقدّم.

من الواضح أنّ هذا الإشکال یتوقّف علی الالتزام بأنّ الحکم العقلی بحُسن الاحتیاط لیس مطلقاً؛ بل هو مقیّد بما إذا کان بقصد التقرب إلی الله(سبحانه وتعالی).

قد یقال: أنّ هذا لا یمکن الالتزام به؛ لأنّ هذا یؤدی فی الحقیقه والواقع إلی إنکار هذا الحکم العقلی، یؤدی إلی أننّا ننکر أنْ یکون هناک حکم عقلی بحُسن الاحتیاط، مآله إلی إنکار وجود حکم عقلی بحُسن الاحتیاط، وإنّما الذی یحکم العقل به هو حُسن التقرّب إلی الله(سبحانه وتعالی)، هذا الذی یدرکه العقل، التقرّب إلی الله(سبحانه وتعالی) هو حسن بنظر العقل، فإذا انطبق هذا علی الاحتیاط؛ حینئذٍ یکون الاحتیاط حسناً عقلاً، وإنْ لم ینطبق، فلا یکون حسناً عقلاً. إذا جاء المکلّف بالاحتیاط قربهّ إلی الله(سبحانه وتعالی) یکون حسناً، وإذا جاء بالاحتیاط لا لذلک؛ بل لغرضٍ آخر لا یکون حسناً، هذا معناه فی الحقیقه والواقع إنکار أنْ یکون للعقل حکم بحُسن الاحتیاط، فإذن: لا خصوصیه للاحتیاط حتّی یحکم العقل بحُسنه، وإنّما یحکم العقل بحُسنه باعتباره تقرّباً إلی الله(سبحانه وتعالی)، فلابدّ أنْ یقصد المکلّف التقرّب حتّی یقال بأنّه حسن بنظر العقل، فی حین أنّ الصحیح بحسب ما ندرکه هو أنّ العقل یدرک حُسن الاحتیاط بعنوانه لا باعتباره تقرّباً إلی الله(سبحانه وتعالی)، وإنّما بعنوانه یدرک حُسنه حتّی لو لم یأتِ به بنحوٍ قربی، باعتباره إدراکاً للحکم الواقعی المحتمل، حرمه، أو وجوباً، وتجنّباً لمخالفه الواقع، ولیس باعتباره مقرّباً إلی المولی، وإنّما الاحتیاط فی حدّ نفسه هو إدراک للواقع، وإحراز للواقع، وفیه تجنّب عن مخالفه الحکم الواقعی المحتمل، هذا فی حدّ نفسه هو أمر حسن سواء جاء به بنحو قربی، أو لم یأتِ به بنحوٍ قربی، هذا أمر حسن یدرکه العقل، فلا داعی لأنکار أنْ یکون هناک حکم عقلی بحُسن الاحتیاط بما هو احتیاط، ولیس باعتبار کونه مقرباً إلی الله(سبحانه وتعالی).

وبعبارهٍ أخرى: أنّ الكلام ليس فى العبادات، العبادات سيقع الكلام فيها فى المقام الثانى، نحن نتكلّم عن الاحتياط فى الشبهات بقطع النظر عن أنْ يكون المحتمل عباده، فيمكن أنْ نفترضه واجباً توصّلياً، أو حراماً توصّلياً بقطع النظر عن العباده، شخص يحتمل أنّ شرب النبيذ حرام، فيترك شرب النبيذ احتياطاً، هذا يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أنْ يحتاط بترك شرب النبيذ الذى يحتمل حرمته قربه إلى الله(سبحانه وتعالى)، ولاحتمال أنْ يكون الشارع قد حرّم هذا؛ حينئذٍ يكون قد جاء بالاحتياط بنحوٍ قربى.

النحو الثانى: أنْ يترك شرب النبيذ لا لذلك؛ بل لغرض آخر، لا لكونه محتمل الحرمه شرعاً الذى يحقّق القربيه، وإنّما لغرضٍ الآخر. هذا الثانى فرضاً لا يحقّق القربيه، ولا يجعل العمل عباده؛ لأنّه لم يقصد به التقرّب، لكن هذا الاحتياط فيه إدراك للواقع، وفيه تجنّب لمخالفه الواقع، وفيه إدراك للملاكات الواقعيه التى تدور الأحكام الشرعيه مدارها، هذا فى حدّ نفسه أمر حسن يحكم العقل بحُسنه، فلماذا ننكر حكم العقل وإدراكه لحُسن الاحتياط؟ هذا رأى.

نتيجه هذا الرأى هو: أنّه لا فرق حينئذٍ بين الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط وبين حكم العقل بحُسن الاحتياط فى أنّهما من سنخ واحد؛ لأنّ كلّاً منهما ثابت للاحتياط مطلقاً، الاستحباب ثابت للاحتياط مطلقاً، والحُسن العقلى أيضاً ثابت للاحتياط مطلقاً لا للاحتياط بقيد أنْ يؤتى به بقصد التقرّب؛ بل الأعم من هذا، فيكونان من سنخ واحد؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الإشكال الثانى.

فى المقابل قد يقال: أنّ التحقيق فى هذه المسأله منوط بتحديد معنى الاحتياط أوّلاً. ما هو الاحتياط ؟ هل قصد القربى مأخوذ فى مفهوم الاحتياط، أو ليس مأخوذاً فى مفهوم الاحتياط ؟ هل الاحتياط يُراد به التحرّز عن مخالفه الواقع بترك ما يُحتمل حرمته، أو فعل ما يُحتمل وجوبه لاحتمال الحرمه شرعاً ولاحتمال الوجوب شرعاً ؟ أو أنّ الاحتياط هو عباره عن التحرّز عن مخالفه الواقع من دون قيد موافقه الوجوب المحتمل، أو الحرمه المحتمله ؟ الاحتياط هو أنْ يترك ما يحتمل حرمته موافقه للواقع، وليس أنْ يترك ما يحتمل حرمته لاحتمال أنْ يكون حراماً شرعاً، وإنّما الاحتياط عباره عن إدراك الواقع، والتحرّز عن مخالفته، وإدراك المصالح الواقعيّه، لكن ليس مأخوذاً فيه أنْ يفعل ذلك قربه إلى الله(سبحانه وتعالى)، احتمالان:

الاحتمال الأوّل: يقتضی أنْ يكون التقرّب مأخوذاً فی مفهوم الاحتياط، الاحتياط هو عباره عن إدراك الواقع والتحرّز عن مخالفته لاحتمال أنْ يكون حراماً، أو أنْ يكون واجباً، هذا معناه أنّه يأتی به تقرّباً إلى الله(سبحانه وتعالى)؛ لأنّه يأتی به لاحتمال التحريم، فكأنّ قصد القربی مأخوذ فی مفهوم الاحتياط.

الاحتمال الثانی: قصد القربه ليس مأخوذاً فی مفهوم الاحتياط، الاحتياط عباره عن التحرّز عن مخالفه الواقع، إذا ترك شرب النبيذ فقد تحرّز عن مخالفه الواقع، وادرك المصالح الواقعيه، وتجنّب المفاسد الواقعيه حتّى إذا جاء به لا لأجل احتمال حرمته، أو تركه لا لأجل احتمال حرمته، وإنّما تركه لغرض آخر، هذا هو الاحتياط. ما هو الصحيح منهما، وما معنى الاحتياط ؟

الظاهر أنّه لا يُفهم من الاحتياط إلاّ المعنى الثانی، بمعنى أنّنا لا نفهم من الاحتياط أخذ قصد القربی فی مفهومه، الاحتياط عباره عن تجنّب مخالفه الواقع، وفعل ما يكون موافقاً للواقع، وإدراك الواقع، وتجنّب مخالفته، وإدراك المصالح الواقعيه، لكن لا يُشترط فيه أنْ يفعل ذلك بداعی قربی، وبقصد القربی، ماده الاحتياط لا تساعد على ذلك، وإنمّا هو عباره عن التحرّز كما قلنا عن مخالفه الواقع وليس أكثر من ذلك.

إذن: قصد التقرّب لم يؤخذ فی مفهوم الاحتياط؛ ولذا لو تمّت مقدّمات الاستكشاف واستكشفنا الاستحباب، أو لنقل أنّ الاستحباب الشرعی على تقدير ثبوته للاحتياط يثبت مطلقاً، لا أنّه يثبت له بقصد أنْ يأتی به بداعٍ قربی؛ لأنّ الاحتياط معناه مطلق ولم يؤخذ فيه قصد التقرّب.

هناك بحث آخر أيضاً يتوّقف عليه الوصول إلى النتيجه، وهو أنّه على التقدير الثانی الذی هو الظاهر، وهو أنّ قصد التقرّب لم يؤخذ فی مفهوم الاحتياط، نأتی إلى الحكم العقلی بالحُسن، العقل ماذا يدرك ؟ العقل عندما يحكم بحُسن الاحتياط، هذا الاحتياط الذی يحكم العقل بحُسنه، أو يدرك حُسنه، أیّ احتياطٍ هو ؟ هل هو عباره عن الاحتياط بقصد التقرّب ؟ بأی نحو من أنحاء التقرّب، ولو كما قلنا يترك الفعل المحتمل الحرمه لاحتمال الحرمه، أو يفعل الفعل المحتمل الوجوب لاحتمال الوجوب، هذا أيضاً قصد قربی، هل ما يحكم العقل بحُسنه هو هذا فقط ؟ موافقه الواقع وتجنّب مخالفته، وإدراك الملاكات الواقعيه، لكن إذا جاء بها بداعٍ قربی، أو أنّ العقل يحكم بحُسن الاحتياط مطلقاً ؟ حتّى لو قلنا بأنّ الاحتياط هو عباره عن ذات التجنّب وذات الموافقه للواقع ولم يؤخذ فيه قصد القربی، فيُثار هذا البحث؛ لأنّنا نحتمل أنّ ما يحكم العقل بحُسنه ليس هو الاحتياط بمفهومه الذی تقدّم؛ بل يضيف له قيداً، وهو أنْ يؤتی به بقصد القربی، وإنْ لم يؤخذ فی مفهومه. يحكم العقل بحُسن إدراك الواقع وتجنّب مخالفته، والاحتياط بمعناه المتقدّم السابق، هذا الذی يحكم العقل بحُسنه، سواء كان بقصد القربی، أو لم يكن بقصد القربی.

الظاهر فی هذا البحث الثانی: أنّ العقل لا یدرک حسن الاحتیاط مطلقاً، وإنّما ما یدرکه العقل هو حُسن الاحتیاط إذا جاء به المکلّف بداعی التقرّب إلی الله(سبحانه وتعالی)، هذا هو الذی یدرکه العقل، وأمّا أزید من ذلک، أنْ یدرک العقل حُسن الاحتیاط ولو لم یأتِ به المکلّف بقصد قربی، فهذا غیر واضح، وإنْ کنّا نسلّم بأنّ الاحتیاط فیه إدراک للواقع وللمصالح الواقعیه، وتجنّب مخالفه الواقع والأحکام التکلیفیه الواقعیه المحتمله، لکن الکلام فی أنّ المحتاط لماذا یأتی بذلک ؟ هل یقصد التقرّب، أو لا ـ ؟ إذا قصد التقرّب، فلا إشکال فی أنّ العقل یحکم بحُسن الاحتیاط حینئذٍ، أمّا إذا لم یقصد التقرّب، لا یترک ما یحتمل حرمته لاحتمال حرمته، وإنّما یترک ما یحتمل حرمته ریاءً، أو سمعه، أو یترک ما یحتمل حرمته غافلاً، بالنتیجه هو أدرک الواقع، تجنّب المفاسد الواقعیه؛ لأنّه ترک ما یحتمل حرمته، کل هذه المعانی متوفره فیه، لکن هل یمکن أنْ نقول أنّ العقل یحکم بحُسن هذا الاحتیاط ؟ من غیر الواضح وجود حکم عقلی جزمی بحُسن الاحتیاط فی هذه الحاله، خصوصاً فی حالات الریاء والسمعه والغفله، وفی حالات ما إذا جاء بالاحتیاط لغرضٍ دنیوی آخر لیس له علاقه بالمولی إطلاقاً، لا ـ أنّه یترک بالفعل لاحتمال أنّه حرام، فترک الفعل لاحتمال أنّه حرام هو من أرقی أنواع الطاعه ویحکم العقل بحُسنه بلا ـ إشکال، وإنّما یترکه لغرض آخر، هل یحکم العقل بحُسنه ؟ لا یمکن القول بأنّ العقل یحکم بحُسنه حینئذٍ. الذی یمکن الجزم به هو أنّ العقل یحکم بحُسن الاحتیاط إذا أضیف هذا الاحتیاط إلی المولی(سبحانه وتعالی) بنحوٍ من أنحاء الإضافه، وما عدا ذلک لا وضوح فی وجود حکم عقلی بالحُسن.

وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ الظاهر أنّ حكم العقل بحُسن الاحتياط المسلّم بلا إشكال، ملاكه الانقياد إلى أمر المولى، ومن الواضح أنّ هـذا الانقياد لا يتحقّق إلّا إذا أضـيف الاحتياط إلى المولى بنحوٍ من أنحاء الإضافه، وأمّا إذا جاء به لا بهـذا النحو؛ فحينئذٍ هذا ليس انقيـاداً، الانقيـاد مـأخوذ فيه أنْ يتركه لاحتمـال أنّ الشـارع حرّمه، أو يـأتی به لاحتمـال أنّ الشـارع أوجبه هنـا يتحقّق قصـد القربی، فتكون فيه إضافه، هـذا يحكم العقل بحُسنه بلا إشـكال، كلامنا فی ما عـدا ذلک، فی غير هـذه الحاله، هل يحكم العقل بـالحُسن، أو لا ـ؟ وبهـذا نصـل إلی أنّ الإشـكال الثـانی أيضـاً وارد علی كون المقـام صـغری للكبری السـابقه، بمعنی أنّ الحكم الشـرعی باسـتحباب الاحتيـاط الـذی يراد اسـتكشافه مـن الحكم العقلی هـو ليس من سـنخ الحكم العقلی؛ لأ ـنّ الاسـتحباب علی تقـديره هو اسـتحباب ثابت للاحتياط مطلقاً، وإنْ لم يكن بقصـد القربی، بينما ما يحكم العقل بحسـنه هو عباره عن الاحتياط إذا قُصد به التقرّب وأُضيف إلی المولی(سبحانه وتعالی).

ومن هنا يظهر أنّه علی تقـدير الإيمان بالملازمه بين ما حكم به العقل وما حكم به الشـرع لا محـذور فی صـيروره الحكم العقلی بحُسن الاحتياط منشـئاً لاسـتحبابه شـرعاً حتّی لو سلّمنا الكبری الميرزائيه المتقدّمه، فی القسم الثانی ممّا يقوله الميرزا(قدّس سرّه) نسـلّم أنّه لا يمكن اسـتكشاف الحكم الشـرعی من حكم العقل بحُسن الطاعه وقبح المعصـيه، إمّا للزوم اللّغويه، أو التسـلسل كما يقول، حتّی علی تسـليم الكبری فی المقـام لا ـ مانع من اسـتكشاف الحكم الشـرعی؛ لأنّ المقام ليس صـغری لتلک الكبری، فإذا سلّمنـا الملازمه، فلا محـذور فی اسـتكشاف اسـتحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط، حتّی إذا سـلّمنا تلک الكبری، وبـالنتيجه كـل هـذا موقوف علی التسليم بالملازمه، لكنّـک عرفت أنّ الملا ـزمه أساسـاً ليست ثـابته، وبهـذا يبطل الطريق الثانی لاسـتكشاف الاسـتحباب؛ لأنّ الطريق الثانی لاسـتكشاف الاسـتحباب كان مبتيّاً علی الملازمه بين ما يحكم به العقل وبين الحكم الشرعی، فإذا أنكرنا الملازمه لا مجال لاستكشاف الحكم الشرعی باستحباب الاحتياط من حكم العقل بحُسن الاحتياط.

نعم، يبقى الطريق الأوّل، وهو استكشاف الحكم الشرعى باستحباب الاحتياط من الأخبار المتقدّمه التى استدل بها الأخباريون على وجوب الاحتياط، فأنّه بعد أنْ فرغنا عن عدم إمكان حملها على ظاهرها وهو الوجوب لما تقدّم سابقاً؛ حينئذٍ تُحمل على الاستحباب، فيُستكشف الاحتياط من هذه الأخبار، واستكشاف الاحتياط من هذه الأخبار خالٍ عن الإشكال، فتكون هى المنشأ لاستحباب الاحتياط، ولا مشكله فى استكشاف استحباب شرعى مولوى طريقى الذى هو محل كلامنا، حيث أنّ محل كلامنا فى الاستحباب الطريقى وليس فى الاستحباب النفسى؛ لأنّ الاستحباب النفسى خارج عن محل الكلام ولا إشكال فى إثباته، افتراض استحباب شرعى للاحتياط لا ـ محذور فيه على ما تقدّم، نستكشف كون هذا الاستحباب مولوياً من نفس الأخبار، بناءً على القاعده المتقدّمه أنّ الأصل فى كلام الشارع فى هذا المجال هو أنْ يكون صادراً منه بما هو مولى لا أنّه صادر منه بما هو مرشد ومتبّه، فنأخذ بهذا الظهور الأوّلى ما لم تقم قرينه على الإرشاد، وحيث لا قرينه على الإرشاد، فنأخذ بهذا الأصل الأوّلى ونحمل الاستحباب على كونه مولويّاً، وأمّا أنّه طريقى الغرض منه هو التحرّز عن مخالفه الواقع، فهذا واضح؛ لأنّ هذا شىء مأخوذ فى نفس الاحتياط، فالاحتياط عباره عن التحفّظ على الواقع والتحرّز عن مخالفته، والمنظور فى الاحتياط هو إدراك الواقع وتجنّب مخالفته، وهذا معنى أنّ الاحتياط المستحب احتياط طريقى، هذا لا مانع من استكشافه من الأخبار بشكل عام من دون التدقيق فى الأخبار وأنّه من أىّ لسانٍ يُستفاد، لكن إذا فرضنا أنّ هناك أخباراً تدل على وجوب الاحتياط وتعذّر حملها على الوجوب لوجود أخبار تدلّ على البراءه؛ حينئذٍ لا يبقى محذور فى حملها على الاستحباب، ولا مشكله فى افتراض الاستحباب المولوى الطريقى.
هذا كلّه فى المقام الأوّل.

المقام الثانی: حکم الاحتیاط فی العبادات.

العبادات لها خصوصیّه، الکلام فی هذا المقام یقع بعد أنْ فرغنا فی المقام الأوّل عن حُسن الاحتیاط عقلاً؛ بل فرغنا ----- إذا تمّ الکلام الأخیر ----- عن استحبابه شرعاً، إذن، الاحتیاط حسن عقلاً، ومستحب شرعاً علی ما تقدّم، یقع الکلام فی أنّه کیف یمکن تصوّر الاحتیاط فی العبادات؛ لأنّ تصوّر الاحتیاط فی الواجبات التوصّلیه لا مشکله فیه؛ لأنّ المطلوب فی التوصّلیات هو تحقّق الفعل فی الخارج بأیّ نحوٍ افتُرض تحققّه، مجرّد أنْ یتحققّ الفعل فی الخارج؛ حینئذٍ هذا هو المطلوب فی باب التوصّلیات، ولا یُشترط فی تحققّه ------ فی المطلوب فی التوصّلیات ------ أنْ یؤتی به بقصد القربی، فلا مشکله فی الاحتیاط فی التوصّلیات، یحتمل أنّ هذا حرام، فیترکه، أو یحتمل أنّه واجب، فیفعله، لکن المشکله موجوده فی ما إذا کان الشیء عباده وأردنا أنْ نحتاط فی تلک العباده، وفرضنا أنّنا شککنا فی أنّ هذه العباده واجبه، أو لا ؟ ویجب أنْ نفترض أنّ الأمر لا یدور بین الوجوب والاستحباب، وإلّا أیضاً لا توجد مشکله فی العبادات إذا دار الأمر بین الوجوب والاستحباب؛ لأنّه فی هذه الحاله یحرز المکلّف الطلب من المولی، غایه الأمر أنّه یشکّ فی أنّ هذا الطلب، أو الأمر وجوبی، أو استحبابی، لکن الطلب موجود، فلا مشکله فی تصوّر الاحتیاط فی العباده حینئذٍ؛ لأنّه بإمکانه أنْ یأتی بهذه العباده المحتمله الوجوب بقصد امتثال أمرها؛ لأنّه یحرز تعلّق الأمر بهذه العباده، وإنْ کان یشکّ أنّه واجب، وأنّه علی نحو الوجوب، أو علی نحو الاستحباب ؟ الکلام لیس فی هذا، الکلام فیما إذا دار الأمر بین الوجوب والإباحه ----- مثلاً ----- أو بین الوجوب واللّغویه کما فی تقریرات السید الخوئی(قدّس سرّه) (۱) یعنی أنّ هذه العباده إمّا أن تکون واجبه، أو تکون لغواً.

ص: ۲۲۶

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۹۶.

الإشكال يقول: كيف يمكن تصوير الإتيان بما يشكّ فی وجوبه ويحتمل أنّه ليس واجباً، وإنّما هو مباح أو لغو، يأتی به علی نحو عبادی، والحال أنّ العباده مشروطه بقصد امتثال الأمر، ولا يستطيع المكلّف أنْ يقصد امتثال الأمر إلاّ إذا جزم بوجوده، فتتحقّق العباديه، وأمّا إذا كان شاكّاً بالأمر وغير عالم به؛ حينئذٍ كيف يمكن أنْ يأتی به علی نحو عبادی؛ لأنّ كونه عباده مشروط بقصد امتثال الأمر، وهذا إنّما يمكن عندما يكون جازماً بالأمر، وأمّا مع عدم الجزم بالأمر والشكّ فيه، فلا يمكن الإتيان بالفعل علی نحو عبادی، إذن: لا يمكن الاحتياط فی باب العبادات.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثانی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثانی

الكلام فی الإشكال الذی أورد علی إمكان الاحتياط فی العبادات، والذی كان يقول بأنّ قصد القربه، والإتيان بالعباده كعباده غير ممكن فی حال الشكّ وعدم العلم بالأمر الذی هو المفروض فی محل الكلام، فلا يمكن تصوّر الاحتياط فی العبادات.

الجواب عن هذا الإشكال: وهو جواب صحيح، وهو أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه ويكون له وجه عندما نفترض أنّنا نختار القول بأنّ عباديه العباده تتوقّف علی الاتيان بها بقصد أمرها الجزمی، واشترطنا فی صحّه العباده قصد امتثال الأمر الجزمی؛ حينئذٍ يتوجه الإشكال كما هو واضح؛ لأنّه لا يتمكّن من امتثال الأمر الجزمی؛ لأنّه لا جزم بالأمر حتّی يقصد امتثاله، والمفروض أنّ عباديه العباده تتوقّف علی ذلك، وهو غير ممكن، إذن، الاحتياط غير ممكن فی ظرف الشكّ وعدم العلم.

لكن هذا القول ليس صحيحاً؛ بل الصحيح هو أنّه يكفی فی عباديه العباده مجرّد إضافتها إلی المولی(سبحانه وتعالی)، وهذه الإضافه تتحقّق بلا إشكال بالإتيان بالعباده برجاء احتمال أنْ تكون مأموراً بها، يعنی قصد امتثال الأمر الاحتمالی كقصد امتثال الأمر الجزمی يكون محققّاً لعباديه العباده من دون أنْ يكون هناك فرق بينهما فی تحقق عباديه العباده، حيث لم يدل دليل علی اعتبار قصد امتثال الأمر الجزمی فيها؛ بل ما يُستفاد من الدليل هو أنْ يأتی بالعباده قربه إلی الله تعالی، مضافه إلی الله تعالی، وكما أنّ هذا يتحقق بقصد امتثال الأمر الجزمی كذلك يتحقق بقصد امتثال الأمر الاحتمالی، بالنتيجه هو جاء بها لله(سبحانه وتعالی) ولم يأتِ بها لغيره، هذه إضافه، والإتيان بالعمل علی هذا ألأساس يُعتبر انقياداً للمولی وتقرّباً إليه، وهذا يكفی فی كون العباده وقعت علی نحو قربی، ونحن لا نريد أكثر من أنْ يقع الفعل بنحوٍ قربی، والمكلّف قد جاء بالعباده علی هذا النحو سواء قصد امتثال الأمر الجزمی عندما يكون عالماً بوجود الأمر، أو يقصد امتثال الأمر الاحتمالی عندما لا يكون عالما وجازماً بوجود الأمر، علی كلا التقديرين انبعاثه وتحرّكه يصدق عليه أنّه نحو من التقرّب، وهذا المقدار يكفی فی عباديه العباده وصحّتها.

ص: ۲۲۷

وعليه: يرتفع الإشكال السابق؛ لأنّه كان مبتيّاً علی افتراض اعتبار قصد امتثال الأمر الجزمی، وأمّا إذا قلنا بعدم اعتبار ذلك، وكفايه قصد امتثال الأمر الاحتمالی، فهذا الإشكال يرتفع من أساسه ولا وجه له إطلاقاً، ولم يُناقش أحد فی كون هذا التحرّك والانبعاث من احتمال الأمر نوعاً من التقرّب إلی المولی، هذه قضيه مسلّمه عند الجميع ولا إشكال فيها، فالجميع يسلّمون أنّ

الانبعاث عن احتمال الأمر هو نحو تقرّبٍ إلى المولی(سبحانه وتعالی) ويتحققّ به قصد القربه المعتبر فی العباده.

نعم، تكلّموا فی ناحيه أخری أثارها الشيخ(قدّس سرّه) وهی أنّه هل هناک طوليه بين الامتثال الاحتمالی والاحتمال الجزمی، أو لا ـ؟ بمعنی أنّه هل يعتبر فی صحه الامتثال الاحتمالی، يعنی الإتيان بالعباده لاحتمال تعلّق الأمر بها، الذی هو محل كلامنا، هل يعتبر فی ذلک عدم التمكّن من الامتثال الجزمی ؟ بحيث إذا تمكّن من الامتثال الجزمی لا يصح منه الامتثال الاحتمالی، أو لا يُعتبر ذلک ؟ وهذا كلام آخر، لكن الكل يتّفقون علی أنّ التقرّب يتحققّ بالامتثال الاحتمالی كما يتحقق بالامتثال الجزمی، والكل يتّفقون علی أنّ الانبعاث والتحرّک عن الأمر الاحتمالی كالانبعاث والتحرّک عن الأمر الجزمی، كل منهما تقرّب إلی المولی، وكل منهما يتحقق فيه قصد التقرّب المعتبر فی العباده. وهذا الجواب عن الإشكال لا ـ يُفرّق فيه بين ما يُختار فی باب قصد القربه المعتبر فی العباده من أنّ الحاكم به هو العقل، أو أنّ الحاكم به هو الشارع، أنّه هل أنّ قصد القربه معتبر فی الغرض من دون أنْ يكون داخلاً ـ فی الأمر ومتعلّق الأمر إطلاقاً بحيث يكون الأمر المتعلّق بالواجبات التوصّليه كالأمر المتعلّق بالواجبات العباديه، قصد القربه خارج عن كلٍ منهما، وكما هو خارج ------ قصد القربه ------ وليس له علاقه بمتعلّق الأمر التوصّلی، أيضاً قصد القربه ليس مأخوذاً فی متعلّق الأمر العبادی، وإنّما قصد القربه فی العبادات دخيل فی الغرض، ويكون معتبراً من ناحيه الغرض، بمعنی أنّ المأمور به يتحققّ، لكن الغرض لا يترتّب علی الواجب العبادی إلّا إذا جاء به علی نحو قربی، بخلاف الواجب التوصّلی، فأنّ الغرض يتحقق منه حتّی إذا جاء به لا بنحو قربی، ومن هنا يكون الحاكم باعتبار قصد القربه، ولا بدّيه قصد القربه هو العقل، فأنّه هو الذی يحكم باعتبار قصد القربه كما هو رأی صاحب الكفايه(قدّس سرّه). أو نقول أنّ قصد القربه مأخوذ فی متعلّق الأمر المتعلّق بالعباده، سواء كان فی متعلّق نفس الأمر المتعلّق بالعباده، أو فی متعلّق أمر آخر سمّاه المحقق النائينی(قدّس سرّه) بمتممّ الجعل بناءً علی استحاله أخذ قصد القربه فی متعلّق الأمر المتعلّق بالعباده، فقال بأنّه أخذ فی متعلّق الأمر الآخر المتممّ للجعل، فكأنّه علی رأيه هناک أمران، (1) أمر يتعلّق بذات العباده، وأمر يتعلّق بالعباده مع قصد امتثال الأمر الأوّل المتعلّق بالعباده، يعنی بالإتيان بها علی نحو قربی. أمر يتعلّق بذات العباده فقط ولم يؤخذ فيه قصد القربه، والأمر الثانی يتعلّق بإتيانها علی نحو قربی. علی كل حال هنا يكون الحاكم باعتبار قصد القربه هو الدليل والشارع. علی كل هذه التقادير، سواء كان الحاكم هو العقل، أو كان الحاكم هو الشرع، وسواء أخذناه فی متعلّق الأمر المتعلّق بالعباده، أو أخذناه فی متعلّق أمر آخر متمم للجعل، علی كل هذه التقادير يصح هذا الجواب، وعند أصحاب كل هذه الأقوال لا إشكال فی أنّ الامتثال الاحتمالی والانبعاث عن احتمال الأمر هو كافی فی تصحيح العباده، كما هو الحال فی الامتثال الجزمی والانبعاث عن الأمر الجزمی من دون فرقٍ بين هذه الأقوال.

۱- أجود التقريرات، تقريرات بحث النائينی للسيد الخوئی، ج ۱، ص ۱۱۶.

إذن: لا ـ ينبغى التوقّف فى هـذه المسأله، وبالتـالى فى إمكـان الاحتيـاط فى العباده التى لا يعلم المكلّف تعلّق الأمر بها، وإنّما هو يحتمـل تعلّق الأمر بها. نعم، على الاحتمال الآخر، بناءً على أنّه يُشترط فى صـحّه العباده قصـد الأمر الجزمى يكون هـذا الإشـكال وارداً لما تقدّم من عدم الجزم بالأمر فى محل الكلام الذى هو الشكّ فى تعلّق الأمر بالعباده.

قد يقال: حتّى لو ذهبنا إلى الرأى الثانى الذى يقول باعتبار قصد الأمر الجزمى فى صـحّه العباده، مع ذلك يمكن تصحيح الإتيان بالعبـاده احتياطـاً؛ بأنْ لا يقصـد الأمر المتعلّق بالعباده حتّى يقال بأنّه لا جزم فيه، فلا يمكن قصـده إلّا على نحو التشـريع، وإنّما ما يقصـده هو الأـمر المتعلّق بالاحتيـاط، يقصـد امتثـال الأـمر بالاحتيـاط، فـأنّ الأـمر بالاحتياط هو فى واقعه أمر بالعباده لكن بعنوان الاحتيـاط، حيث أنّه شاكّ فى أنّ هـذه العباده مأمور بها، أو ليست مأموراً بها، وهناك أمر بالاحتياط ولو بنحو الاسـتحباب، هـذا الأـمر بالاحتيـاط هو فى واقعه أمر بالإتيان بالعباده، لكن بعنوان الاحتياط، وهـذا أمر جزمى لا شك فيه، تعلّق الأمر بالاحتياط ولو على نحو الاستحباب بحسب الفرض أيضاً جزمى نجزم به، أو لا أقل بناءً على ثبوت استحباب الاحتياط، هذا أمر معلوم للمكلّف؛ فيمكنه حينئـذٍ أنْ يـأتى بالعبـاده قاصـداً امتثـال الأـمر بالاحتياط، باعتبار أنّ الأمر بالاحتياط هو أمر بالعباده لكن بعنوان الاحتياط، فيأتى بالعباده ويقصد امتثال هذا الأمر؛ وحينئذٍ تصح العباده ويتحققّ الشرط المعتبر فيها وهو قصد الأمر الجزمى، وهنا قصد امتثال الأمر الجزئى، وبذلك يرتفع الإشكال حتّى على الرأى الآخر.

تكلّموا عن هذا الطرح وعن التخلّص عن هذا الإشـكال على الرأى الآخر، هل هذا الطرح تام، وهل يلزم منه محذور، أو لا ؟ وقد ذكروا محـذوراً عقلياً لهـذا الفرض، بـأنْ يـأتى المكلّف بالعبـاده قاصـداً امتثـال الأـمر بالاحتيـاط بحيث يكون قصـد امتثال الأمر بالاحتياط هو المصحح لعباديه العباده كما هو المطلوب فى المقام؛ لأنّ المصـحح لعباديه العباده هو قصـد الأمر الجزمى المتعلّق بالعبـاده، هنـا كـأنّه محـاوله لإثبات تصـحيح العباده بقصـد امتثال الأمر بالاحتياط، قالوا أنّ هـذا يلزم منه محـذور، والمحـذور هو محـذور الـدور، أو مـا يشـبه الـدور، وذلك باعتبار أنّ الأمر بالاحتياط يتوقف على الاحتياط توقف كل أمر على متعلّقه، وتوقف كل عارض على معروضه؛ لأنّ الأمر يعرض على الاحتياط، فيكون الأمر متوقفاً على ما يعرض عليه وهو الاحتياط، قالوا: فلو أردنا تصـحيح الاحتياط بالأمر لزم الـدور؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الاحتياط يتوقف على الأمر به، بينما الأمر بالاحتياط كان متوقفاً بحسـب الفرض على الاحتيـاط توقـف كـل عـارض على معروضـه، فيلزم شـىء يشـبه الـدور، الأـمر بالاحتيـاط يتوقـف على الاحتيـاط، والاحتيـاط لا ـ يمكن أنْ يتوقف على الأـمر به، إذا أردنـا تصـحيح الاحتيـاط فى المقام بالأمر بالاحتياط، فهـذا معناه أنّ الاحتياط توقف على الأمر به، والحال أنّ الأمر بالاحتياط يتوقف على الاحتياط، فيلزم شـىء من هذا القبيل. وتكلموا كثيراً فى هذه الناحيه، وأنّه ممكن، أو غير ممكن، وأطالوا الكلام فى ذلك، ولا نرى داعياً فى الحقيقه للـدخول فى تفاصـيل ذلك باعتبار أنّ كل هـذه التفاصـيل وكل هـذا الكلام مبنى على فرض غير صـحيح، وهو افتراض اعتبار قصد الأمر الجزمى فى صـحّه العباده. بناءً على هذا حاولوا التخلّص من الإشـكال بقصـد الأمر بالاحتياط، بينما هـذا الفرض غير صـحيح، وليس هو غير صـحيح عند جماعه؛ بل عند الجميع، الجميع يتّفقون على كفايه الأمر الاحتمالى، والظاهر أنّه لا أحد يستشـكل فى صـحّه العباده إذا قصد الأمر الاحتمالى، أمّا أنّه مع تمكنه من قصـد الأـمر الجزمى هـل يمكنه الامتثـال الاحتمـالى، أو لا ـ ؟ فهـذه مسأله أخرى أشـرنا إليها، لكن لنفترض أنّ المكلّف غير متمكن من الأمر الجزمى كما هو مفروض فى محل كلامنا، حيث المفروض فى محل كلامنا أنّ المكلّف لا علم له بتعلّق الأـمر بتلـك العباده، الجميع يتّفقون على كفايه الامتثال الاحتمالى وأنّ الانبعاث عن احتمال الأمر يكون مقرّب إلى المولى سبحـانه وتعـالى، فيتحقق فيه قصـد القربه والإتيـان بالفعـل بنحوٍ قربى، وكـل الأمور المعتبره فى العباده تتحقق كـذلك، فإذن: لا

داعى للدخول فى هذه التفاصيل، ونختم البحث بذلك.

ص: ٢٢٩

النتیجه: لا إشکال فی إمکان الاحتیاط فی العبادات کما هو ممکن فی غیر العبادات.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی من تنبیهات البراءه.

التنبیه الثالث من تنبیهات البراءه

التنبیه الثالث: ما یُسمّی بقاعده(التسامح فی أدلّه السنن)، أو فی أحادیث من(بلغه). هذا البحث هو من توابع البراءه کما هو مقتضی التسلسل الموجود حیث ذُکر فی تنبیهات البراءه، یکون من توابع البراءه بناءً علی تفسیر الأحادیث التی هی مستند هذه القاعده والتی هی المدرک فی هذا البحث، تفسیرها بتفسیر؛ فحینئذٍ من المناسب إدراج البحث عن هذه القاعده فی ذیل البحث عن البراءه وجعلها من تنبیهات البراءه، وهذا التفسیر هو أنْ یقال: أنّ مفاد أخبار(من بلغ) التی هی مدرک هذه القاعده هو الإتیان بالعمل برجاء موافقه الواقع مع الشکّ فی الحکم، عندما لا یعلم المکلّف بحکم هذا ویشکّ به ولا یثبت عنده ثبوتاً واضحاً، الأخبار تقول لیأتی به برجاء أنْ یکون هذا الشیء الذی بلغه ثابتاً، إذا احتمل استحباب شیءٍ، الذی هو مورد القاعده، لم یثبت عنده الاستحباب، ولم یدل علیه دلیل تام السند، وإنّما دلّ علیه خبر ضعیف، لا یوجد إلّا احتمال الاستحباب، الأخبار تقول لیأتی بالفعل برجاء أنْ یکون هذا الاستحباب ثابتاً، ویکون له ثواب حتّی إذا لم یکن ذلک الاستحباب ثابتاً. هذا یناسب جعله من تنبیهات البراءه؛ لأنّه ناظر إلی حثّ المکلّف علی الإتیان بالعمل المشکّوک حکمه، ولو کان حکمه حکماً غیر إلزامی کما هو مورد القاعده. إذن: کأنّ الأخبار تتحدّث عن حکم الفعل الذی لا یُعلم ما هو حکمه، لیس حکمه الواقعی، وإنّما بمقدار أنّه لو جاء به برجاء أنْ یکون مستحبّاً یکون له ذلک الثواب، فهی تعالج هذه القضیه، فلعلّها تناسب جعلها من تنبیهات البراءه.

لکن إذا فُسّرت الأخبار بتفسير آخر، بأنْ قيل أنّ المستفاد منها جعل الحجّيه للخبر الضعيف فی الأحكام غير الإلزاميه، أمّا فی الأحكام الإلزاميه فالحجّه ثابت شرعاً فقط لخبر الثقه، لكن فی الأحكام غير الإلزاميه تتّسع دائره الحجّيه لتشمل خبر غير الثقه، فيكون الخبر الضعيف حجّه لإثبات الحكم الغير الإلزامی، فكما أنّ خبر الثقه حجّه لإثبات الحكم الإلزامی، خبر الضعيف أيضاً يكون حجّه لإثبات الخبر الغير الإلزامی، بناءً على هذا التفسير؛ حينئذٍ يناسب أنْ تكون هذه القاعده من توابع خبر الواحد، خبر الواحد إذا كان راويه ثقه، وعادلاً؛ حينئذٍ يكون حجّه ودلّت الأدله على حجّيتهّ فی الأحكام الإلزاميه، ويبحث بعد ذلک فی الأحكام غير الإلزاميه حيث دلّت الأدله على أنّ دائره الحجّيه أوسع من ذلک، وأنّ الحجّيه تثبت حتّى لخبر الضعيف، فالمناسب أنْ يبحث فی ذلک البحث.

على كل حال، وردت روايات عديده وبعضها تام سنداً بلا إشكال، ذكر هذه الروايه الشيخ صاحب الوسائل(قدّس سرّه) فی مقدّمه العبادات فی الباب ١٨، حيث جمع معظم هذه الروايات وعقد لها باباً مستقلاً، وهذه الروايات بمضمون من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلک الثواب الذی بلغه كان له ذلک الثواب وإنْ لم يكن كما بلغه. (١)

الكلام عن هذه القاعده يقع فی جهات:

الجهه الأولى: تحديد مفاد هذه الأخبار، حتّى على ضوء تحديد مفادها نستطيع أنْ نتكلّم فی الجهات الأخرى، توجد عدّه احتمالات ثبوتيه فی تعيين وتحديد مفاد هذه الأخبار. السيد الخوئی ذكر ثلاثه احتمالات، ورجّح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الباقيه، الاحتمالات التی ذكرها هی (٢) :

١- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملی، ج ١، ص ٨١، أبواب مقدّمه العبادات، باب ١٨، ح ١، و٣، و۴، و۶، و٧، و٨، و٩.

٢- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ٣، ص ٣٠١.

الاحتمـال الأوّل: أنْ يكون المراد بهـا هو الإرشـاد إلى حكم العقـل بحسن الانقيـاد والانبعـاث من المطلوبيه الاحتمـاليه، هنـاك روايـات إرشـاديه لاـ يُسـتفاد منهـا حكم مولوى تأسيسـى، وإنّمـا مفادهـا الإرشـاد الصـرف إلى حكم العقـل بحسن الانبعاث عن المطلوبيه الاحتمـاليه، والعقـل يحكم بحسن الانبعاث عن المطلوبيه الاحتماليه، وقلنا سابقاً بأنّ العقل يحكم بحسن كل تقرّب إلى المولى سبحانه وتعالى.

الاحتمـال الثـانى: أنْ يكون مفـاد هـذه الأخبار ------ كما أشـرنا قبل قليل ------ هو جعل واسـقاط شـرائط حجّيه الخبر فى المسـتحبّات، حيث أنّ أخبـار(من بلغ) تُسـقط الشـرائط المعتبره فى حجّيه الخبر فى الأحكـام الإلـزاميه، فاشتراط العـداله والوثاقه، وكل ما نشترط فى حجّيه الخبر فى الأحكام الإلزاميه، أخبار(من بلغ) تُسقِط هذه الشـرائط فى المستحبّات، يعنى فى الأحكام غير الإلزاميه.

وبعباره أخرى: أنّ مفادها هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف فى الأحكام غير الإلزاميه.

الاحتمـال الثـالث: هو جعـل اسـتحباب نفسـى موضوعه البلوغ، بمعنى أنّ العمـل يكون مسـتحبّاً على حـدّ اسـتحباب سائر الأفعال الأـخرى، فيكـون العمـل مسـتحباً لكن بـالعنوان الثـانوى، بعنـوان أنّه بلغه ثواب عليه، لاـ أنّه مسـتحبّ بعنوانه الأـوّلى، لكنّه يكون مسـتحبّاً نفسياً بعنوان ثانوى، وهو عنوان أنّه بلغه ثواب عليه، كأنّ هذا العنوان الثانوى عندما عرض على هذا العمل الذى هو ليس مسـتحبّاً بعنوانه الأوّلى، عنـدما عرض عليه أوجب حـدوث ملاك ومصـلحه فيه تقتضـى أنْ يتعلّق به الاسـتحباب النفسـى، فيكون العمـل الـذى بلغه ثواب عليه مستحبّاً على حـدّ سـائر المسـتحبّات الأـخرى، وهـذا ليس غريباً أنْ يكون عنوان ثانوى يوجب تغيّر الحكم، وهذا لا مشـكله فيه، حيث هنـاك الكثير من هذه العناوين التى توجب تغيّر الحكم كعنوان الضـرر وعنوان الحرج وغيرها من العناوين، فيكون هناك حكم يُعبّر عنه بالحكم الثانوى، بمعنى أنّه حكم نفسـى ثابت بعنوان ثانوى، يعنى لولا العنوان الثانوى هذا الحكم النفسى لا يثبت لذات الفعل، فالبلوغ هو من هذا القبيل.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثالث بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الثالث

كان الكلام فی تحدید مفاد أخبار(من بلغ) المتقدّمه، وهذه هی الجهه الأولی التی یقع الکلام فیها من هذا البحث، قلنا أنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) فی المصباح ذکر احتمالات ثلاثه: (۱)

الاحتمال الأوّل: أنْ تکون الأخبار إرشادیه، أی إرشاد إلی حکم العقل بحسن الانقیاد والاحتیاط.

الاحتمال الثانی: أنْ یکون مفادها استحباب العمل استحباباً نفسیاً واقعیاً، لکن بعنوان ثانوی، وهو بعنوان(البلوغ) العمل بعنوانه الأولی لیس مستحبّاً، لکن عندما یتعنون بعنوان(البلوغ) یکون مستحبّاً استحباباً واقعیاً ثانویاً کما قد تتّصف بعض الأفعال التی لا تکون واجبه بعنوانها الأوّلی، لکنّها قد تتّصف بالوجوب بالعنوان الثانوی، کما إذا أمر بالفعل من تجب طاعته.

الاحتمال الثالث: أنْ یکون مفادها جعل الحجّیه للخبر الضعیف فی باب المستحبات.

ثمّ ذکر بأنّ المناسب لقاعده التسامح فی أدلّه السنن هو الاحتمال الثالث، یعنی جعل الحجّیه للخبر الضعیف. وبعباره أخری: اسقاط شرائط الحجّیه فی باب المستحبات، هذا الذی یناسب عنوان القاعده الذی هو التسامح فی أدلّه السنن، السنن والأحکام غیر الإلزامیه نتسامح فی أدلّتها، فلا یُشترط فیها الشرائط التی تشترط فی الأحکام الإلزامیه. لکنّه استبعد هذا الاحتمال باعتبار أنّه لاـ یناسب لسان الحجّیه، أی أنّ لسان الأخبار لاـ یناسب لسان الحجّیه؛ إذ أنّ لسان الحجّیه هو لسان الواقع، وإلغاء احتمال الخلاف، فلا یناسبه التصریح بفرض أنّ هذا قد یکون مخالفاً للواقع، هذا المطلب ذکره المحقق النائینی أیضاً (۲) قبل السید الخوئی(قدّس سرّهما)، ذکره بعد أنْ اختار الاحتمال الثالث فی أحدی دورتیه، لکن رجع فی الدوره الثانیه واستشکل فیه بهذا الإشکال، وأنّ الاحتمال الثالث لاـ یناسب لسان الأخبار؛ لأنّ لسان الأخبار یقول(کان له ذلک وإنْ لم یقله) هذا التصریح بأنّه ثابت حتّی إذا لم یکن مطابقاً للواقع لسانه لاـ یناسب لسان جعل الحجّیه، فلسان جعل الحجّیه لسان إحراز الواقع، وإلغاء احتمال الخلاف، فلاـ یناسب هذا اللّسان، فلذلک یکون حمل الأخبار علیه خلافاً لظاهر الأخبار، أو لا أقل ----- کما یقول السید الخوئی(قدّس سرّه) ------ من أنْ الأخبار لاـ تدل علیه، لاـ أقل من أنْ نقول أنّ الأخبار لیس فیها دلاله علی هذا الاحتمال الثالث.

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ۳۱۹.

۲- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۰۸.

وهکذا الأمر فی الاحتمال الثانی وهو الاستحباب النفسی الثانوی للعمل بعنوان البلوغ، مثل هذا الاحتمال الثانی أیضاً لا نلتزم به، ولا دلاله للأخبار علی أنّ البلوغ ممّا یوجب حدوث مصلحه فی العمل یصیر بها العمل مستحبّاً کما هو مقتضی الاحتمال الثانی،

حیث کان الاحتمال الثانی یقول بمجرّد أنْ یتعنون العمل بعنوان البلوغ؛ حینئذٍ تحدث فیه مصلحه، الاستحباب استحباب واقعی، لکنه ثانوی، بمعنی أنّه ثابت للفعل لیس بعنوانه الأوّلی، وإنّما بعنوانه الثانوی، هو استحباب واقعی ینشأ من مصلحه فی العمل، هذه المصلحه ناشئه من تعنونه بعنوان البلوغ. قال(قدّس سرّه):(فالمتعیّن هو الاحتمال الأوّل، فأنّ مفادها مجرّد الإخبار عن فضل الله(سبحانه وتعالی) وأنّه سبحانه بفضله ورحمته یعطی الثواب الذی بلغ العامل، وإنْ کان غیر مطابق للواقع، فهی ------ کما تری ------ غیر ناظره إلی العمل وأنّه یصیر مستحبّاً لأجل طرو عنوان البلوغ، ولا- إلی إسقاط شرائط حجّیه الخبر فی باب المستحبّات). (۱) یعنی أنْ نحمل الأخبار علی الإرشاد إلی حکم العقل بحسن الاحتیاط وحسن الانقیاد.

ثمّ أشار(قدّس سرّه) إلی أنّه یترتّب علی ذلک ----- علی اختیار الاحتمال الأوّل ونفی الاحتمال الثانی والثالث ----- انتفاء جمله من المباحث التی ذکروها؛ لأنّ هذه المباحث کلّها مبتنیه علی الاحتمالین الثانی والثالث، فإذا نفینا هذین الاحتمالین، فلا داعی للبحث فی هذه المباحث، قال(قدّس سرّه):(فتحصّل أنّ قاعده التسامح فی أدلّه السنن ممّا لا أساس لها، وبما ذکرناه من عدم دلاله هذه الأخبار علی الاستحباب الشرعی سقط کثیر من المباحث التی تعرّضوا لها فی المقام): (۲)

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ۳۱۹.

۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ۳۲۰.

(منها) أنّ المستفاد من الأخبار هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه إذا أتى به بعنوان الرجاء، واضح أنّ هذا البحث يلغو بناءً على ما ذكره؛ لأنّه متفرّع على الاحتمال الثالث، متفرّع على الالتزام بأنّ الأخبار تدلّ على استحباب العمل، فيقع الكلام فى أنّ هذا الاستحباب ثابت لذات العمل، أو ثابت للعمل المأتى به رجاءً، ولغرض التماس ذلك الثواب.

و(منها) ظهور ثمره الاختلاف بين الاحتمالين الأخيرين، أنّه ما هى الثمره التى تترتّب على الاحتمالين الأخيرين، الثانى والثالث، ذكر أنّ الثمره هى إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب شيءٍ ثبتت حرمته بإطلاق، أو عموم، قال أنّ الثمره فى الاحتمالين الثانى والثالث تظهر فى هذا المورد، وذلك باعتبار أنّه على الاحتمال الثالث الخبر الضعيف يكون مخصصاً للعموم، أو مقيّداً للإطلاق؛ لأنّه حجّه، فأنّ الخبر الضعيف فى المستحبات حجّه، وحيث أنّه أخصّ مطلقاً من العموم، وأخصّ مطلقاً من المطلق؛ فحينئذٍ يقيّد المطلق، ويخصص العام، فنرفع اليد عن العام الدال على حرمه هذا الشيء بالخبر الضعيف الدال على استحبابه، ونلتزم باستحبابه. هذا على الاحتمال الثالث. وأمّا على الاحتمال الثانى، فهو يثبّت الاستحباب بعنوان البلوغ؛ فحينئذٍ يقع التزاحم بين الحكم التحريمى والحكم الاستحبابى، حكمان شرعيان يقع التزاحم بينهما؛ حينئذٍ النتيجه واضحه، حيث نقدّم الحكم الإلزامى التحريمى؛ لأنّ الحكم الاستحبابى لا يزاحم الحكم الإلزامى التحريمى، لكن لا يدخل فى باب التخصيص والإطلاق وأمثاله، فلا نخصص العام، وإنّما هذا يدلّ على حرمه هذا، ودليل آخر يُثبت لنا استحباب هذا وليس حجّيه الخبر الضعيف، وإنّما هو بعنوان البلوغ يصير مستحباً، فالعمل بمقتضى أخبار(من بلغ) مستحب، ومقتضى ذاك الإطلاق، أو العموم هو الحرام، فيتزاحمان، فيُقدم التحريم.

ص: ٢٣٥

هـذا أيضـاً نقـول لاـ داعى لبحثه؛ لأـنّه مبتنٍ على بيـان الثمره للقول الثـانى والثـالث، والمفروض أنّ كلاًـ منهمـا غير ثـابت، وإنّما أخبار(من بلغ) إنّما تدلّ على الاحتمال الأوّل.

و(منها) البحث عن معارضه أخبار(من بلغ) لما دلّ على اعتبار العـداله والوثاقه فى حجّيه الخبر، وقالوا أنّ هـذه الأخبار تتقدّم على مـا دلّ على اعتبـار العـداله والوثـاقه فى حجّيه الخبر بالأخصّيه. هـذا البحث أيضاً متفرّع على الاحتمال الثالث، هـذا التقـديم إنّما يمكن تصوّره إذا التزمنـا بـأنّ مفـاد الأخبار هو جعل الحجّيه للخبر الضـعيف فى باب المسـتحبات، تلك الأخبار تقول أنّه يُشترَط العداله والوثاقه فى حجّيه الخبر، يخرج عن هذه الأخبار فى باب المستحبّات بالخصوص؛ لأنّ أخبار(من بلغ) جعلت الحجّيه للخبر الضـعيف، وإنْ لم يكن عادلاً، وإنْ لم يكن ثقه، جعلت له الحجّيه فى باب المسـتحبات، فيُقدّم علبها بالأخصّيه. هذا البحث أيضاً يلغو؛ لأنّه مبنى على الاحتمال الثالث.

و(منهـا) البحث عن ثبوت الاسـتحباب بفتوى الفقيه، هـل يثبت الاسـتحباب بفتوى الفقيه ؟ باعتبار صـدق البلوغ؛ إذ لا يشترط فى تحقق عنوان(البلوغ) أنْ يكون بروايه، وإنّمـا يمكن أنْ يتحققّ بفتوى فقيه ، فلو افتى فقيه باسـتحباب فعـل أيضاً يصـدق أنّه بلغنى ثواب عليه. هـذا البحث أيضاً يلغو؛ لأنّه متفرّع على الاحتمال الثانى، متفرّع على الالتزام بأنّ أخبار(من بلغ) تـدلّ على الاسـتحباب بعنوان البلوغ، فنتحدّث عن أنّ هذا هل يشمل فتوى الفقيه حتّى يكون الفعل الذى افتى الفقيه باستحبابه مستحبّاً بمجرّد البلوغ، أو لا ؟ هذا هو الموجود فى المصباح.

لكن فى التقريرات الأـخرى للسـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) وهى(الـدراسات) (١) جعـل الاحتمـال الثـانى ليس ثبـوت الاسـتحباب بعنوان(البلوغ)، وإنّمـا ثبوت الثواب على العمـل بعنوان(البلوغ)، يقول: أنّ مفـاد الأخبـار هو أنّه إذا بلغـك ثواب على عمـل، فإذا عملته برجـاء ذلـك الثواب، فأنّه يحـدث، وليس الاسـتحباب، وإنّما ذلك الثواب يثبت، فمفادها هو جعل الثواب، وإعطاء الثواب للمكلّف الـذى بلغه ثواب على عمـل وعمله لالتماس ذلك الثواب، وإنْ كان ذلك الثواب غير مطابق للواقع، لكن الشارع يُعطى ذلـك الثواب للمكلّف. ثبوت الثواب على العمـل بـالعنوان الثانوى الطارئ، يعنى عنوان البلوغ، وليس ثبوت الاسـتحباب النفسـى كمـا هو الحـال فى الاحتمـال الثـانى فى المصـباح. ثمّ التزم فى الـدراسات بتعيّن هـذا الاحتمـال الثانى فى قبال الاحتمالين الأوّل والثـالث، بينمـا هنـاك الـتزم بتعيّن الاحتمـال الأـوّل، يعنى حمـل الأخبـار على الإرشـاد، وهنـا التزم بتعيّن الاحتمـال الثـانى ونفى الاحتمـال الأـوّل وهو الإرشـاد، باعتبار أنّ الأخبار وارده فى مقام الترغيب والحث على العمل لا فى مقام الإرشاد، وإنّما هو يحثّ على العمل، لا أنّه يرشـد إلى ما حكم العقل به من حسن الانقياد، فنفى الاحتمال الأوّل بـذلك، والاحتمال الثالث أيضاً منفى بما تقـدّم من أنّ لسان الأخبار لا يناسب لسان جعل الحجّيه، وعيّن الثانى، لكنّه طرح الثانى فى البـدايه بهـذا الشـكل: أنّه يسـتفاد من الأخبار جعل ثواب لهذا الشـخص الذى بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء ذلك الثواب، مفاد الأخبار أنّه يعطى له ذلك الثواب، وإنْ كان ما بلغه غير مطابق للواقع.

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٠٢.

ثمّ ذكر(قدّس سرّه) فی مقام الاستدلال علی الاحتمال الثانی الـذی اختاره هنا أنّ هـذا هو الذی یساعده الظهور العرفی والذوق الطبعی، قال(قدّس سرّه):(فالمتعیّن هو الاحتمال الثالث، وهو الـذی یساعده الظهور العرفی والذوق الطبعی، فأنّ المناسب لعظمه الشخص أنّه إذا أسند إلیه الوعد بشیء أنْ یُنجّزه، وإنْ لم یکن الإسناد مطابقاً للواقع). (۱) هذا معنی الاحتمال الثانی الذی ذکره فی الـدراسات، أنّ الله(سبحانه وتعالی) یعطی ذلک الثواب وإنْ لم یکن ثابتاً. ومن هنا نستطیع أنْ نقول إلی هنا یظهر أنّ هناک فرقاً بین الاحتمال الثالث هنا وبین الاحتمال الثانی هناک، فالاحتمال الثانی هناک هو جعل استحباب واقعی ثانوی نفسی للعمل بعنوان البلوغ، بینما هنا مجرّد أشبه بإعطاء ثواب، والتزام بإعطاء ثواب فی هـذه الحاله لا أکثر من هذا، والدلیل الذی ذکره أیضاً یؤیّد هـذا الفهم، یؤیّد الفرق بین الاحتمال الثالث هنا وبین الاحتمال الثانی هناک، الـدلیل هنا هو مسأله أنّ المناسب لعظمه الشارع أنّه إذا أُسند إلیه وعد أنْ یُنجّز هذا الوعد، القضیه مرتبطه بالثواب، إذا بلغ شخصاً ثواب من الله(سبحانه وتعالی) فهو یعطی ذلک الثواب، لکن فی الدراسات نفسها بعد أنْ طرح الثانی بهذا الشکل، عباراته الأخری واضحه فی أنّ المقصود من الاحتمال الثانی هو الاستحباب، وعبارته صریحه، قال:(وکیف کان فالظاهر من هـذه الروایات هو استحباب العمل بمجرد بلوغ الثواب علیه)، (۲) وبعد ذلک قال:(واما علی ما اخترناه من ثبوت الاستحباب الشرعی بالبلوغ فیقع التزاحم بین الحکم الاستحبابی و التحریمی). بعد ذلک عقد جهه مستقلّه تکلّم فیها عن البحث الأوّل الـذی قال عنه فی المصباح بأنّه یلغو هذا البحث، بینما فی الدراسات عقد جهه مستقلّه تکلّم فیها عن ذلک البحث الذی هو أنّ الاستحباب هل یثبت لذات العمل، أو یثبت للعمل إذا جیء به رجاء ذلک الثواب، وهنا عقد جهه مستقلّه تکلّم فیها عن هـذه الجهه، وهـذا یعنی أنّه یختار القول بالاستحباب للعمل، غایه الأمر تکلّم فی أنّ الاستحباب یثبت لـذات العمل، أو یثبت للعمل المقیّد بما إذا جیء به بعنوان الالتماس والرجاء وأمثاله. وهـذا یؤیّد أنّ المقصود بالاحتمال الثالث فی الـدراسات هو الاستحباب، ثمّ هناک أیضاً هو نفس المعنی السابق، لعلّه ذکر الثواب هنا فی الـدراسات لعلّه تقیّداً بأخبار(من بلغ)، فأنّ أخبار(من بلغ) لا تـذکر الاستحباب وإنّما تذکر الثواب، ومن جهه أخری لعلّه من باب أنّه یری الملازمه بین ترتّب الثواب وبین الاستحباب، أفرض أنّ الروایات تحـدّثت عن ترتب ثواب، لکن هـذا ترتّب الثواب یکشف عن مطلوبیه للعمل من قبل الشرع وهذا هو معنی الاستحباب، فتکون هناک ملازمه بین ترتّب الثواب وبین الاستحباب.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۰۲.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۰۲.

إذن: لا فرق بين أنْ نقول أنّ أخبار(من بلغ) تثبت الاستحباب، وبين أنْ نقول أنّها تثبت إعطاء الثواب الذى بلغه كما بلغه فى هذه الحاله؛ لأنّ ترتب الثواب على العمل الذى بلغه وجاء به برجاء ذلك الثواب، يستلزم افتراض استحباب العمل شرعاً، فيثبت استحباب العمل شرعاً باعتبار هذه الملازمه، لعلّه من هذا الباب.

نعم، يبقى هناك تنافٍ بين ما ذكره فى الدراسات وبين ما ذكره فى المصباح، حيث قال فى المصباح أنّ هذا البحث يلغو، وأنّه لا يرى الاستحباب، قال أنّ هذا البحث أنّه هل يثبت الاستحباب لذات العمل، أو للعمل بقيد الإتيان به رجاءً، قال يلغوا هذا البحث هناك، بينما هنا عقد جهه مستقله تكلّم فيها عن ذلك، وهذا معناه أنّه يرى الاستحباب ويقول به. هذا مضافاً إلى أنّه فى المصباح عيّن الاحتمال الأوّل وهو حمل الأخبار على الإرشاد، بينما هنا لغى الاحتمال الأوّل وناقش فيه بأنّه خلاف ظاهر الأخبار؛ لأنّ ظاهر الأخبار أنّها فى مقام الحثّ والترغيب من قبل الشارع لا فى مقام الإرشاد. دعوى الملازمه بين ترّتب الثواب والاستحباب هذه فى المقام ليست واضحه، وسيأتى الحديث عنها مفصّلاً، وأنّه هل توجد ملازمه بين ترتّب الثواب وبين الاستحباب، لا أقل فى خصوص المقام ؟ سيأتى الحديث عنها مفصلاً إنْ شاء الله تعالى. هذا ما نُقل عن السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى تقريره.

السيد الشهيد الصدر(رضوان الله عليه) ذكر احتمالات أخرى ثبوتيه غير الاحتمالات الثلاثه المتقدّمه: (١)

ص: ٢٣٨

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ١٢١.

الاحتمال الرابع: أنْ يكون مفاد أخبار(من بلغ) مجرّد الوعد لمصلحه فى نفس الوعد بإعطاء ذلك الثواب الذى بلغ هذا المكلّف، وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء بلا إشكال، فالشارع كأنّه يعد من بلغه ثواب على عمل بإعطائه ذلك الثواب إذا عمله برجاء ذلك الثواب لمصلحهٍ فى نفس الوعد من دون أنْ تكون هناك مصلحه فى الفعل، ومن دون افتراض جعل حكم من قبل الشارع، ولا تحدث مصلحه فى العمل، وإنّما هناك مصلحه فى نفس الوعد، وأنّ هذا الثواب الذى أعدك أنا سوف أعطيه لك بالمقدار الذى بلغك، مجرّد وعد إلهى من قبل المولى بإعطاء هذا الثواب بهذه الشروط، إذا بلغه ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب، الله سبحانه يعده بإعطائه ذلك الثواب.

الاحتمال الخامس: أنْ يكون مفادها جعل الاحتياط الاستحبابى فى موارد بلوغ الثواب، مفادها احتياط لكن فى المستحبّات، الغرض منه التحفّظ على الملاكات الواقعيه الراجحه الموجوده فى المستحبات الواقعيه فى موارد التزاحم الحفظى، على أنّه هو يرى أنّ الأحكام الظاهريه كلّها تعبّر عن ترجيح ملاكات واقعيه متزاحمه تزاحماً حفظياً فى مقام حفظها عندما تتزاحم، الأحكام الظاهريه هى تعبير عن اهتمام الشارع ببعض الملاكات لأهميتها وترجيحها على ملاكات أخرى تزاحمها، مفاد أخبار(من بلغ) احتياط استحبابى، احتياط فى باب المستحبّات لإدراك المستحبّات الواقعيه وملاكاتها الواقعيه، يقول له إذا بلغك ثواب على عمل، فاحتط وأتى بالعمل حتّى تدرك ملاكات المستحبات الواقعيه إذا كان الشارع يهتمّ بها.

هذه عمده المحتملات الثبوتيه فى أخبار(من بلغ). الفوارق بين هذه الاحتمالات واضحه من خلال ما تقدّم، الفرق بين الاحتمال الأوّل وبين باقى الاحتمالات واضح؛ إذ أنّ الاحتمال الأوّل إرشاد صرِف، وليس فيه إعمال مولويه، يعنى الشارع لم يعمل مولويته فى هذه الأخبار إطلاقاً، وإنّما هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، بينما فى سائر الاحتمالات الأخرى هناك إعمال مولويه، جعل حجّيه، وجعل استحباب، ووعد إلهى بإعطاء الثواب مثلاً، جعل احتياط فى باب المستحبّات.

ص: ٢٣٩

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن

بعد أنْ استعرضنا الاحتمالات المتقدّمه الثبوتيه فی مفاد أخبار(من بلغ) تكلّمنا عن الفوارق بين هذه الاحتمالات، هناك كلام ذكره السيد الخوئی(قدّس سرّه) ظاهره أنّه ينكر وجود ثمره فقهيه بين الاحتمالين الثانی والثالث المتقدّمين، (۱) يعنی بين القول بأنّ مفاد الأخبار هو جعل الاستحباب للعمل بعنوان(البلوغ)، وبين كون مفاد الأخبار هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف فی المستحبّات، يقول لا ثمره عمليه فقهيه بينهما؛ لأنّه على كلا التقديرين المجتهد يفتی باستحباب العمل، أمّا على الثانی فواضح؛ لأنّ مفاد الأخبار على الثانی هو استحباب العمل بالعنوان الثانوی. وأمّا على الثالث، فأيضاً واضح؛ لأنّ الخبر الضعيف هو حجّه فی إثبات الاستحباب، فالفقيه ينتهی إلى نتيجه ثبوت الاستحباب ويفتی حينئذٍ باستحباب العمل على كلا التقديرين، غايه الأمر أنّ الاستحباب الثابت على التقدير الثانی هو استحباب واقعی ثانوی ثابت بعنوان(البلوغ)، بينما على الثالث هو استحباب واقعی أوّلی ثابت للعمل باعتبار دلاله الخبر الضعيف الحجّه بناءً على الاحتمال الثالث على استحبابه.

ثمّ ذكر السيد الخوئی(قدّس سرّه) وقال: قد يقال بظهور الثمره فی مورد وهو ما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب ما ثبتت حرمته بعموم، أو إطلاق. تقدّم ذكر هذا عند نقل كلامه فی البحوث التی قال بأنّها مبتيّه على اختيار أحد الاحتمالين الثانی، أو الثالث، وحيث أنّه فی المصباح ----- مثلاً ----- لم يرتضِ كلّاً منهما، فقال حينئذٍ يلغو هذا البحث، ويكون بلا فائده؛ لأنّه مبنی على اختيار البحث الأوّل، أو البحث الثانی، إذا قام خبر ضعيف على استحباب شیءٍ وكان مقتضى عموم دليل، أو مقتضى إطلاق دليل حرمه ذلك الشیء، هنا ذكروا بأنّه بناءً على القول الثانی حينئذٍ يقع التزاحم بين الحكم الاستحبابی وبين الحكم التحريمی؛ لأنّ أخبار(من بلغ) تدلّ على استحبابه، بينما العموم والإطلاق يدلّ على تحريمه، فيقع التزاحم بين هذين الحكمين، ولا إشكال فی تقديم الحكم الإلزامی فی هذا المجال، فيُحكم بحرمته، بينما على الاحتمال الثالث، يعنی حجّيه الخبر الضعيف فی المستحبّات؛ حينئذٍ يكون هذا أخص مطلقاً من العموم، أو الإطلاق، فيخصص العموم، أو يقيّد الإطلاق، وبالتالی يُلتزم باستحبابه لا بحرمته، وهذه ثمره بين القولين، السيد الخوئی(قدّس سرّه) سابقاً كان يقول هذا البحث يلغو؛ لأنّه على أحد الاحتمالين الثانی، أو الثالث، وكما قلنا أنّه فی المصباح لم يرتضِ كلّاً منهما، الآن يقول قد يقال: بأنّ الثمره بين القولين تظهر فی هذا الفرض؛ لأنّه على الاحتمال الثانی يُحكم بحرمه الفعل، بينما على الاحتمال الثالث يُحكم باستحبابه؛ لأنّه على الاحتمال الثالث يكون الخبر الضعيف الحجّه ------ بحسب الفرض ------ مقيّداً للعموم والإطلاق، العموم يشمله بعمومه، فيخصصّه هذا الخبر، والإطلاق يشمله بإطلاقه، فيقيّده هذا الخبر، وبالتالی نلتزم بمضمون هذا الخبر، يعنی نلتزم بالاستحباب، وهذه ثمره تظهر بين القولين، فقد يقال: بأنّ هناك ثمره بين القولين تظهر فی هذا المورد.

ص: ۲۴۰

۱- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۰۲.

وأجاب عن ذلك: (۱) بادعاء أنّ مثل هذا الخبر فی هذا المورد الخاص أصلاً لا تشمله أخبار(من بلغ) حتّى نتكلّم أنّه بناءً على

الاحتمـال الثـالث فيهـا نلتزم بالتخصـيص وبالتـالى بالاسـتحباب، وأمّـا على الاحتمـال الثـانى فيهـا، فيُلتزم بـالتزاحم وبالتـالى يُلتزم بالتحريم، يقول هذا الخبر أصـلاً ليس مشـمولاً لأخبار(من بلغ)؛ لأنّه يرى أنّ الأخبار منصـرفه عن مثله، ومختصّه بمن بلغه الثواب فقـط، أمّـا من بلغه العقـاب مضافاً إلى بلوغ الثواب كما هو فى هـذا المورد؛ لأنّ هـذا المورد بلغه الثواب بالخبر الضـعيف، وبلغه العقـاب بـالعموم والإطلاـق الـدال على حرمته بإطلاقه، أو بعمومه، فيكون المكلّف قـد بلغه العقاب أيضاً على هـذا العمل، يقول الأخبار منصـرفه عن ذلك، والأخبار لا تشـمل إلّا من بلغه الثواب فقط، أمّا من بلغه الثواب والعقاب، فهذا لا تكون الأخبار شامله له؛ بل منصرفه عنه، وفى (المصباح) (٢) ذكر وجهاً يمكن جعله هو الوجه فى دعوى الانصراف، وهو دعوى أنّ الأخبار لا تشمل مقطوع الحرمه، ولو قطعاً تعبّدياً كما هو المفروض فى محل الكلام؛ لأنّنا نفترض أنّ العموم والإطلاق ثابت اعتباراً؛ فحينئذٍ يكون موجباً للقطع بالحرمه، ولو قطعاً ----- كما قلنا ----- تعبّدياً، والقطع بالحرمه يسـتلزم القطع بالعقاب واستحقاق العقاب، باعتبار الملازمه بين القطع بـالحرمه والقطع باسـتحقاق العقـاب؛ حينئـذٍ كيـف يمكن الالـتزام بـترتّب الثـواب على الاتيـان به مع القطع باسـتحقاق العقاب على الاتيان به، هذا غير ممكن أصّلاً، ومن هنا، فإنّ أخبار(من بلغ) لا تشمل مقطوع الحرمه؛ لأنّ القطع بحرمته يسـاوق القطع بترتّب العقـاب على فعله، ومع القطع بالعقـاب على الفعـل كيف يمكن الالـتزام بترتّب الثواب على الفعل، ومن هنا تختص أخبار(من بلغ) بخصوص من بلغه الثواب، فلا تشمل محل الكلام؛ لأنّه فى محل الكلام فرضنا بلوغ الثواب وبلوغ العقاب، وأخبـار(من بلغ) منصـرفه عن ذلـك ولاـ تشـمله، فـإذن: لاـ يصـح دعوى وجود الثمره بالشـكل الـذى ثبوته فرع الالتزام بشـمول أخبار(من بلغ) لذلك الخبر الضـعيف حتّى يُفصَّل على الاحتمال الثانى وعلى الاحتمال الثالث، بينما أخبار(من بلغ) أساساً هى لا تشمل مثل هذا الخبر؛ حينئذٍ هذه الثمره لا تكون صحيحه.

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٠٣.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٣٢٠.

هـذا الكلام كـأنّه غير مقبول، أمّا على الاحتمـال الثالث، بناءً على أنّ مفاد أخبار(من بلغ) هو جعل الحجّيه للخبر الضـعيف؛ لأنّ الخبر الضـعيف بناءً على هذا الاحتمال يصـير حجّه فى إثبات الاسـتحباب، وإذا صار حجّه يكون موجباً للقطع بترتّب الثواب على الفعـل، كمـا أنّ دليـل الحرمه الحجّه يوجب القطع بترتّب العقـاب على الفعل، على الاحتمال الثالث يكون الخبر الضـعيف موجباً للقطع بترتّب الثواب على الفعـل، فيجب أنْ نتعامـل معهمـا على هـذا الأساس، يوجب القطع بترتّب الثواب على الفعل، ولا يمكن أنْ نقول أنّ الأخبار لا تشـمل هذا المورد؛ لأنّ القطع بالحرمه يستلزم ترتّب العقاب على الفعل؛ إذ لا فرق بين دليل الحرمه ودليل الاسـتحباب بنـاءً على الاحتمـال الثـالث، فأنّ كلاً منهما حجّه، يعنى القطع بترتّب العقاب يقابله القطع بترتّب الثواب، فلا وجه لأنْ نقول بـأنّ القطع بـالحرمه يوجب القطع بترتّب العقاب، فلا تشـمله هـذه الأخبار، إبراز هـذه النكته وحـدها فقط غير كافيه لإثبات الانصـراف؛ لأنّ القطع بترتّب العقاب يقابله القطع بترتّب الثواب على الاحتمال الثالث؛ بل لعلّ الأمر كذلك على الاحتمال الثانى أيضـاً بنـاءً على أنّ مفـاد الأخبـار هو ثبوت الاسـتحباب للفعـل بالعنوان الثانوى، أى بعنوان(البلوغ)؛ لأنّه بناءً عليه الاسـتحباب فى الحقيقه لاـ يثبت للخبر الضـعيف كمـا هو الحـال بنـاءً على الاحتمـال الثـالث، الاسـتحباب لا يثبت للخبر الضـعيف على الاحتمال الثـانى؛ لأنّنا لم نصـل إلى نتيجه أنّ الخبر الضـعيف حجّه فى المسـتحبات، وإنّما الاسـتحباب يثبت لأخبار(من بلغ) غايه الأمر أنّ الخبر الضـعيف يحقق موضوع هذا الاسـتحباب وشرطه وهو عنوان(البلوغ) يحققه وجداناً، وإنْ كان خبراً ضعيفاً ليس حجّه، لكن يحقق عنوان(البلوغ)، فإذا تحققّ عنوان(البلوغ) حينئذٍ يثبت الاسـتحباب بأخبار(من بلغ) لا بالخبر الضـعيف، بمعنى أنّ الاستحباب يثبت لاـ بـالخبر الضـعيف حتّى على الاحتمال الثانى، وإنّما يثبت بأخبار(من بلغ) والمفروض أنّ أخبار(من بلغ) تامّه سـنداً وحجّه ومعتبره، ويكون هـذا موجباً للقطع بالاستحباب بعـد تحقق موضوعه وجـداناً بالخبر الضـعيف، والقطع بالاسـتحباب أيضاً يوجب القطع بترتّب الثواب، فكمـا أنّ هنـاك قطعاً بترتّب العقاب على الفعل، هناك قطع بترتّب الثواب على الفعل، دليل الحرمه يوجب القطع بترتّب العقـاب على الفعـل، الخبر الضـعيف على الاحتمـال الثالث، أخبار من بلغ على الاحتمال الثانى توجب القطع بترتّب الثواب، فيقع التعارض بينهما. إبراز هذه النكته كنكتهٍ للانصراف ليس واضحاً.

نعم، یمکن إدّعاء الانصراف بنکتهٍ أخری، یعنی انصراف أخبار(من بلغ) عن مورد بلوغ العقاب علی العمل، مضافاً إلی بلوغ الثواب یُدّعی الانصراف بقرینه أخری وهی قوله(علیه السلام):(فعمله التماساً لذلک الثواب) هذا لا یبعد انصرافه إلی حاله بلوغ الثواب فقط، ولعلّ ظاهره أیضاً بلوغ الثواب فقط؛ لأنّ التماس ذلک الثواب تصوّره لیس صحیحاً عندما یکون الشخص بلغه ثواب وبلغه عقاب علی العمل، فعندما یبلغه ثواب علی العمل ویبلغه عقاب علی العمل، خصوصاً فی مورد الکلام الذی بلغه عقاب علی العمل بدلیلٍ معتبر، بینما بلغه الثواب بخبر ضعیف ------ بحسب الفرض ------ ونحن نرید أنْ نتکلّم عن أخبار(من بلغ) أنّها تدل علی حجّیه الخبر الضعیف، أو لا ؟ بالنتیجه هو بلغه ثواب بخبر ضعیف، وبلغه عقاب علی العمل بخبر معتبر بعموم، أو إطلاق، الخبر عندما یقول:(فعمله التماساً لذلک الثواب) منصرف عن هذه الحاله، ظاهر فی بلوغ الثواب فقط، هذا غیر بعید، ولا یبعُد أنْ یقال ذلک، أنّ الخبر منصرف عن حاله بلوغ العقاب مع بلوغ الثواب، فلا یکون شاملاً لذلک، وإنّما هو یختص بحاله بلوغ الثواب، أنّ الشخص الذی یبلغه العقاب علی عمل بخبر معتبر، ویبلغه الثواب علی العمل نفسه بخبر ضعیف عادهً لا ـ یأتی بالعمل التماساً للثواب مع وصول العقاب علیه بدلیل معتبر، الأخبار لیست ناظره إلی هذه الحاله، وإنّما ناظره إلی حاله بلوغ الثواب فقط، جاءه خبر یدلّ علی ثبوت الثواب لشیءٍ، هذا تکون الأخبار شامله له، وأمّا افتراض أنّه بلغه الثواب وبلغه العقاب بخبر المعتبر کما هو المفروض فی هذا المقام، لا یبعُد کما قال انصراف الأخبار عنه، فعلی کل حالٍ یمکن ذکر ثمره، أو بعض الثمرات بین القولین الثانی والثالث غیر ما ذُکر، وتتفرّع هذه الثمره علی ما قلناه من أنّ الاستحباب الثابت بناءً علی الاحتمال الثانی هو استحباب واقعی ثانوی، یعنی ثابت للفعل بعنوانه الثانوی، أی بعنوان(البلوغ) بینما الاستحباب إذا ثبت علی الاحتمال الثالث یکون استحباباً واقعیاً ثابتاً للفعل بعنوانه الأوّلی بناءً علی حجّیه الخبر الضعیف فی باب المستحبات، یترتب علی ذلک هذه الثمره، وهی تظهر فیما إذا دلّ خبر ضعیف علی استحباب شیءٍ ودلّ خبر صحیح علی عدم استحبابه ولیس علی حرمته.

أمّا على الاحتمال الثانی فلا توجد مشکله، فنأخذ بکلا الخبرین، بمعنی أنّنا نلتزم باستحباب الفعل بعنوانه الثانوی، وعدم استحبابه بعنوانه الأوّلی عملاً بالخبر الصحیح الدال علی عدم استحبابه، بأنّه ینفی الاستحباب عنه بعنوانه الأوّلی، وهذا لا ینافی أنْ نلتزم بأنّ نفس هـذا الفعل، لکن بعنوانه الثانوی یکون مستحبّاً عملاً بأخبار(من بلغ) بعـد أنْ نختار فی تفسیرها وتحدیـد مفادها الاحتمال الثانی الـذی یثبت استحباب الفعـل بعنوان(البلوغ)، ولا محـذور فی أنْ نلتزم بأنّه مستحب بعنوانه الثانوی، ولیس مستحبّاً بعنوانه الأوّلی، فنأخذ بکلا الدلیلین، یعنی بالخبر الصحیح النافی للاستحباب، وبأخبار(من بلغ) الداله علی الاستحباب بالعنوان الثانوی.

وأمّا علی الاحتمال الثالث، یعنی بناءً علی حجّیه الخبر الضـعیف فی باب المستحبات؛ حینئذٍ یقع التعارض بین الخبرین؛ لأنّه علی الاحتمـال الثـالث الخبر الضـعیف یکون حجّه فی بـاب الاستحباب، فیعـارض الخبر الصـحیح النـافی للاستحباب، فیقع التعارض بینهما.

هـذه ثمره بین القولین علی الاحتمال الثانی نأخـذ بکلا الـدلیلین، ونلتزم بالاستحباب بالعنوان الثانوی، بینما علی الاحتمال الثالث یقع التعارض بین الخبرین، فالثمره بین القولین الثانی والثالث تظهر فی هذا المورد وفی غیره من الموارد لا داعی للتعرّض لها.

نـأتی إلی البحث الإثبـاتی، إنّ هـذه الاحتمالاـت المتعـدّده فی أخبار(من بلغ) ما هو الاحتمال الأقرب منها علی ضوء ما یُفهم من الأدلّه ؟ نتعرّض أولاً للاحتمال الثالث وهو أنّ مفاد الأخبار هو عدم اعتبار شرائط الحجّیه فی الخبر فی باب المستحبات، أو بعباره أخری: جعل الحجّیه للخبر الضعیف فی باب المستحبات.

هـذا الاحتمال الثالث استُشکل فی إفادته من أخبار(من بلغ) بهـذا الإشـکال المعروف، وهو أنّ دلیل الحجّیه لابدّ أنْ یکون ناظراً إلی الواقع، ومثبتاً للواقع بإلغاء احتمال الخلاف، بینما هـذه الأخبار کما نفهمها صـریحه فی إثبات ترتّب الثواب مع عـدم التعرّض لإلغـاء احتمـال الخلاـف؛ بـل ------ وهو المهم ------ التعرّض لتقریر هـذا الاحتمال بقوله:(وإنْ لم یکن کما بلغه) کما فی بعض الروایات، أو(وإنْ کان رسول الله لم یقله) هذا التصـریح بأنّ هذا حجّه وطریق لإدراک الواقع، وإنْ لم یکن مطابقاً للواقع لا ینـاسب لسـان الحجّیه، فلسان الحجّیه لسان إلغاء احتمال الخلاف، لسان أنّ هـذا یحرز الواقع، هـذا لا یناسـبه أنْ یُصـرّح بأنّ هـذا حجّه وإنْ لم یحرز الواقع، هذا التصـریح بأنّه وإنْ لم یکن مطابقاً للواقع یُعبر عنه فی الروایات(وإنْ لم یکن کما بلغه)، أو(وإنْ لم یکن کما قاله رسول الله صـلّی الله علیه وآله وسلّم) حسب اختلاف التعبیرات، هذا لا یناسب الحجّیه، فلسان الحجّیه أنّ هذا یحرز الواقع وموصل إلی الواقع، إلغِ احتمال الخلاف، ولا تعتنی باحتمال الخلاف، وتتمیم الکشف، وأمثال هذه التعبیرات، وکلّها ترجع إلی جعل هذا طریقاً موصلاً إلی الواقع، فما معنی أنْ یقول: أبنِ علی أنّ هذا طریق إلی الواقع، محرز للواقع، والغ احتمال الخلاف وإنْ کـان غیر مطابقـاً للواقع، هـذا لاـ ینـاسب لسـان الحجّیه، فاللّسـان الموجود فی هـذه الأخبار لا یناسب لسان الحجّیه. ومن هنا یکون هـذا الاحتمال الثالث مستبعداً علی هذا الأساس. هذا الإشـکال منقول عن المحقق النائینی(قدّس سرّه)، نقله عنه تلامذته. (۱)

ص: ۲۴۴

۱- (۴) أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۰۸. .

أجيب عن هـذا الكلام: كما هو موجود فى كلام للشيخ حسين الحلّى(قدّس سرّه) تعليقاً على كلام استاذه بعد أنْ نقله بهـذا المضمون علّق عليه، ذكر ما حاصله: أنّ إبداء احتمال المخالفه وإنْ كان لا يناسب جعل الحجّيه كما ذكر؛ لأنّ المناسب له هو صرف نظر المكلّف عن احتمال المخالفه وتحويل نظره إلى البناء على المطابقه لا ـ جعل احتمال المخالفه نصب عينيه، وكأنّ الروايات تجعل احتمال المخالفه نصب عينيه عندما تقول(وإنْ لم يكن كما قاله)، أو (وإن كان ليس كما بلغك) يقول هـذا لا يناسب جعل الحجّيه، إلاّ أنّه مع ذلك لعلّ المقام مقام إبداء ذلك الاحتمال، فيمكن أنْ نفترض أنّ المقام يستدعى إبداء ذلك الاحتمال وسدّه تعبّداً بأنْ يقال له هذا الخبر حجّه كاشف عن الواقع، فيلزمك البناء على المطابقه للواقع وإنْ كنت وجداناً تحتمل المخالفه للواقع، حتّى إذا كنت تحتمل المخالفه للواقع أبنِ على أنّ هـذا مطابق للواقع، الـذى هو معنى الحجّيه، وذكر بأنّ هـذا يصح إذا فرض تشكيكه فى ذلك، ولو من جهه ظاهر حاله، أنّ المخاطَب فُرض فيه أنّه يشكّك فى جعل الحجّيه حتّى مع احتمال المخالفه للواقع، يُشكّك فى جعل الحجّيه، فيقال له هذا الكلام، فيُبرَز له هذا الاحتمال ويُحكم بإلغائه وأنّه لا قيمه له، أنّ هذا أجعله حجّه وطريقاً موصلاً إلى الواقع حتّى إنْ كنت تشكّ فى مطابقته للواقع، إبداء هذا الاحتمال وإبرازه قد يكون لغرض، صحيح طبيعه جعل الحجّيه يقتضى أنْ لا يُبرَز هـذا الاحتمال وأنْ يُجعَل نصب عينيه كما قال، هـذا هو المناسب لجعل الحجّيه، لكن لا مانع من فرض أنّه فى حاله معيّنه قد يستدعى المقام إبراز هذا الاحتمال من قبل نفس جاعل الحجّيه، فيبرز هذا الاحتمال له حتّى يسدّه، حتّى يحكم بإلغائه، فيقول له وإنْ كنت تحتمل المخالفه للواقع وعدم المطابقه للواقع، أنا أقول لك أجعله طريقاً للواقع، فيكون مناسباً لجعل الحجّيه، بناءً على هذا لا يكون هذا اللّسان لساناً منافياً لجعل الحجّيه.

هذا الكلام ----- فرضاً ----- ممكن، لكن المشكله أنّ أخبار(من بلغ) عندما جعلت الحجّيه لا تنظر إلى خصوص هذا، وإنّما جعلت الحجّيه مطلقاً، جعلت الحجّيه لكل شخصٍ لا خصوص هذا الذى يفترض كونه يشكّك فى جعل الحجّيه مع المخالفه، ليس فقط لهذا، وإنّما جُعلت الحجّيه بهذا اللّسان بإبراز احتمال المخالفه للواقع مطلقاً، ولكل أحد، هذا يقال أنّه لا يناسب جعل الحجّيه، خصوصاً وأنْ الأخبار تقول(وإنْ لم يكن كما قاله)، وليس أنّها تقول(وإن كنت تحتمل أنّها مخالفه) كما هو ذكر، وإنّما تقول(وإنْ لم يكن كما قاله رسول الله)، أو(وإنْ لم يكن كما بلغك) يعنى إبداء احتمال المخالفه الواقعيه لا أنّ المكلّف، وإن كنت تحتمل المخالفه للواقع وعدم المطابقه له، وإنّما اللّسان واضح فى أنّ جعل الحجّيه بمعنى الطريقيه، بمعنى الكشف عن الواقع، بمعنى أصاله الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، وإنْ لم يكن مطابقاً للواقع، هذا مفاد الأخبار، التصريح بهذا ليس مناسباً لجعل الحجّيه، وإنّما المناسب لجعل الحجّيه أنْ يجعلها طريقاً، ولا يصرّح بأنّه حجّه حتّى إذا كان مخالفاً للواقع، هو فى الواقع هكذا، هو حجّه حتّى إذا كان مخالفاً للواقع، لكن الكلام ليس فى هذا، وإنّما الكلام فى تصريح الجاعل نفسه، كما ذكر هو(قدّس سرّه) بأنّ المناسب ليس أنْ يبرز هذا الاحتمال ويجعله أمام عينيه، المناسب أنْ يجعل هذا طريقاً إلى الواقع ويسكت، ويلغى احتمال الخلاف أمّا أنْ يقول أبنِ على أنّ هذا مطابق للواقع، وإنْ كان مخالفاً فى الواقع، فهذا لا يناسب لسان جعل الحجّيه.

نعم، أصل الإشكال مبنى على مسلك جعل الطريقيه فى تفسير الحجّيه، بمعنى أنه بناءً على جعل الطريقيه وتتميم الكشف، وإلغاء احتمال الخلاف يأتى هذا الكلام، أنّ هذا اللّسان الموجود فى الأخبار لا يناسب جعل الحجّيه؛ لأنّ جعل الحجّيه يعنى تتميم الكشف، يعنى جعله طريقاً إلى الواقع، فلا معنى لأنْ يقول له هذا طريق إلى الواقع، وإنْ لم يطابق الواقع.

ص: ۲۴۶

وأمّا إذا فسّرنا الحجّيه بمسالک أخرى من قبيل جعل الحكم المماثل، أو من قبيل المنجّزيه والمعذريه؛ فحينئذٍ لا يرد هذا الكلام، فلسان الأخبار ليس منافياً للسان جعل الحجّيه بهذا المعنى، بمعنى جعل الحكم المماثل، لا علاقه له بالواقع، يجعل حكماً مماثلاً لمؤدّى الإماره، أو أنّ مؤدّى الإماره منجّز عليه، أو معذّر له، هذا لا يرد عليه الإشكال؛ لأنّ أصل الإشكال مبنى على الطريقيه وتتميم الكشف وأمثال هذه الأمور، لكن بالرغم من هذا ---- أنّ هذا مبنى على مسلک جعل الطريقيه، وأنّنا إذا فسّرنا الحجّيه بتفسير آخر، فهذا الإشكال لا يرد ---- مع ذلک يمكن أنْ يقرّر الإشكال بتقرير آخر خالٍ من هذا، يأتى بيانه إنْ شاء الله تعالى ، يعنى يجرى على كل المسالک فى تفسير الحجّيه.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

كان الكلام فى الاحتمال الثالث فى تفسير أخبار(من بلغ) ويبدو أنّه تامّ،ولكنّه مبنى على مسلک الطريقيه، مبنى على مسلک تفسير الحجّيه بإلغاء احتمال الخلاف والطريقيه؛ حينئذٍ الحجيه لا يناسبها هذا اللّسان الموجود فى هذه الأخبار، لسان إبداء احتمال المخالفه للواقع، ومن هنا لا يمكن أنْ نفسّر الأخبار بأنّ المقصود بها هو حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات. أمّا إذا اخترنا مسلكاً آخراً فى الحجّيه، لا ينافيه هذا اللّسان، هذا اللّسان لا يكون منافياً لتفسير الحجّيه بالمنجّزيه والمعذّريه، أو تفسيرها بجعل الحكم المماثل وأمثاله.

لكن قد يقال: يمكن الخدشه فى هذا الاحتمال باعتبار أنّه ينافى ظاهر بعض الأخبار وهى الأخبار التى تقيّد العمل بما إذا جاء به رجاء ذلک الثواب، أو رجاء أنْ يكون كما قاله الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، برجاء أنْ يكون مطابقاً للواقع. لا يبعد أنّ هذه قرينه على عدم حدوث هذا الاحتمال؛ لأنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع الإتيان بالعمل رجاءً، والتماس ذلک الثواب، هذا موجود فى بعض أخبار الباب، هذا إنّما يكون عندما لا يكون الشىء ثابتاً، وإنّما هو احتمال صرف، مجرّد احتمال؛ فحينئذٍ يقال: يؤتى به برجاء ذلک الشىء الغير الثابت، هو قال: من جاء بالعمل اعتماداً على الخبر الضعيف برجاء أنْ يكون الثواب ثابتاً يكون له ذلک الثواب؛ لأنّ الخبر الضعيف حجّه، واستفيدت حجّيته من هذه الأخبار، هذا لا يناسب إلاّ ما إذا كان الشىء غير ثابت، لا ثبوتاً وجدانياً، ولا ثبوتاً تعبّدياً، وإنّما هو احتمال صرف، الإتيان بالعمل رجاءً يناسب ذلک، أمّا إذا فرضنا أنّ الشىء كان ثابتاً وجداناً، أو كان الشىء ثابتاً ثبوتاً تعبّدياً. أمّا إذا فرضنا الحجّيه، وأنّ مفاد الأخبار هو جعل الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، تقييد العمل وترتّب الثواب عليه بما إذا جاء به رجاء ذلک الثواب، هذا لا يناسب جعل الحجّيه؛ لأنّه إذا قامت الحجّه على الثواب وعلى الاستحباب، فلا معنى لأنّ يأتى به برجاء ذلک الثواب، كيف ؟ والثواب ثابت ------ بحسب الفرض ------ الثواب والاستحباب ثابت بالحجّه والدليل المعتبر، فيأتى به لاستحبابه وليس برجاء الاستحباب والثواب، هذا لا يناسب الحجّيه، وإنّما يقال: المناسب فى هكذا حاله أنْ يقال أنّ من بلغه ثواب على عمل، فعمله، كان له مثل ذلک الثواب، ولا داعى لتقييد العمل بالرجاء، فأنّ تقييد العمل بالرجاء لا يناسب الحجّيه، وإنّما يناسب عدم الثبوت، وأنّه ليس هناک إلاّ الاحتمال الصرف كما هو الحال فى موارد الإتيان بالعمل رجاءً، أو لاحتمال المطلوبيه، أو رجاء أنْ يكون الثواب ثابتٍ، هذا لا معنى له عندما يكون ذلک الشىء ثابتاً ثبوتاً وجدانياً، أو ثبوتاً تعبّدياً، هذا لا ينسجم. هذا يمكن جعله قرينه على نفى ذلک الاحتمال، وهذا لا يُفرّق

فيه بين المسالک فى جعل الحجّيه، لا- علاقه له بلسان جعل الحجّيه من الطريقيه، أو المنجّزيه، أو أىّ شىء آخر، ليس له علاقه بذلك، وإنّما يقول أنّ هذه الروايات، والمقصود بها الروايات التى تقيّد العمل الذى يُعطى عليه الثواب بما إذا جاء به رجاءً، التماس ذلك الثواب، هذه الروايات لا تناسب الاحتمال الثالث، ومن هنا يمكن أن يقال بأنّ الاحتمال الثالث خلاف ظاهر بعض أخبار الباب فى المقام. هذا فيما يخص الاحتمال الثالث، وسنرجع إليه بعد ذلك.

ص: ۲۴۷

قد يقال: أنّ نفس هذا الكلام الذى جرى فى الاحتمال الثالث يجرى أيضاً فى الاحتمال الخامس المتقدّم، والذى هو أنْ يكون مفاد الأخبار هو الاحتياط لإدراک المستحبّات الواقعيه، فالشارع يطلب من المكلّف أنْ يأتى بكل عملٍ بلغه عليه الثواب، لا لأنّ الخبر الضعيف حجّه كما فى الثالث، وإنّما لأجل الاحتياط وإدراک الملاكات الاستحبابيه الواقعيه، فأنّ طريقه إدراک الملاكات الواقعيه للمستحبّات يكون بجعل هذا الاحتياط، بأنْ يقال له: كلّما بلغک استحباب شىءٍ أعمله، وبذلک يدرک المكلّف الملاكات الواقعيه للمستحبات الواقعيه، فهو مجرّد احتياط لا يتضمّن جعل حجّيه للخبر الضعيف، وإنّما الغرض منه هو الحفاظ على الملاكات الواقعيه للمستحبّات الواقعيه عندما يكون الشارع مهتمّاً بها، فعندما يكون هناک اهتمام من قِبل الشارع بهذه الملاكات الواقعيه، ولأجل أنْ لا تضيع هذه الملاكات يأمر بالاحتياط بهذا النحو، يعنى إذا بلغک ثواب واستحباب فعل، أعمله، وبذلک يصل الشارع إلى غرضه وهو الحفاظ على الملاكات الواقعيه للمستحبّات الواقعيه. هذا الاحتمال الخامس.

قد يقال: بأنّ نفس الكلام السابق يأتى فى الاحتمال الخامس باعتبار أنّ الاحتمال الخامس يشترک مع الاحتمال الثالث فى أنّ كلّاً منهما حكم مولوى طريقى من أجل التحفّظ على الملاكات الواقعيه، كل منهما يشترک فى هذا الجانب، جعل الحجّيه للخبر الضعيف أيضاً هو حكم مولوى طريقى الغرض منه الحفاظ على الواقع، والوصول إلى الواقع، ويكون الغرض من الاحتياط فى محل الكلام هو إدراک الملاكات الواقعيه الأهم بنظر المولى؛ وحينئذٍ، عندما يهتم بالملاكات الواقعيه، إمّا أنْ يجعل الخبر الضعيف الدال على استحباب شىءٍ حجّه لكى يصل إلى الواقع، أو يجعل الاحتياط بهذا المعنى الذى ذكرناه. إذن: فى الاحتمال الخامس جعل الاحتياط فى مورد بلوغ الاستحباب إنّما هو لغرض امتثال المستحبّات الواقعيه، وإدراک ملاكاتها؛ وحينئذٍ يأتى نفس الإشكال السابق، فيقال: بأنّ هذا لا يناسب لسان الأخبار التى تصرّح بإبداء احتمال الخلاف كما هو الحال فى الاحتمال الثالث، يعنى أنّ غرض كلٍ منهما هو إدراک الواقع والحصول على الملاكات الواقعيه، فكما أنّ لسان الأخبار التى تصرّح بإبداء احتمال الخلاف لا يناسب جعل الحجّيه أيضاً لا يناسب جعل الاحتياط؛ لأنّ كلّاً منهما حكم طريقى غرضه الوصول إلى الواقع، فلا يكون مناسباً له أيضاً.

ص: ۲۴۸

لكن الظاهر أنّ الأمر ليس هكذا، فهناك فرق بين الاحتمال الثالث وبين الاحتمال الخامس؛ لأنّ عدم مناسبه لسان الأخبار فی الاحتمال الثالث إنّما هی باعتبار أنّ الحجّیه المفروضه فی الاحتمال الثالث تعنی إحراز الواقع، تعنی جعل الشیء طریقاً للواقع وإلغاء احتمال الخلاف وتتمیم الکشف، وهذا المعنی لیس موجوداً فی الاحتمال الخامس، هذا المعنی الذی علی أساسه وردت المناقشه السابقه علی الاحتمال الثالث، لیس موجوداً فی الاحتمال الخامس، ففی الاحتمال الخامس لا یوجد جعل شیءٍ طریقاً إلی الواقع، إنّما الاحتمال الخامس هو مجرّد احتیاط من قِبل المولی للتحفّظ علی الملاکات الواقعیه التی یهتم بها، لکنّه لم یجعل شیئاً کاشفاً عن الواقع، ولم یجعل شیئاً محرزاً للواقع حتّی یقال لا معنی لأنْ یقول هذا یحرز الواقع وإنْ لم یُصب الواقع، هذا یُحرز الواقع ویبدی احتمال مخالفته للواقع، هذا لا یناسبه، هذا الشیء لیس موجوداً فی الاحتمال الخامس، الاحتمال الخامس احتیاط، بمعنی أنّ الشارع لکی یتحفّظ علی الملاکات الواقعیه المهمّه فی نظره یأمر المکلّف بأنْ یأتی بکل عمل بلغه علیه الثواب، أو بلغه استحبابه من دون أنْ یکون هناک کاشف عن الواقع محرز للواقع، ومن دون جعل شیءٍ طریقاً ومحرزاً للواقع حتّی یقال بأنّ هذا لا ـ یتناسب مع التصریح بإبداء احتمال الخلاف، الأمر لیس هکذا فی الاحتمال الخامس، الاحتمال الخامس هو عباره عن طریقه یتحفّظ بها المولی علی إدراک الملاکات الواقعیه، فالاحتمال الخامس إنْ لم نقل أنّه یناسب التصریح بإبداء احتمال الخلاف، فأنّه لا ـ ینافیه؛ لأنّه یقول أنا أجعل لک الاحتیاط وآمرک بأنْ تأتی بکل عمل بلغک علیه الثواب وإنْ لم یکن مطابقاً للواقع، وبهذا یتحفّظ المولی علی الملاکات الواقعیه. لو کان الاحتیاط والإتیان بالعمل یقتصر علی خصوص ما یکون مطابقاً للواقع، لما وصل إلی مقصوده وإلی غرضه، وإنّما یصل إلی مقصوده عندما یوسّع من دائره الاحتیاط، فیجعل الاحتیاط فی موارد العلم، وفی موارد الاحتمال، وفی موارد الشکّ، وفی موارد الظنّ، حتّی یصل إلی مطلوبه وهو الوصول إلی الملاکات الواقعیه، إنْ لم نقل أنّ هذا الاحتمال الخامس یناسب التصریح بإبداء احتمال الخلاف، وإن کنت تحتمل المخالفه، أنا أجعل لک الاحتیاط ؛ لأنّ غرضی هو الحفاظ علی الملاکات الواقعیه، والحفاظ علی الملاکات الواقعیه لا یکون إلّا بجعل الاحتیاط، وإنْ کنت شاکّاً فی الإصابه، أو کنت تحتمل الإصابه، فإذا لم نقل أنّ هذا مناسب، فهو لا ینافیه بشکل واضح، ویناسبه، ولا نستطیع أنْ نقول أنّ إبداء احتمال الخلاف الذی هو مضمون الأخبار لا یناسب الاحتمال الخامس کما کان یقال فی الاحتمال الثالث، فعدم المناسبه فی الاحتمال الثالث واضحه، بینما عدم المناسبه فی الاحتمال الخامس لیست هکذا.

نعم، يمكن أنْ يُناقش فى الاحتمال الخامس ويُستبعد هذا الاحتمال بأنْ يقال:

أوّلاً: لا يوجد فى أخبار الباب ما يمكن اعتباره قرينه على الاحتمال الخامس، فيكون احتمالاً ثبوتياً صرفاً، والظهور الأوّلى للأخبار ليس هذا الاحتمال، الظهور الأوّلى للأخبار هو الاحتمال الأوّل الذى كان هو الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الاحتياط، أو الاحتمال الرابع الذى كان هو مجرّد الوعد الإلهى، وأنّ المصلحه هى فى نفس الوعد(من بلغه ثواب على عمل، فعمله، أنا أعطيه هذا الثواب) بلا جعل استحباب، ولا حجّيه للخبر الضعيف؛ لأنّ هذا هو المناسب لشأن المولى(سبحانه وتعالى)كما نقلنا عن السيد الخوئى(قدّس سرّه)، أنّه إذا أُسند إليه ثواب، فأنّه يعطيه ولو لم يكن ذلك الثواب ثابتاً، وهذا هو المناسب لشأنه وعظمته، فالظهور الأوّلى ليس هو الاحتمال الخامس، وإنّما هو الاحتمال الأوّل أو الاحتمال الرابع، أو مُلفّق بينهما.

ثانياً: نرجع إلى ما هو موجود فى بعض هذه الأخبار من تقييد العمل بأنْ يؤتى به برجاء ذلك الثواب، والتماس ذلك الثواب كما هو موجود فى بعض الأخبار. هذا التقييد أيضاً لا يناسب الاحتمال الخامس، كما كان لا يناسب الاحتمال الأوّل، أو الاحتمال الثالث حيث قلنا أنّه لا يناسب الحجّيه، ترتّب الثواب على الإتيان بالعمل برجاء ثبوت الثواب، هذا لا يناسب الحجّيه، الحجّيه تعنى الثبوت، ولا معنى حينئذٍ لأنْ يقال بأنّ ترتّب الثواب يتوقّف على أنْ يأتى به برجاء ذلك الثواب، هذا يناسب عدم الثبوت، كما قلنا ذلك، هنا أيضاً نقول فى الاحتمال الخامس بأنّ تقييد العمل بالإتيان به رجاءً، هذا أيضاً لا يناسب الاحتمال الخامس، حيث لا علاقه للاحتياط بالإتيان بالعمل برجاء ذلك الثواب، الاحتياط والغرض منه وهو إدراك المصالح الواقعيه والملاكات الواقعيه المهمّه لا يتوقّف على الإتيان بالعمل برجاء ذلك الثواب إطلاقاً، إذا قال له(إذا بلغك ثواب على عمل، فعملته، كان لك ذلك الثواب) والغرض من هذا نفسّره بالاحتياط، لغرض إدراك المستحبّات الواقعيه، وبهذا يدرك المستحبّات الواقعيه، إذا ابتلى المكلّف بذلك وجاء بما يعلم أنّه مستحب، وما يحتمل أنّه مستحب، وما بلغه أنّه مستحب، بذلك يدرك المستحبّات الواقعيه، سواء جاء به لأجل التماس ذلك الثواب، أو جاء به لا لأجل التماس ذلك الثواب، تقييد العمل بالإتيان به برجاء ذلك الثواب ليس دخيلًا فى الاحتياط الذى يكون الغرض منه هو الحفاظ على الملاكات الواقعيه؛ لأنّ الحفاظ على الملاكات الواقعيه يتحقّق بالإتيان بالعمل الذى بلغه عليه ثواب، فإذا جاء به فقد أدرك الملاكات الواقعيه. أمّا أنْ نقيّد ذلك بالتماس الثواب، فهذا لا يتناسب مع الاحتمال الخامس الذى هو عباره عن الاحتياط كما هو الحال فى الاحتياط فى الأحكام الإلزاميه، الاحتياط فى الشبهات التحريميه لا يقيّد بأنْ يترك الفعل لاحتمال الحرمه، وإنّما هو إذا ترك الفعل فى الشبهات التحريميه، فقد تحقق الغرض من الاحتياط وهو اجتناب المفاسد الواقعيه، ونفس الكلام أيضاً يقال فى الشبهات الوجوبيه، الاحتياط المجعول فى الشبهات الوجوبيه، إذا فسّرناه بأنّ الغرض منه هو الحفاظ على المصالح الواقعيه بالواجبات الواقعيه، فيأمر بالاحتياط فى كل شبهه وجوبيه، يتحقّق الغرض بلا حاجه إلى التقييد بأنْ يأتى بالفعل لاحتمال وجوبه، وأنْ يأتى بالفعل التماس ذلك الوجوب المحتمل، لا يتوقّف على ذلك، بينما الروايات تصرّح بذلك، يعنى تقول بأنّ ترتّب الثواب وتحقّق الغرض يتوقّف على الإتيان بالعمل الذى بلغه عليه الثواب التماس ذلك الثواب، أو رجاء أنْ يكون الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد قاله، وأمثال هذه التعبيرات. هذا أيضاً لا ينسجم مع الاحتمال الخامس.

أورد على الاحتمال الأوّل الذى هو الإرشاد، يعنى حمل الروايات على أنّها فى مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، أورد عليه بأنّه خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى فى أنّه صادر منه بما هو مولى لا بما هو عاقل. الظهور الأوّلى للخطاب الصادر من المولى هو أنّه صادر منه بما هو مولى، أمّا أنْ نحمل هذا الخطاب على أنّه صادر منه بما هو عاقل، فهذا خلاف الظهور الأوّلى للخطاب الصادر منه، من دون فرق بين أنْ يكون هذا الخطاب بلسان الطلب، أو الترغيب فى الفعل، أو أنْ يكون بلسان الوعد على الثواب، كلٌ منهما مولوى، فالظهور الأوّلى يقتضى أنْ يكون المولى طلب الفعل بما هو مولى، ووعد بالثواب أيضاً بما هو مولى، هذا ما يقتضيه الظهور الأوّلى للخطاب، فحمله على الإرشاد يكون خلاف الظاهر.

هذا المطلب وإن كان صحيحاً، فالظهور الأوّلى للخطاب هو أنّه صادر من المولى بما هو مولى، لكن قد تكون هناك قرينه يمكن إبرازها فى نفس هذه الروايات تقتضى أنّ الخطاب الصادر من المولى لم يصدر منه بما هو مولى، وإنّما صدر منه بما هو عاقل. قالوا: أنّ التماس ذلک الثواب هو الانقياد الذى يحكم العقل بحُسنه، هذه هى القرينه، أنْ يأتى بالفعل لاحتمال أنّ الشارع يريده، هذا معنى رجاء ذلک الثواب، أو رجاء الاستحباب، أو التماس أنّ رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) قد قاله، هذا انقياد للمولى(سبحانه وتعالى)، هذا الانقياد الذى يُفترض فى هذه الروايه بقرينه التماس ذلک الثواب، أو رجاء ذلک الثواب، وأمثال هذه التعبيرات، هذا ممّا يحكم العقل بحُسنه بقطع النظر عن الشارع، فالعقل يستقل بحُسن الانقياد للمولى(سبحانه وتعالى)، والروايات هى إرشاد إلى ذلک وليس أكثر من هذا، وليس فيها إعمال مولويه، بقرينه أنّها وارده فى مورد يحكم العقل بحُسنه، وهذا يكون قرينه على أنّ الخطاب الصادر من المولى لم يصدر منه بما هو مولى، وأنّ المولى هنا لم يعمل مولويه، وإنّما حكم وأرشد إلى ما يحكم به العقل من الحسن وليس أكثر من هذا.

أقول: يمكن جعل هـذه قرينه على صرف الخطـاب المولوى عن ظهوره الأوّلى كما قالوا، ولا يحتاج إلى تأمّل فى هـذه القرينه. الشـيء الآخر هو أنّ استبعاد هـذا الاحتمـال لمجرّد أنّ الظهور الأوّلى للخطاب المولوى هو أنّه صادر منه بما هو مولى لا بما هو مرشـد وعاقـل، استبعاد الاحتمـال الأوّل لمجرّد ذلك هـذا فيه نوع من الاستعجال؛ لأننّا لابـدّ أنْ نلحظ سائر الاحتمالات الثبوتيه المحتمله فى تفسير هـذه الأخبـار، فإنْ أمكن إثبات واحـدٍ منها بـدليل وقرائن؛ فحينئـذٍ نلتزم به ونقول أنّ الاحتمال الأوّل خلاف الظهور الأوّلى، فلا نستطيع أنْ نلتزم به ------ فرضاً ------ لعدم وجود قرينه عليه، فلا يمكن الالتزام به، فنلتزم بما دلّ الدليل عليه من سائر الاحتمالات الأخرى. أمّا إذا فرضنا فرضاً أننّا لم نصل إلى نتيجه فى الاحتمالات الأخرى، بحيث لا يمكن إثبات الاحتمال الثانى، ولا الاحتمال الثالث، ولا الرابع ولا الخامس، كل هذه الاحتمالات لا يمكن إثباتها بدليل وبقرائن واضحه؛ حينئذٍ تكون الأخبـار مجمله من هـذه النـاحيه، أى أنّها تصاب بالإجمال، والإجمال يعطى نفس النتيجه التى يعطيها الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الاحتمـال الأوّل يقول: ليس هناك حكم مولوى فى هـذا المورد، فلا نستطيع أنْ نستفيد حكماً مولوياً، وإنّما هناك فقط حكم عقلى، ومـا صـدر من الشـارع هو مجرّد إرشاد إلى الحكم العقلى، ليس هناك حكم مولوى صادر من المولى بما هو مولى، فإذا وصلنا إلى الإجمال فى الأخبار، فأنّه يؤدى إلى هذه النتيجه أيضاً، يعنى ليس هناك حكم مولوى، فى موارد بلوغ الاستحباب لا يوجد حكم مولوى، فنبقى نحن والحكم العقلى بحسن الانقياد؛ لأننّا لا نستطيع أنْ نستفيد حكماً مولوياً صادراً من المولى بما هو مولى من هـذه الأخبـار لكونهـا مجمله ----- مثلاً ----- فاستبعاد هـذا الاحتمـال لمجرّد أنّه خلاف الظهور الأوّلى للخطاب الصادر من المولى، كأنّه لا يخلو من شيء.

نعم، الشيء الذى ذُكر، ونوقش به الاحتمال الأوّل هو مسأله أنّه يخالف ظاهر الأخبار من جهه أنّ الأخبار تكاد تكون صريحه فى إعطاء نفس الثواب الذى بلغه، بهذا المضمون(كان له ذلك الثواب)، يعنى هذا الثواب الذى بلغه من حيث الكم، ومن حيث الكيف، ومن حيث النوع، هذا يُعطى له، هنا لا ـ نستطيع أنْ نقول أنّ هذا حكم إرشادى من قبل الشارع؛ لأنّ العقل لا يستقل بتحديد كميه الثواب، أو نوعيته، العقل إنّما يستقل باستحقاق الثواب، أمّا كميّه الثواب ونوعيته، ويستقل بأنّه يستحق ذلك الثواب الذى بلغه، وطبعاً هو يختلف باختلاف الأخبار واختلاف الموارد، فهذا ممّا لا يستقل العقل بإدراكه، ومن هنا يكون ما يدركه العقل يختلف عن ما يُستفاد من الأخبار، الأخبار فيها إعطاء ذلك الثواب بكمّه ونوعه، إعطاء نفس ذلك الثواب، وهذا لا يمكن تفسيره إلاّ ـ على اساس إعمال مولويه، يعنى أنّ الشارع أعمل مولويته، فقال أنّ الثواب الذى بلغك أنا أعطيه لك، هنا لا يمكن أنْ يكون مرشداً، لا يمكن أنْ يكون هذا صادراً منه بما هو مرشد، وإنّما هو صادر منه بما هو مولى.

إذن: الاحتمال الأوّل يقول نحمل الأخبار على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل، وإنْ كان صحيحاً بالنسبه إلى حكم العقل بأصل استحقاق الثواب، لكن بلحاظ أنّ الروايات لا تحكم بأنّ له ثواب، فلو قالت الروايات(له ثواب) حينئذٍ يكون هناك تطابق بين ما فى الروايات وما فى الحكم العقلى، لكنّها لا تقول ذلك، وإنّما تحدّد الكم والنوع كما يُفهم من الأخبار، وهذا ممّا لا يدركه العقل، فلا معنى لحمل الأخبار على الإرشاد.

ص: ٢٥٣

ومن هنا قد يقال: نحن نختار احتمالاً جديداً غير ما تقدّم، وهذا الاحتمال ملفّق من الاحتمال الأوّل والاحتمال الرابع الذى هو الوعد المولوى بإعطاء الثواب، يعنى نلتزم بإعمال المولويه بمقدار تحديد كميّه الثواب ونوعيه الثواب المعطى، هنا نلتزم بالمولويه، وأمّا فى الباقى، فنلتزم بأنّ ما صدر من الشارع إنّما هو إرشاد إلى حكم العقل.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

أمّا الاحتمال الرابع، والذى هو أنّ مفاد أخبار(من بلغ)مجرّد وعد إلهى لمصلحه فى نفس الوعد بإعطاء ذلك الثواب، فقد اعتُرض عليه بأنّ ظاهر الأخبار كونها بصدد الحث والترغيب فى العمل وليس مجرّد الوعد الصِرف.

قد يقال: بأنّ كون مفاد الأخبار الترغيب والحث على العمل لا ينافى كون المراد بهذه الأخبار هو الوعد الصِرف، لا منافاه بينهما حتّى يقال أنّ ظهور الأخبار فى أنّها فى مقام الحث على العمل ينافى حملها على أنّه مجرّد وعد صرف، لوضوح أنّه قد يكون الغرض من الوعد بالثواب هو حث المكلّف على العمل والترغيب فيه، فلا منافاه بينهما حتّى يقال أنّ الحمل على الوعد الصِرف ينافى ظهور الأخبار فى أنّها فى مقام الترغيب والحثّ على العمل.

والجواب عنه هو: أنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم استيضاح ما هو المقصود من الاحتمال الرابع، فأنّ المقصود به هو ما تقدّم من أنّه وعد إلهى صِرف لمصلحهٍ فى نفس الوعد، وليس فى مقام الحثّ على العمل، ومُثّل له بما تقدّم، باعتبار أنّ هذا هو المناسب لشأنّه(سبحانه وتعالى) ولعظمته، أنّه إذا بلغ الإنسان ثواب على عمل، وأُسند الثواب إليه تعالى؛ فحينئذٍ من المناسب لشأنه وعظمته هو أنْ يُعطى ذلك الثواب الذى بلغه.

ص: ۲۵۴

وبعباره أخرى: أنّ المولى(سبحانه وتعالى) لا يُخيّب رجاء من رجاه، فيعطيه ذلك الثواب؛ لأنّ هذا هو المناسب لشأنه(سبحانه وتعالى)، فمعنى الاحتمال الرابع هو وعد إلهى لمصلحه فى نفس الوعد، وليس فى مقام الحثّ على العمل والترغيب فيه، من قبيل ما إذا فُرض أنّ شخصاً يقول(من بلغه أنّى أُطعم كل من جاءنى، وجاءنى هذا الشخص أنا أطعمه ولا أخيّب أمله)، هذا ليس فيه دلاله على الحثّ على العمل، ليس فيه دلاله على الترغيب فى المجيئ إلى داره، وإنّما هو باعتبار أنّه بلغه أنّه يطعم كل من جاءه، فهذا المولى ليس من شأنه أنْ يحرمه من ذلك؛ بل من شأنه أنْ يستجيب لذلك. أمّا أنّه فيه دلاله على العمل والترغيب فيه، فلا، فمجرّد الوعد لمصلحه فى نفس الوعد ليس فيه دلاله على الحثّ على العمل والترغيب فيه. يمكن أنْ يقال أنّ هذا الاحتمال هو خلاف ظاهر الروايات، باعتبار أنّ الروايات ------ إذا استظهرنا ذلك ------ هى فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، فيكون هذا الاحتمال بهذا الاعتبار منافياً للظاهر، إذا استظهرنا أنّ الروايات هى فى مقام الحث على العمل والترغيب فيه. هذه هى المناقشه فى الاحتمال الرابع.

بقی عندنا الاحتمال الثانی: هذا الاحتمال أخذ حیّزاً أکبر من کلماتهم واهتمّوا به أکثر من غیره من الاحتمالات، باعتبار أنّ ظاهر المشهور هو اختیار هذا الاحتمال؛ ولذا أفتی المشهور بالاستحباب مستنداً إلی هذا الاحتمال، حیث یُدعی فیه بأنّ المستفاد من الأخبار هو جعل استحباب واقعی ثانوی للعمل بعنوان البلوغ.

الدلیل علی هذا الاحتمال الذی ذهب إلیه المشهور هو دعوی الملازمه بین ترتّب الثواب وبین الاستحباب. هذا هو أصل الدلیل ومنه تفرّعت الأبحاث الآتیه، أنّ هناک ملازمه بین ترتّب الثواب علی عمل وبین مطلوبیه ومحبوبیه ذلک العمل؛ ولذا کثیراً ما یُبیّن الاستحباب ببیان الثواب، نظیر کثره بیان الحرمه ببیان العقاب علی العمل، فیُفهم من ترتّب العقاب علی العمل الحرمه؛ لأنّ هناک ملازمه بین ترتّب العقاب علی العمل وبین حرمته. نفس هذه الملازمه تُدّعی فی جانب الثواب، فیقال أنّ الدلیل الدال علی ترتّب الثواب علی عمل یُفهم منه مطلوبیه ذلک العمل واستحبابه، فیثبت الاستحباب، ولعلّه لذلک لم یتوقّف أحد فی استفاده الاستحباب من أحادیث کثیره ترتّب الثواب علی بعض الأعمال، کما مثّلوا لذلک بما إذا قال(من سرّح لحیته فله کذا)، و(من أعان مسلماً فله کذا).....الخ. یُستفاد منه استحباب هذه الأعمال علی أساس هذه الملازمه، ولعلّ السرّ فی هذه الملازمه هو أنّ الثواب لا یکون جزافاً، وإنّما لابدّ أنْ یکون له سبب، والسبب هو عباره عن الإتیان بما هو مطلوب ومحبوب للمولی، وهذا یکفی فی إثبات الاستحباب، فبمجرّد أنْ یکون مطلوباً ومحبوباً للمولی یکون مستحبّاً، فیُستکشف الطلب والأمر علی أساس أنّ الثواب لا یکون جزافاً. والذی یُفهم من هذا الاستدلال، أو هکذا یفهم المستدل أنّ الثواب فی الأخبار ------ إذا جاز لنا التعبیر ------ هو الثواب الاستحقاقی، ولیس الثواب التفضّلی، فالثواب التفضّلی جزاف ولیس له سبب کالإتیان بالمأمور به، وإنّما یعطیه المولی(سبحانه وتعالی) من باب التفضّل، فإذا کان الثواب فی الروایات ثواب تفضّلی ------ کما سیأتی التعرّض لذلک ------ فلیس هناک ملازمه بینه وبین الأمر والاستحباب، کأنّهم فرضوا فی الاستدلال أنّ الثواب ثواب استحقاقی بمعنیً من معانی الاستحقاق، وإلاّ العبد لا یستحق شیئاً علی المولی مهما فعل، لکنّه بمعنیً من معانی الاستحقاق هو ثواب استحقاقی؛ حینئذٍ یقال أنّ الثواب الاستحقاقی لا یکون جزافاً، فلابدّ أنْ یکون له سبب، وسببه هو عباره عن الإتیان بالمطلوب للمولی؛ وحینئذٍ یُفهم أنّ هذا متعلّق لطلب المولی ولإرادته، فیثبت الاستحباب. هذا أصل الاستدلال.

حینئذٍ یتوجه سؤال لتتمیم الاستدلال، کأنّه یُفترَض سؤال مُقدّر ویجیب عنه المستدل لتوضیح الاستدلال. السؤال المقدّر هو، فإنْ قیل: لا ـ یظهر من الأخبار ترتّب الثواب علی نفس العمل حتّی نثبت استحباب العمل عن طریق الملازمه، مع وضوح أنّ مقصود المشهور الذی یفتی بالاستحباب مستنداً إلی هذا الاحتمال فی تفسیر الروایات، مقصوده استحباب ذات العمل، هذا العمل الذی بلغه علیه ثواب، وجاء به، هذا العمل یکون مستحبّاً؛ حینئذٍ یقال: لا یظهر من هذه الأخبار ترتّب الثواب علی ذات العمل حتّی نستفید علی أساس الملازمه المتقدّمه استحباب ذات العمل، ونفتی باستحباب ذات العمل، وإنّما المستفاد من الأخبار هو ترتّب الثواب علی العمل المأتی به بقصدٍ قربی، وبرجاء ثبوت ذلک الثواب، والتماساً لأنْ یکون النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) قد قاله، فلم یترتب الثواب فی الأخبار علی ذات العمل، وإنّما ترتب الثواب علی العمل المقیّد بالرجاء والتماس الثواب، فعلی تقدیر تسلیم الملازمه المتقدّمه، ما یثبت بالملازمه هو استحباب الانقیاد؛ لأنّ الإتیان بالعمل برجاء کون العمل مطلوب، وبرجاء أنّه قد أمر به الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) هو انقیاد للمولی، فالعمل مترتب علی الانقیاد، فعلی تقدیر ثبوت الملازمه یثبت استحباب الانقیاد والاحتیاط، لا استحباب ذات العمل، فکیف تثبتون استحباب ذات العمل بهذه الملازمه.

الجواب عن هذا التساؤل هو: إنّهم یقولون بأنّ ترتّب الثواب علی العمل الخاص المقیّد وإنْ کان موجود فی بعض هذه الأخبار، لکنّ الأخبار الأخری خالیه من هذا القید؛ بل معظم أخبار الباب خالیه من هذا القید، القید موجود فی روایتین فقط من أخبار الباب، وأمّا الأخبار الأخری التی یبلغ عددها خمسه لیس فیها ذلک القید، وإنّما الموجود فیها هو ترتّب الثواب علی نفس العمل لا علی العمل المأتی به برجاء ثبوت الثواب وأمثال هذا(من بلغه ثواب علی عمل فعمله کان له ذلک الثواب).

اعتُرض على هذا الاستدلال باعتراضين، أو أكثر:

الاعتراض الأوّل: إذا اعترفت أيّها المستدل بأنّ هناك أخباراً ترتّب فيها الثواب على العمل المقيّد، وهناك أخبار ترتّب فيها الثواب على ذات العمل؛ حينئذٍ مقتضى القاعده هو حمل المطلق على المقيّد، والنتيجه هى تقييد المطلق بالمقيّد، ويكون حاصل هذا هو أنّ العمل فى جميع الأخبار يكون مقيّداً، وترتّب الثواب فى جميع الأخبار يكون على العمل المقيّد؛ وحينئذٍ كيف يمكن استكشاف استحباب ذات العمل على أساس الملازمه ؟! هذا غير ممكن؛ لأنّ الثواب فى جميع الأخبار بعد حمل المطلق على المقيّد مترتّب على العمل المقيّد، وقلنا أنّ العمل المقيّد هو عباره عن الانقياد، والاحتياط، فلا يمكن أنْ نستفيد استحباب ذات العمل وإنْ لم يأت به بعنوان الانقياد، وإنْ لم يأتِ برجاء وجود الثواب.

وبعباره أخرى: كأنّ المستدل قصر النظر على الأخبار المطلقه، يقول أنّ الأخبار المطلقه ترتّب فيها الثواب على ذات العمل، وبالملازمه يثبت استحباب ذات العمل، ولم يلاحظ الأخبار المقيّده، أو لم يأخذها بنظر الاعتبار. الاعتراض الأوّل يقول لابدّ من أخذ الأخبار المقيّده بنظر الاعتبار، وبالتالى مقتضى القاعده هو حمل المطلق على المقيّد، فلا تبقى عندنا أخبار مطلقه بعد التقييد؛ بل الثواب فى جميع الأخبار يكون مترتّباً على العمل المقيّد، فإذن: لا يمكن استكشاف استحباب ذات العمل على أساس الملازمه.

من الواضح أنّ المطلق والمقيّد فى محل كلامنا من قبيل المطلق والمقيّد المثبتين، أخبار يترتب فيها الثواب على مطلق العمل، وأخبار يترتب فيها على العمل المقيّد، فيكون من قبيل(أكرم العالم)، و(أكرم العالم العادل) فهما مثبتان، فى المطلق والمقيّد المثبتين حمل المطلق على المقيّد يثبت فى موارد:

المورد الأوّل: ما إذا فرضنا أنّ الحكم فى المطلقات والمقيّدات واحد، ولا يوجد تعددّ فى الحكم، فإذا افترضنا ذلک؛ حينئذٍ تتحققّ حاله التعارض بين الدليلين، فيُحمل المطلق على المقيّد، بمجرّد أنْ نفترض أنّ الحكم واحد؛ حينئذٍ يتعارض الدليلان؛ لأنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، ولا يُعقل أنْ يكون للحكم الواحد موضوعان، فموضوعه إمّا مطلق العالم، أو العالم العادل. أمّا أنْ يكون هذا الحكم الواحد موضوعه مطلق العالم، ويكون موضوعه العالم العادل، فهذا غير ممكن أصلًا، هنا يقع التعارض بينهما؛ لأنّ المطلقات تقول أنّ موضوع الحكم هو مطلق العالم، بينما المقيّدات تقول أنّ موضوعه هو العالم العادل، فهى تنفى ذاک، فيتحققّ التكاذب بينهما والتعارض؛ وحينئذٍ لابدّ من حمل المطلق على المقيّد لكى يكون للحكم موضوع واحد، وقوانين التعارض تقتضى حمل المطلق على المقيّد، فيكون لهذا الحكم الواحد موضوع واحد وهو العالم العادل، فيُحمل المطلق على المقيّد.

أمّا إذا لم نفهم وحده الحكم، واحتملنا تعددّ الحكم احتمالاً معتداً به، أى أنّ هناک حكمان، أحدهما يثبت لمطلق العالم والآخر يثبت للعالم العادل؛ فحينئذٍ لا تعارض، ولا داعى لحمل المطلق على المقيّد؛ بل نلتزم بكلٍ منهما، حكم ثابت للمطلق، وحكم ثابت للمقيّد.

إذا أردنا أنْ نطبّق هذا على محل الكلام، نقول: فى محل الكلام لدينا روايات مطلقه وروايات مقيّده، فإذا فهمنا وحده الحكم، وأنّ الحكم فى المقام فى كل هذه الروايات واحد؛ حينئذٍ هذا الحكم الواحد إمّا أنْ يثبت لمطلق الفعل، أو يثبت للفعل الخاص، أى ترتّب الثواب الذى يُستفاد منه الاستحباب، إمّا أنْ يترتب على مطلق الفعل، أو يترتب على الفعل المقيّد، فتقع حاله التعارض بين الدليلين، فيُحمَل المطلق على المقيّد. وأمّا إذا لم نفهم ذلک، واحتملنا احتمالاً معتدّاً به أنّ الحكم متعددّ، بمعنى أنّ المطلقات تنظر إلى استحباب نفسى ثابت لذات الفعل بعنوان البلوغ، وأمّا المقيّدات فهى ناظره إلى شيءٍ آخر وليست ناظره إلى الاستحباب النفسى، وإنّما تكون المقيّدات ناظره إلى حكم العقل بحُسن الانقياد.

وبعباره أخرى: إنّ المقيّدات ناظره إلى الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، فعندما تقول(من بلغه ثواب على عمل وعمله التماس ذلك الثواب، كان له ذلك الثواب) هنا الثواب ترتّب على الانقياد، وترتّب على الإتيان بذلك العمل لاحتمال أنْ يكون مطلوباً للمولى(سبحانه وتعالى). هذا لا علاقه له بالاستحباب النفسى الثابت للعمل، ذاك شيء، وهذا شيء آخر، المطلقات ناظره إلى الاستحباب النفسى للعمل، والمقيدات ناظره إلى حكم إرشادى، إرشاد إلى ما يحكم به العقل من حُسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه، وحُسن الانقياد. إذا احتملنا تعددّ الحكم؛ حينئذٍ لا موجب لحمل المطلق على المقيّد؛ بل نعمل بكلٍ منهما، وبهذا يثبت قول المشهور؛ لأنّ الأخبار المطلقه ناظره إلى الاستحباب النفسى لذات العمل، فهى تدل على ترتّب الثواب على ذات العمل، فيثبت استحبابه النفسى.

إذن: لابدّ أنْ تُنقّح هذه الجهه، أنّ ما نفهمه من مجموع الأخبار المطلقات والمقيّدات، أنّ مفادها حكم واحد تشير إليه هذه الأخبار، لكن تاره تُثبِت الحكم الواحد لذات العمل، لمطلق العمل، وأخرى تثبته للعمل المقيّد، لكنّه حكم واحد.

وبعباره أخرى: استبعدنا مسأله حمل المطلقات على أنّها ناظره إلى الاستحباب النفسى الثابت لذات العمل، وحمل المقيدات على أنّها ناظره إلى الإرشاد إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، استبعدنا هذا الاحتمال، ولا نحتمله، وهذا معناه أنّ الحكم واحد. هل الأمر هكذا ؟ هل يُحتمَل فى الأخبار أنْ يكون الحكم فيها متعدد ؟ يعنى تكون بعض الأخبار ناظره إلى جهه، وبعض الأخبار ناظره إلى جهه أخرى، بعض الأخبار ناظره إلى ترتّب الثواب على نفس العمل واستحبابه، أمّا الأخبار الأخرى فهى ناظره إلى حكم العقل بحُسن الانقياد، هذا التفكيك فى هذه الأخبار هل هو ممكن، أو غير ممكن ؟ إذا اقتنعنا بأنّه ممكن؛ فحينئذٍ لا داعى إلى حمل المطلق على المقيّد، ويصح كلام المشهور، ويصح كلام المستدل؛ لأنّه يستدلّ بتلك الأخبار الناظره إلى الاستحباب النفسى، وترتّب الثواب على ذات العمل، فبالملازمه يثبت استحبابه النفسى. وأمّا إذا لم نحتمل هذا التعدّد، واستظهرنا أنّ الحكم واحد فى هذه الأخبار من خلال قرائن موجوده فى هذه الأخبار كاشتراك الأخبار فى التعبير، وفى اشتراط البلوغ، وكميّه الثواب يُعطى له مثل ذلك الثواب. هذا قد يُبعّد مسأله التعدّد. فى الإرشاد إلى حكم العقل ليس هناك ضروره لاشتراط البلوغ، فمجرّد أنْ يحتمل المكلّف أنّ هذا مراد للمولى ويأتى به لاحتمال أنّه مراد هذا يكفى فى حكم العقل بحُسن الانقياد، سواء بلغه، أو لم يبلغه. ذِكر البلوغ فى كل هذه الأخبار، الثواب الخاص الذى يُعطى والذى قلنا أنّ العقل لا يدركه، ولا يدرك تحديد كميّه ونوعيّه الثواب، هذا كلّه قد يُفهم منه وحده الحكم، فإذا فُهم وحده الحكم؛ حينئذٍ يكون التعارض بين الأخبار ثابتاً؛ لأنّ الحكم الواحد لا يكون له موضوع متعدّد، فيقع التعارض بين الأخبار؛ وحينئذٍ نطبّق قوانين التعارض، فيُحمل المطلق على المقيّد ولا يصح كلام المشهور؛ لأنّ الثواب لم يترتّب فى جميع الأخبار على ذات العمل حتّى نستفيد استحبابه.

أمّا إذا قلنا بأنّه لا مانع من أنْ يكون الحكم متعدّد، ففی هذه الحاله يصح كلام المشهور. هذا المورد الأوّل الذی يتعيّن فيه حمل المطلق على المقيّد، وهو ما إذا استفدنا من أیّ شیء، سواء من دليل خارجی، أو من نفس المطلقات والمقيّدات أنّ الحكم واحد، بمجرّد أنّ نستفيد أنّ الحكم واحد؛ حينئذٍ لابدّ من حمل المطلق على المقيّد.

المورد الثانی الذی يتعيّن فيه حمل المطلق على المقيّد هو ما إذا كان المقيّد له مفهوم؛ حينئذٍ هو ينفی المطلق ويعارضه، يعنی مره يقول(أكرم العالم العادل) فی قبال(أكرم العالم)، ومرةً يقول(أكرم العالم إذا كان عادلاً)، وقلنا بأنّ الجمله الشرطيه لها مفهوم؛ حينئذٍ هی تنفی وجوب إكرام غير العادل، وهذا يتنافى مع أكرم العالم مطلقاً، فيحصل التكاذب بينهما؛ وحينئذٍ لابدّ من حمل المطلق على المقيّد.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن

كان الكلام فی الاعتراض الأوّل على الاستدلال على الاحتمال الثانی، والاعتراض كان يقول أنّ الأخبار مطلقه ومقيّده، فلنحمل المطلق على المقيّد، وبالتالی إذا حملنا المطلق على المقيّد تكون جميع الأخبار مقيّده برجاء الثواب، أی أنّ العمل الذی ترتّب عليه الثواب ليس هو ذات العمل، وإنّما العمل المأتی به برجاء الثواب، فلا يمكن استكشاف استحباب ذات الفعل بقاعده الملازمه، وإنما على تقدير ثبوت الملازمه يُستكشف استحباب الانقياد لا استحباب ذات الفعل.

ذكرنا أنّ حمل المطلق على المقيّد له موازين، ويثبت فی موارد، وله ملاكات:

الملاك الأوّل: هو وحده الحكم فيما إذا كانا مثبتين كما فی محل الكلام، فعندما نفترض أنّ الحكم واحد فی المطلقات وفی المقيّدات؛ حينئذٍ يقع التعارض بينهما بنكته أنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، والموضوع الواحد إمّا أنْ يكون مطلقاً، أو يكون مقيّداً، فيقع التعارض بين الدليلين، وهذا لا يُفرّق فيه بين أنْ نقول بالمفهوم، أو لا نقول بالمفهوم.

ص: ٢٦٠

أمّا التعارض على تقدير القول بالمفهوم، فواضح، وأمّا إذا لم نقل بالمفهوم، فالتعارض يكون من جهه أنّه حكم واحد لابدّ أنْ يكون له موضوع واحد، بينما المقيدات هی بالمنطوق تدل على أنّ موضوع ذلك الحكم هو المقيّد، بينما المطلقات تدل على أنّ موضوع ذلك الحكم هو المطلق، وهذا هو الذی يوجب التعارض حتّى إذا لم نقل بالمفهوم، وأهملنا جانب المفهوم أصلاً، يقع التعارض بينهما بالمنطوق؛ لأنّ هذا يدل على أنّ موضوع الحكم هو المطلق والطبيعه، بينما هذا يدل على أنّ موضوع الحكم هو المقيّد، أی أنّ موضوع الحكم هو الفعل المأتی به برجاء الثواب والمطلوبيه، هذا هو موضوع الحكم والذی يترتّب عليه الثواب، بينما تلك تقول أنّ الثواب يترتب على ذات الفعل، سواء جیء به بهذا الرجاء والقصد، أو جیء به لا بهذا القصد، هذا يوجب التكاذب بينهما والتعارض، ومن هنا تكون وحده الحكم ملاكاَ للتعارض.

نعم، إذا افترضـنا تعـدد الحكم، أو يكفينا عـدم إحراز وحـده الحكم، وليس بالضـروره أنْ نحرز تعدد الحكم، وإنّما إذا لم نحرز وحـده الحكم؛ حينئـذٍ فی هـذه الحاله لا يوجـد تعارض بين الدليلين، عدم التعارض بينهما فی حال تعدّد الحكم مبنی على أنْ لا يكون للمقيّدات مفهوم أصـلًا، كما إذا كان المقيّد وارداً بعنوان الجمله الوصـفيه، وقلنا بأنّ التقييد بالوصف لا يدل على المفهوم أساسـاً، فی هـذه الحـاله لاـ تعـارض بيـن الـدليلين، حكمـان متعـددان ------ بحسب الفرض ------- موضـوع أحـدهما هو المطلـق، وموضوع الآـخر هو المقيّـد، والمفروض أنّ المقيّـد لاـ ينفی طـبيعی الحكم عن المورد الفاقـد للقيـد لاـ مطلقـاً، ولاـ فی الجمله، الـذی هو المفهوم بنحو السـالبه الجزئيه، لاـ ينفيه أصـلًا، فلا تعارض بينهما إذا لم نقل بالمفهوم أصـلًا. هـذا هو الملاك الأوّل.

ص: ۲۶۱

الملاک الثانی: أنْ یُدّعی وجود مفهوم للمقیّد، أی أنْ یکون للمقیّد مفهوم، ولو کان بنحو السالبه الجزئیه حتّی إذا فرضنا تعددّ الحکم، ولکی یکون ملاکاً مستقلاً فی قبال الملاک الأوّل نفترض أنّ الحکم متعدّد، لکن لمّا کان المقیّد له مفهوم، ولو کان بنحو السالبه الجزئیه؛ فحینئذٍ یقع التعارض بینهما، ویکون هذا موجباً لحمل المطلق علی المقید؛ لأنّ المقیّد ینفی طبیعی الحکم عن المورد الفاقد للقید، إمّا ینفیه مطلقاً، أو بنحو السالبه الجزئیه، وفی الجمله، وعلی کلا التقدیرین یکون منافیاً للمطلقات التی تثبت الحکم فی جمیع أفراد ذلک المطلق، تثبته مطلقاً، بینما هذه تنفی الحکم عن بعض أفراد ذلک المطلق وهی عباره عن الأفراد الفائده للقید، تنفی الحکم، ولو فی الجمله وبلحاظ بعض الموارد، وهذا خلاف المطلق الذی یثبت الحکم لجمیع أفراد المطلق، فیقع التعارض بینهما؛ وحینئذٍ یکون هذا ملاکاً لحمل المطلق علی المقیّد. هذا الملاک نفترضه حتّی إذا قلنا بتعدّد الحکم، هذا یکون ملاکاً مستقلاً للتعارض والتنافی، وبالتالی حمل المطلق علی المقیّد إذا قلنا بالمفهوم ولو بنحو السالبه الجزئیه، لِما قلناه من وجود تنافٍ بین المطلق وبین المقیّد، فالمطلق یثبت طبیعی الحکم بلحاظ کلّ الأفراد، بینما المقیّد ینفی ثبوت طبیعی الحکم بلحاظ بعض أفراد المطلق، فیتنافیان.

الملاک الثالث: أنْ یُدّعی أنّ اجتماع حکمین متماثلین علی موضوعین بینهما نسبه العموم والخصوص المطلق محال، کاستحاله اجتماع حکمین متماثلین علی موضوع واحد، یُدّعی بأنْ لا فرق بین اجتماع حکمین متماثلین علی موضوع واحد، وبین اجتماع الحکمین المتماثلین علی موضوعین بینهما عموم وخصوص مطلق، بأنْ یکون أحد الحکمین ثابتاً للمطلق، والآخر ثابت للمقیّد، هذا أیضاً یُدّعی استحالته، فإذا کان مستحیلاً؛ فحینئذٍ یتکاذب الدلیلان؛ لاستحاله أنْ یکون هناک حکمان أحدهما ثابت للمطلق، والآخر ثابت للمقیّد، حتّی لو کان الحکم متعدّداً، وحتّی لو قلنا بالمفهوم، أو أنکرنا المفهوم، اصلاً یستحیل أنْ یکون هناک حکمان متماثلان یثبتان لموضوعین بینهما عموم وخصوص مطلق، هذا ملاک خاص للتعارض والتنافی ولزوم حمل المطلق علی المقیّد حتّی ترتفع هذه الاستحاله، ویرتفع هذا التنافی. هذا الملاک الثالث لحمل المطلق علی المقیّد.

وأمّا إذا انتفت هذه الملاكات، كما إذا فرضنا أنّ الحكم متعدّد، وفرضنا عدم المفهوم رأساً، أصلاً لا مفهوم للمقيّد، وقلنا بعدم استحاله اجتماع حكمين على موضوعين بينهما عموم وخصوص مطلق، فی هذه الحاله لا تعارض ولا موجب لحمل المطلق على المقيّد؛ بل يبقى المطلق على إطلاقه، والمقيد كذلك، ونأخذ بكلا الدليلين ونلتزم بهما؛ حينئذٍ يقع الكلام فی أنّ هذه الملاكات التی تقتضی حمل المطلق على المقيّد، كما قيل فی الاعتراض، هل هی موجوده فی محل الكلام ؟

أمّا الملاك الأوّل: فی الدرس السابق أشرنا إلى أنّه قد يُدّعى تحققّ هذا الملاك فی المقام، وهو وحده الحكم، المستظهر من مجموع الأخبار، باعتبار ورودها بلسان واحد وبطرزٍ واحدٍ من البيان مع ذكر البلوغ فيها، حيث ورد فيها كلّها(من بلغه)، و(كان له ذلك الثواب الذی بلغه) يعنی تحديد الثواب الذی يُعطى لهذا العامل كمّاً وكيفاً بأنّه مساوٍ للثواب الذی بلغه. هذه كلّها يمكن أنْ تعتبر قرائن على وحده الحكم فی هذه الروايات، تعددّ الحكم فی الروايات معناه أنّ الروايات المطلقه تقتضی ثبوت استحباب نفسی للفعل بعنوان(البلوغ) فتكون ناظره إلى الاستحباب النفسی للفعل بعنوان(البلوغ)، فهی ناظره إلى إثبات الاستحباب، الروايات المقيّده ------ التی أسميناها المقيّدات ------ التی فيها التماس ذلك الثواب، أو طلب قول النبی(صلّى الله عليه وآله وسلّم) التی تُصرّح بالقيد، أنّ الثواب لا يُعطى لذات العمل، وإنّما يُعطى للمأتی به برجاء الثواب، تعددّ الحكم يعنی أنّ المقيّدات تكون ناظره إلى حكم إرشادی، وبعباره أخرى: مفادها الإرشاد؛ لأنّ الإتيان بالعمل برجاء الثواب هو انقياد، واحتياط، فحينئذٍ يكون مفاد الروايه هو الإرشاد إلى حكم العقل، فتُحمل المطلقات على أنّها فی مقام بيان حكم مولوی استحبابی، بينما تُحمَل المقيّدات على أنّها إرشاد إلى استحقاق هذا الفاعل للثواب، هذا معنى تعدّد الحكم. نقول: أنّ هذه القرائن التی ذكرناها هی قرائن على وحده الحكم، أنّ الحكم فی كلّ الروايات واحد وليس متعدّداً؛ لهذه القرائن، أسلوب البيان، ولسان الروايات كلّها لسان واحد، وذِكر البلوغ، مع أنّ دخاله البلوغ فی الحكم العقلی ليست واضحةً، والإرشاد إلى الحكم العقلی، الحكم العقلی ثابت ولو من دون بلوغ، مجرّد احتمال الشیء يكفی لإثبات حسن الانقياد، من يأتی بالفعل لاحتمال الثواب، ولو لم يبلغه الثواب أصلاً، لكن إذا احتمل الثواب، يعنی احتمل أنّ الشارع يريد هذا فجاء به لاحتمال أنّ الشارع يريده، هذا انقياد، واحتياط، ليس مقيّداً بالبلوغ، كما أنّ مسأله تحديد كميّه الثواب ونوعيته أيضاً لا مجال له فی الحكم العقلی. إذن: لابدّ أنْ يكون الحكم فی كل هذه الروايات حكماً واحداً، وهذا يؤيّد حمل المطلق على المقيّد، يعنی يؤيّد وحده الحكم فی كلّ الروايات، وهذا يتناسب مع هذه القرائن، يتناسب مع البلوغ المذكور فی كلّ الروايات، ومع تحديد كميه ونوعيه الأجر المذكور فی كل الروايات أيضاً، المناسب لهذا الحكم الواحد ليس هو الاستحباب النفسی، المناسب له هو ترتّب الثواب على الفعل الذی يأتی به برجاء الثواب، هذا حكم واحد، فلا تعدد فی الحكم، لهذه القرائن، وإلاّ لا وجه لذكر البلوغ فی الروايات المقيّدات، لو كان الحكم متعدداً، كما لا وجه لذكر اشتراط الأجر فی الروايات المطلقات. هذه مجموعه من القرائن قد يُستكشف منها أنّ الحكم واحد، فإذا كان الحكم واحداً، يقع التعارض؛ وحينئذٍ لابدّ من حمل المطلق على المقيّد.

أقول: قد يُدّعى، وهذا يتبع ما يفهمه الإنسان من هذه الروايات عندما يتأمل فيها قد يحصل له نوع من الاطمئنان بوحده الحكم، فيتحققّ الملاک الأوّل لحمل المطلق على المقيّد. أمّا إذا لم يحصل اطمئنان ولا جزم بوحده الحكم؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الملاک، لو بقينا نحن وهذا؛ حينئذٍ نقول لا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ حمل المطلق على المقيّد مبنى على افتراض وحده الحكم، على افتراض إحراز هذا الملاک، فإنْ لم نحرز وحده الحكم، حتّى إذا احتملناها، هذا لا يكفى لحمل المطلق على المقيّد.

أمّا بالنسبه للملاک الثانى: فغايه ما يمكن أنْ يُدّعى فى المقام لتطبيق الملاک الثانى على محل الكلام هو أنْ يقال: أنّ المستفاد من الجمله المتكرّره فى كل الروايات(من بلغه ثواب على عمل) أنّ(مَنْ) شرطيه، كأنّه قال(إنْ بلغه ثواب على عمل)؛ فحينئذٍ تدلّ الجمله على انتفاء الثواب بانتفاء هذا الشرط كما هو الحال فى الجمله الشرطيه، فتكون دالّه على المفهوم، وقلنا أنّ الملاک الثانى إذا كان المقيّد دالاً على المفهوم؛ حينئذٍ يقع التعارض؛ وحينئذٍ يحمل المطلق على المقيّد، فيقال أنّ(مَنْ) شرطيه، ومقتضى كونها شرطيه أنّ الثواب ينتفى بانتفاء الشرط، والشرط الذى دخلت عليه أداه الشرط ------ بحسب الفرض ------ هو البلوغ، فترتّب الثواب ينتفى إذا انتفى البلوغ وملحقاته المذكوره فى الجمله؛ لأنّ الشرط ليس هو البلوغ وحده، وإنّما(من بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء ذلک الثواب) وجواب الشرط هو(كان له ذلک)، فإذا انتفى الشرط، ولو بانتفاء واحدٍ من ملحقاته ينتفى الثواب. وانتفاء الشرط تاره ينتفى أصل البلوغ، أى لا يبلغه, وتارةً يبلغه، ولكنّه لا يعمل به، وتاره أخرى يبلغه، ويعمل به، لكنّه ليس برجاء ذلک الثواب. هنا أيضاً مقتضى الشرطيه انتفاء الثواب، فالجزاء ينتفى بانتفاء الشرط، ولو بانتقاء بعض ملحقاته، وما عُطف عليه فى نفس الجمله، ومن جمله هذه الموارد هو محل كلامنا، أنّه إذا جاء بالفعل بعدما بلغه ثواب عليه لا برجاء الثواب، مقتضى الشرطيه أنّ هذا لا يترتّب عليه الثواب، وهذا معناه أنّه سوف يثبت مفهوم للمقيِّدات؛ لأنّها هى التى فيها(فعمله رجاء ذلک الثواب) فحينئذٍ هى تنفى ترتّب الثواب على ذات العمل المأتى به بعد البلوغ لا برجاء الثواب، بينما المطلقات تثبت الثواب على ذات العمل، وإنْ جاء به لا برجاء الثواب، فيتحقق التعارض بينهما، فيُحمل المطلق على المقيّد. هذا غايه ما يمكن أنْ يقال، أنْ نلتفت إلى المقيّدات، و(مَنْ) شرطيه، صحيح هى شرطيه فى كل الروايات، لكن تلک ليس فيها محل كلامنا، ليس فيها رجاء الثواب، المقيّدات فيها رجاء الثواب، فإذا انتفى الشرط، ولو بانتفاء واحد من ملحقاته والتى منها رجاء الثواب؛ فحينئذٍ تدلّ الشرطيه على انتفاء ترتّب الثواب على ذات العمل، بينما مقتضى المطلقات هو ترتّب الثواب على ذات العمل، وإنْ جاء به لا برجاء الثواب، فيقع التعارض بينهما، فيكون لهذه الجمله مفهوم، ويتحقق الملاک الثانى للتعارض والتكاذب وحمل المطلق على المقيّد. هذا غايه ما يمكن أنْ يقال.

لكن هـذا كما ترى، فأنّ(من) فى المقام موصوله وليست شـرطيه، كما هو فى الاسـتعمالات الأخرى، و(من بلغه) يعنى الـذى بلغه ثواب على عمل، ولعلّه يؤيّد أنها موصوله هو وجود الضـمير فى(بلغه)، فأنّه إذا كانت(من) شـرطيه فعلى ماذا يعود الضمير ؟ ليس هناك شـىء يعود عليه الضمير، فالجمله ابتدائيه، بينما (من بلغه) يعود على أسم الموصول، بقطع النظر عن ذلك، واضح أنّ(من) فى المقام موصوله وليست شرطيه.

وأمّا الملاك الثالث: فهناك كلام فى أصل الكبرى، وهناك من المحققين من ذهب إلى استحاله اجتماع حكمين متماثلين على موضوعين بينهمـا عموم وخصوص مطلق، بقطع النظر عن الكـبرى، نفترض تمـاميه هـذه الكبرى، لكنّ الظـاهر أنّهـا لاـ تنطبق فى محل الكلام لإثبات لزوم حمل المطلق على المقيّد، والسرّ فى ذلك هو أنّه فى المقام لا يوجد عندنا حكمان متماثلان يجتمعان على موضوعين بينهمـا عموم وخصوص مطلق، من الواضـح أنّ المقيّـدات لاـ تريـد إثبـات نفس الحكـم الثـابت فى المطلقات مع فرض التعـدّد، حتّى نقول اجتمع حكمـان متماثلاـن على الفعـل مطلقاً، وعلى الفعل المأتى به برجاء الثواب، وهـذان بينهما عموم وخصوص مطلق، لاـ تريـد إثبات مثل الحكم، وإنّما هى ناظره إلى الإرشاد، المقيّدات لا تريـد أنْ تثبت نفس الاسـتحباب الثابت فى المطلقات بعـد فرض تعـدّد الحكم كما هو المفروض، فالحكمان فى المقام، بناءً على التعـدّد ليسا متماثلين، وإنّما المقيّـدات هى مجرّد إرشـاد إلى الحكم العقلى، وهـذا ليس مثـل الاسـتحباب الثـابت بالمطلقـات حتّى يقال بلزوم اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحـد، وهـذا محال، فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد دفعاً لهذا المحال. انطباق هذه الكبرى فى محل الكلام غير تـام، وعليه: فالملاـك الثـالث غير منطبق فى محـل الكلاـم، والملاـك الثـانى أيضاً غير منطبق؛ لأنّ الجمله محل الكلام ليس لها مفهوم، فيبقى الملاـك الأـوّل، والملاـك الأـوّل تختلف فيه الأنظـار، ومن هـذه القرائن يمكن أنْ يجزم الإنسـان، أو يطمأن على الأقل، أو يسـتظهر استظهاراً معتدّاً به مشمولاً لأدلّه حجّيه الظهور ----- مثلاً ----- بأنّ الحكم فى جميع الروايات واحد وليس متعدداً. هذا ما يرتبط بالاعتراض الأوّل.

ص: ٢٦٥

الاعتراض الثانی: وهو اعتراض مهم، والأصل فیه هو الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی الرسائل، [(١)] ولعلّه فی غیر الرسائل أیضاً، حیث لـدیه رساله خاصّه فی قاعـده التسامح فی أدلّه السـنن. فی الرسائل واضـح أنّ الشـیخ الأنصاری(قـدّس سرّه) بعد أنْ قرّب الاسـتدلال بالروایات علی الاحتمال الثانی، یعنی الاستحباب النفسی للفعل بعنوان البلوغ، أورد علی هذا الاستدلال إیرادات، وقد دفع هـذه الإیرادات ما عـدا الإیراد الأوّل، وقال أنّ الإنصاف أنّه وارد، والإیراد الأوّل هو عباره عن الاعتراض الثانی الذی نرید أنْ نـذکره، وحاصـله: أنّ الروایات کلّها مقیّده برجاء المطلوبیّه والثواب، وحتّی التی سـمّاها مطلقات هی فی الحقیقه لیست مطلقات، وإنّمـا هی أیضـاً مقیّـده برجـاء المطلوبیه ورجـاء الثواب، والمقیّـدات هی أیضـاً مقیـده، فمجموع الروایات هی مقیّـده ولیس فیها مطلقـات حتّی یقـال بوجـود مطلقـات وترتّـب الثـواب علی ذات الفعـل، وبالملازمه نسـتکشف اسـتحباب ذات الفعـل کمـا هو المطلوب؛ بـل کلّهـا مقیّـده ولیس فیهـا مطلقـات، غایه الأمر أنّ الـدلیل علی التقییـد فی الروایات التی فیها التماس ذلک الثواب، ورجاء ذلک الثواب، والتماس قول النبی(صـلّی الله علیه وآله وسـلّم)، هـذه تدل علی التقیید، بینما فی المطلقات نسـتفیده من فاء التفریع فی قوله(فعمله)، یُستفاد من فـاء التفریع أنّ(عمله) یعنی برجاء الثواب، فتکون کل الروایات ناظره إلی الانقیاد والاحتیاط، فلیس فیهـا دلاله علی اسـتحباب ذات العمل حتّی إذا آمنّا بالملازمه. هـذه فکره الاعتراض ویأتی الحـدیث عنه إنْ شاء الله تعالی. وصلّی الله علی محمدٍ وآله الطاهرین.

درس الأصول العملیّه / البراءه / تنبیهات البراءه / قاعده التسامح فی أدلّه السنن بحث الأصول

ص: ٢۶۶

١- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ٢، ص ١۵۵.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن

كان الكلام فی الاستدلال على الاحتمال الثانی وهو أنّ المستفاد من هـذه الأخبار هو الاستحباب النفسی للعمل الذی بلغ علیه الثواب، والدلیل كان هو دعوى الملازمه بین ترتب الثواب وبین الاستحباب، وحیث أنّ الثواب هنا ترتّب على العمل، فبالملازمه یثبت استحباب العمل.

اعترض على هذا الدلیل:

الاعتراض الأوّل: اعتراض الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، (۱) وحاصل الاعتراض: أنّ الثواب لم یُرتّب على ذات العمل حتّى نستفید استحباب العمل بالملازمه، وإنّما الثواب فی الأخبار رُتّب على الإتیان بالعمل برجاء الثواب، وعبّرنا عنه بالحصّه الانقیادیه من العمل، یعنی رُتّب الثواب على الإتیان بالعمل برجاء الثواب، فیكون الثواب مرتّب على الحصّه الانقیادیه، ومثل هذا لا یكشف عن الاستحباب؛ إذ لا إشكال فی أنّ الانقیاد یترتّب علیه الثواب بقطع النظر عن الاستحباب، وبقطع النظر عن الأمر، فلا یمكن أنْ نستكشف من ترتّب الثواب على الانقیاد أو الاحتیاط وأمثال هـذه العناوین استحباب ذلك العمل، وإنّما یمكن استفاده الاستحباب عندما یكون الثواب مترتّباً على ذات العمل. الاعتراض یقول: أنّ الثواب لم یترتّب على ذات العمل، وإنّما ترتّب على الإتیان بالعمل برجاء الثواب، وهذه الحصه انقیادیه لا یمكن أنْ نستكشف الاستحباب النفسی من ترتّب الثواب علیها. ویُدّعى فی نفس الاعتراض أنّ كل الأخبار تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقیادیه، أمّا ما كان من قبیل(فعمله التماس ذلك الثواب) فواضح، وأمّا ما كان من المطلقات(بلغه ثواب على عمل فعمله، كان له ذلك)، هذا أیضاً بقرینه التفریع أیضاً یكون ظاهراً فی أنّ العمل أُتی به برجاء الثواب الذی بلغه؛ لأنْ بالنتیجه كل الأخبار المطلقات والمقیّدات تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقیادیه من العمل حتّى ما كان من قبیل(فعمله) من دون التماس ذلك الثواب، هذا أیضاً ظاهر فی أنّ العمل أُتی به برجاء ذلك الثواب، یعنی كان بلوغ الثواب هو الداعی له إلى العمل. إذن: الأخبار كلّها تدلّ على ترتّب الثواب على الحصّه الانقیادیّه من العمل وفی مثل ذلك لا یمكن أنْ نستكشف الاستحباب النفسی لذات العمل كما هو المطلوب.

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۱۵۵.

قلنا: أنّ هذا الاعتراض أجیب عنه بجوابین:

الجواب الأوّل: للمحقّق الخراسانی(قدّس سرّه) وقد تقدّم سابقاً.

الجواب الثانی: وهو للمحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) ذكره فی حاشیته على الكفایه، وحاصل ما ذكره: هو أنّ فاء التفریع كما یمكن أنْ تكون من باب تفریع الشیء على علّته الغائیه وعلى داعیه، كذلك یمكن أنْ تكون لمجرّد الترتیب بین شیئین من دون أنْ یكون أحد الشیئین علّه غائیه للمفرّع علیه ولیس داعیاً للعمل وإنّما مجرّد أنّه یوجد بینهما ترتیب من دون فرض العلّه الغائیه

والداعی، فاء التفریع لیس فیها دلاله علی الأوّل؛ بل یحتمل أنْ تکون فاء التفریع فی محل الکلام من قبیل الثانی. أصل الاعتراض بالنسبه إلی الروایات المطلقه کان مبتیّاً علی أنّ فاء التفریع هی من باب تفریع الشیء علی داعیه وعلّته الغائیه، وهذا هو الذی یستوجب اختصاص الثواب بخصوص الحصّه الانقیادیه؛ لأنّ العمل تفرّع علی ما یکون داعیاً له، فنفهم أنّ العمل الذی ترتّب علیه الثواب لیس هو ذات العمل، وإنّما العمل المأتی به برجاء الثواب؛ لأنّ التفریع هو القرینه علی ذلک، تفریع الشیء علی ما یکون داعیاً له. إذن: بلوغ الثواب هو الداعی للعمل، فهو یعمل لأنّه بلغه الثواب علی العمل، فهو یأتی بالعمل برجاء الثواب بعد أن بلغه. المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) یقول: أنّ فاء التفریع کما یمکن أنْ تکون کذلک، یمکن أنْ تکون لمجرّد الترتیب بین شیئین من دون أنْ یکون الأوّل هو الداعی للإتیان بالثانی، وإنّما هناک ترتیب بینهما لسببٍ من أسباب الترتیب، ویُمثّل لذلک بما إذا قیل(سمع الأذان فبادر إلی المسجد) هنا یقول لا داعی لأنْ نقول أنّ سماع الأذان هو الداعی للإتیان بالصلاه فی المسجد، لیس هو الداعی، وإنّما الداعی هو الأمر المتعلّق بالصلاه، فهو الذی یدعو المکلّف للإتیان بالصلاه فی المسجد، سماع الأذان لیس داعیاً ولیس علّه غائیه للعمل، مع ذلک صحّ فیه الترتیب(سمع الأذان فبادر إلی المسجد) فاء التفریع جاءت هنا ولیس فیها دلاله علی أنّ سماع الأذان هو الداعی للإتیان بالصلاه، لکن هناک ترتیب بینهما لکن من دون أنْ یکون سماع الأذان هو علّه غائیه للعمل، أو یکون داعیاً للعمل، وإنّما هناک ترتیب بینهما، یقول: فی ما نحن فیه فاء التفریع فی(فعمله) فی المطلقات(من بلغه ثواب علی عمل فعمله کان له ذلک) لیست ظاهره فی ترتّب الشیء علی داعیه حتّی یختص الثواب المترتّب علی العمل بخصوص الحصّه الانقیادیه من العمل، وإنمّا لعلّ هناک ترتّب بینهما ناشئ من طبیعه القضیه، باعتبار أنّ العمل الذی بلغه علیه الثواب متقوّم ببلوغ الثواب، فالتفرّع تفرّع طبیعی بین العمل الذی بلغه علیه الثواب وبین بلوغ الثواب؛ ولذا فُرّع العمل فی الروایه علی بلوغ الثواب، باعتبار أنّ المراد بالعمل هو العمل الذی بلغه علیه الثواب، والعمل الذی بلغه علیه الثواب متقوّم ببلوغ الثواب، فهناک ترتیب بینهما، فرُتّب العمل علی بلوغ الثواب، لکن من دون أنْ یکون بلوغ الثواب هو الداعی للإتیان بالعمل حتّی یقال بأنّ الثواب یختص بحسب هذه الروایات بخصوص الحصّه الانقیادیه من العمل؛ بل هذا ممکن وهذا ممکن، لیس فی مجرّد التفریع قرینه علی الأوّل، والنکته هی أنّ العمل الذی بلغه علیه الثواب متقوّم ببلوغ الثواب، هذا الشیء هو الذی یصحح هذا التفریع والترتیب بینهما؛ وحینئذٍ لا یُستکشف من ذلک أنّ بلوغ الثواب هو الداعی للعمل حتّی یقال بأنّ الثواب الذی یُعطی لهذا الشخص إنّما أُعطی له لأنّه جاء بالعمل بداعی الثواب، فیختص بالحصّه الانقیادیه. فلیکن ما نحن فیه من قبیل(سمع الأذان فبادر إلی المسجد) لا نستکشف من هذا أنّه صلّی فی المسجد بداعی سماع الأذان. فی المقام أیضاً نقول: أنّ العمل الذی صدر من المکلّف الذی بلغه ثواب علیه، لا نفهم من الروایات المطلقه أنّه جاء بالعمل برجاء ذلک الثواب بحیث یکون الداعی له إلی العمل هو بلوغ الثواب، وعلیه: لا یمکن أنْ نقول أنّ کل الروایات ناظره إلی الحصّه الانقیادیه کما ادعی الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی الاعتراض علی الاستدلال، وإنّما الروایات علی قسمین: قسم منها مقیّد بالتماس ذلک الثواب، وهذا واضح فی أنّه یرتّب الثواب علی الحصّه الانقیادیه، لکن هناک قسماً آخراً من الروایات لا یرتّب الثواب علی خصوص الحصّه الانقیادیّه؛ وحینئذٍ یمکن التمسّک بهذه الروایات بناءً علی تمامیه الملازمه بین ترتّب الثواب وبین الأمر لإثبات الاستحباب النفسی والأمر النفسی المتعلّق بذات العمل، وهذا هو الاحتمال الثانی. هذا ما یمکن أنْ یُبیّن به جواب المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه).

لکن الذی یُلاحظ علیه: أنّ التفریع وإنْ کان کما ذکر یمکن أنْ یکون هکذا ویمکن أنْ یکون هکذا، یمکن أنْ لا یدلّ إلاّ علی الترتیب بین شیئین من دون أنْ یکون المتقدّم منهما داعیاً وعلّه غائیه للثانی، لکنّ الظاهر فی محل الکلام أنّ الترتیب هو من باب ترتیب الشیء علی داعیه وعلی علّته الغائیه، ولیس مجرّد ترتیب عادی بینهما، والسر فی هذا هو لعلّ ترتب الشیء علی ما یصلح أنْ یکون داعیاً له ظهور عرفی فی أنّ هذا الشیء هو الداعی للإتیان بذلک الشیء، ومن هنا ظهر الفرق بین ما ذکره وبین ما نحن فیه، ففی ما نحن فیه بلوغ الثواب یصلح أنْ یکون داعیاً للإتیان بالعمل، فالعمل رُتّب علی بلوغ الثواب، وبلوغ الثواب یصلح أنْ یکون داعیاً للإتیان بالعمل، هذا له ظهور عرفی فی أنّ العمل أُتی به بداعی الثواب، وبین المثال الذی ذکره، فسماع الأذان لا یصلح أنْ یکون داعیاً مباشره للعمل، وإنّما الداعی للعمل هو الأمر والتکلیف المتعلّق بالصلاه، سماع الأذان لا یصلح أنْ یکون داعیاً للعمل بخلاف ما نحن فیه، فأنّ بلوغ الثواب یصحّ أنْ یکون داعیاً للعمل، وهذا یکون له ظهوراً عرفیاً فی أنّ العمل جیء به بداعی بلوغ ذلک الثواب، کما لو قال:(أمرنی بکذا ففعلته)، أو(نهانی عن کذا فترکته)، هذا له ظهور عرفی فی أنّ الفعل(فعلته) بداعی الأمر الذی أمرنی به، یعنی أتیت به امتثالاً لهذا الأمر، ونهانی عن کذا فترکته، یعنی ترکت هذا امتثالاً للنهی، عندما یکون الذی رُتّب علیه العمل صالحاً لأنْ یکون داعیاً، یکون الترتیب ظاهراً عرفاً فی الداعویه وفی الحصّه الانقیادیه. صحیح أنّ فاء التفریع أعمّ من هذا، لکن فی المقام الظاهر أنّ له ظهوراً عرفی فی الداعویه وفی أنّ العمل قد جیء به برجاء إدراک ذلک الثواب الذی بلغه.

ص: ۲۶۹

على كل حال، الـذى يمكن أنْ يُـدّعى فى المقام هو أنّ الـذى يُفهم عرفاً من هذا التعبير(من بلغه ثواب على عمل فعمله) أنّه جاء بالعمل برجاء إدراك ذلك الثواب، لا أنّه جاء بالعمل من دون هـذا القيد، وإنّما الذى يُفهم بحسب ما نفهم من الأدلّه هو أنّ من يـأتى بالعمـل إنّمـا يـأتى بـه برجـاء إدراك ذلـك الثـواب، فيختص بخصـوص الحصّـه الانقيـاديه، وبـذلك يصـحّ كلاـم الشـيخ الأنصارى(قـدّس سـرّه) من أنّ الأدلّه كلّها، المطلقات والمقيّدات هى ناظره إلى الحصّه الانقياديه من العمل لا ترتّب الثواب على ذات العمل حتّى يصـحّ الدليل الذى ذُكر لإفاده الاسـتحباب النفسـى، وإنّما هى ترتّب الثواب على خصوص الحصّه الانقياديّه من العمل، وهـذا الأمر واضـح فى المقيّدات، وكذلك المطلقات بهذا البيان، ومنه يظهر أنّ هذا الجواب أيضاً ليس تامّاً عن اعتراض الشـيخ الأنصـارى(قـدّس سـرّه)، كمـا أنّ جـواب المحقـق الخراسـانى(قـدّس سـرّه) تـبيّن سابقـاً لاـ يتـم لـدفع مـا ذكره الشـيخ الأنصارى(قدّس سرّه). ومن هنا يظهر أنّ هذا الاعتراض الثانى على أصل الاستدلال على الاحتمال الثانى، الظاهر أنّه تام.

الاـعتراض الثـانى: ما قيل من أنّ اسـتكشاف الأمر والاسـتحباب النفسـى فى موارد ترتّب الثواب على عمل ليس قائماً على أساس ملازمه عقليه صـرفه بين ترتب الثواب وبين الاسـتحباب والأمر يسـتحيل فيها التخلّف، وإنّما قـد نفترض وجود الأمر ومع ذلك لا يترتّب الثواب، قد يكون هناك أمر حقيقى ثابتاً فى الواقع، لكن لا يترتب عليه الثواب، وقد نفترض عدم وجود أمر، لكن نفترض ترتب الثواب، فهذه القضـيه مرتبطه بما يظنّه المكلّف نفسه، قد يكون هناك أمر والمكلّف لا يعلم به، أو يعتقد عدمه، فلا يترتب الثواب مع وجود الأمر، وبالعكس قـد لا يكون هناك أمر، لكنّ المكلّف يتخيّل وجود أمر، فيأتى بالفعل امتثالاً لهـذا الأمر الـذى يتخيّله، فيـترتّب الثـواب مع أنّه ليس هنـاك أمر فى الواقـع، فلاـ توجـد ملاـزمه بين ثبوت الأـمر واقعاً وبين ترتب الثواب، وإنّما الاستكشاف قائم على أساس أحدى نكتتين:

النکته الأولی: أنْ یکون العمل الذی بلغه علیه الثواب لیس له اقتضاء الثواب فی حدّ نفسه. فی مثل هذه الحاله عندما یکون العمل الذی دلّ الدلیل علی ترتب الثواب علیه لیس له اقتضاء الثواب فی حدّ نفسه؛ حینئذٍ یُستکشف استکشافاً عرفیاً تعلّق الأمر به؛ لأنّ العمل فی حدّ نفسه ------ بحسب الفرض ------ لیس فیه اقتضاء الثواب. إذن: کیف ترتّب الثواب علیه مع أنّه لیس فیه اقتضاء الثواب ؟ حینئذٍ یُستکشف أنّه لابدّ أنْ یکون ترتّب الثواب علیه باعتبار تعلّق الأمر به وتعلّق الاستحباب به، فیُستکشف حینئذٍ الاستحباب والأمر النفسی. وأمّا إذا فرضنا أنّ العمل الذی بلغه علیه الثواب هو فی حدّ نفسه فیه اقتضاء الثواب، وجاء دلیل یدلّ علی ترتب الثواب علی هذا العمل الذی فیه اقتضاء الثواب، فی هذه الحاله لا یمکن أنْ نستکشف تعلّق الأمر به؛ لأنّه من الممکن؛ بل من المقبول جدّاً أنْ یکون الثواب هو الثواب الذی یترتب علیه فی حدّ نفسه، أنّ العمل ------ بحسب الفرض ------ یترتّب علیه الثواب فی حدّ نفسه، له اقتضاء الثواب، فلعلّ الأخبار عندما ترتّب الثواب هی ناظره إلی هذا الثواب الذی یقتضیه ذات العمل، فلا یمکن أنْ نستکشف من ترتّب الثواب علیه فی الأخبار أنّه تعلّق به الأمر والاستحباب.

هذه النکته متحققّه فی قولهم ----- مثلًا ----- من سرّح لحیته فله کذا، تسریح اللّحیه فی حدّ نفسه لیس فیه اقتضاء الثواب، فعندما یأتی دلیل ویرتّب الثواب علی فعلٍ من هذا القبیل یُستکشف تعلّق الأمر به، ویُستکشف استحبابه. وأمّا عندما نفترض أنّ العمل الذی ترتّب علیه الثواب هو من قبیل عنوان(الطاعه)، و(الانقیاد)، و(الاحتیاط)، هذه عناوین هی فی حدّ نفسها لها اقتضاء الثواب، فالانقیاد هو یقتضی الثواب بقطع النظر عن الأمر. إذن: لا یمکن أنْ نستکشف من الدلیل الدال علی ترتب الثواب علی الانقیاد والاحتیاط أنّ هناک أمراً نفسیّاً استحبابیاً متعلّقاً بالعمل؛ إذ لعلّ الثواب الذی ورد فی هذه الروایات هو إشاره إلی الثواب الذی یقتضیه طبع الفعل وذات العمل، وأنّه بقطع النظر عن تعلّق الأمر به هو یقتضی الثواب؛ لأنّه انقیاد للمولی، والانقیاد هو من العناوین التی تقتضی الثواب، فلعلّ الروایات تشیر إلی هذا الثواب الثابت له فی حدّ نفسه لا الثابت له باعتبار تعلّق الأمر به.

النكته الثانيه: أنْ نفترض أنّ الدليل الدال على ترتب الثواب على العمل له ظهور فى أنّه فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، إذا كـان الـدليل الـذى يرتّب الثواب على العمل ظاهراً فى أنّه فى مقام الترغيب والحثّ على العمل؛ عندئـذٍ نقول هـذا يكفى لإثبات الطلب والاستحباب، واستكشاف الأمر؛ لأنّ الدليل ظاهر فى أنّه فى مقام الترغيب والحث على العمل، فإذا كان فى مقام الترغيب فى العمل، فهذا يعنى أنّ المولى يطلب هذا العمل ويريده، فيُستكشف الأمر.

هاتـان نكتتـان لاسـتكشاف الأمر ممّا كـان من قبيـل مـا نحن فيه، يعنى من الـدليل الـدال على ترتّب الثواب على العمل، ويقول المعترض بالاعتراض الثالث: أنّ كلتا النكتتين غير تامّه فى محل الكلام:

أمّا النكته الأولى: فباعتبـار أنّ العمـل فى محل الكلام هو العمل المأتى به برجاء الثواب، والعمل المأتى به برجاء الثواب يتعنون بعنوان الانقيـاد والاحتياط، فإذن: تختّل النكته الأولى؛ لأنّ النكته الأولى تقول أنّ الاسـتكشاف إنّما يتم عنـدما يكون العمل ليس فيه اقتضاء الثواب، فالدليل الذى يأتى ويرتّب الثواب على العمل الذى ليس فيه اقتضاء الثواب يُستكشف منه الأمر؛ لأنّ الثواب لا يكـون جزافاً، أمّا عنـدما يكون العمـل الـذى رتّب الـدليل الثواب عليه متعنونـاً بعنوان الانقيـاد والاحتيـاط؛ حينئـذٍ لا يمكن أنْ نستكشف من ترتّب الثواب عليه فى الدليل تعلّق الأمر النفسى والاستحباب النفسى به لاختلال النكته الأولى.

وأمّا النكته الثانيه: فهى أيضاً غير تامّه؛ لأنّها مبنيه على افتراض أنّ الـدليل الـدال على ترتّب الثواب ظاهر فى أنّه فى مقام الترغيب والحثّ على العمـل، وهى غير متحققّه فى محـل الكلام؛ لأنّ الأخبار ليس لها ظهور فى أنّها فى مقام الترغيب والحثّ على العمل إطلاقاً، وإنّما هى فى مقام التفضّل المولوى، الولائى ----- تقـدّم هذا المعنى سابقاً ----- حتّى لا يخيّب المولى أمل من رجاه لبيان عظمه المولى(سبحانه وتعالى)، ما دام هـذا العبد جاء المولى برجاء شـيءٍ، اللّه(سـبحانه وتعالى) لا يُخيّب ظنّه؛ بل يعطيه ما أمّله. إذن: النكته الثـانيه أيضاً غير متحققّه؛ لأنّها مبنيّه على أنّ الأخبار فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، بينما الروايات ليسـت فى هـذا المقـام، وإنّمـا هى فى مقـام التفضّل المولوى على العبـد عنـدما يرجو العبـد شـيئاً من المولى، ولو كان هـذا الشـيء غير موجود فى الواقع. وقـد بيّنا سابقاً لماذا لا تكون فى مقام الحثّ إذا كانت من باب التفضّل، أنّ المقصود بالتفضّل فى كلماتهم هو أنّه مجرّد أنّ هـذا اعتقـد أنّ المولى يعطى الثواب، فجـاء بالعمـل برجـاء الثواب، الله(سـبحانه وتعالى) يعطيه ذلك الثواب حتّى لا يخيّب أمله، ولا علاقه له بالحثّ على العمل، ومثّلنا لـذلك سابقاً، وهـذا المثال موجود فى كلماتهم أنّه من قال(من بلغه أنّ فى بيتى طعـام وجـاءنى برجـاء ذلـك الطعـام اعطيته ذلـك الطعام) هـذا لا يُفهم منه أنّه فى مقام الحثّ على المجىء إلى بيته وأكل الطعـام، هو لا يريـد أنْ يطلب من ذاك أنْ يأتى إلى بيته، وإنّما هو فى مقام التفضّل، وأنّه لا يخيّب رجاء ذلك الشـخص الـذى دخل بيته بأمل أنْ يعطيه الطعام، الروايات فى المقام هى من هذا القبيل(من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ذلك الثواب) هذا ليس فيه دلاله على الترغيب والحثّ على العمل، وإنمّا هو تفضل محض ليس فيه طلب ولا أمر بالعمل الذى ذكرته الروايات.

وعليه: فالنكته الثانيه أيضاً لا تكون تامّه؛ وحينئذٍ يكون استكشاف الطلب والأمر والاستحباب على أساس الملازمه غير تام؛ لأنّ الملازمه إنّما تتم بإحدى هاتين النكتتين، إمّا النكته الأولى، وإمّا النكته الثانيه، وكلتا النكتتين فى محل الكلام غير تامّه، فلا توجد ملازمه فى محل الكلام بين ترتّب الثواب وبين الأمر بالاستحباب

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

كان الكلام فى الاعتراض الثالث، وحاصله: أنّ استكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتّب الثواب على عمل منوط بتحقّق أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأمر الأوّل: أنْ يكون العمل الذى رُتب الثواب عليه ممّا لا اقتضاء له فى حدِّ نفسه للثواب.

الأمر الثانى: أنْ يكون الدليل الدال على ترتّب الثواب على العمل فى مقام الحثّ على العمل والترغيب فيه؛ حينئذٍ يستظهر من ذلك الأمر والاستحباب، وكل منهما غير حاصل فى محل الكلام. أمّا الأمر الأوّل؛ فلأن العمل فى محل الكلام هو انقياد واحتياط، والانقياد والاحتياط فى حدّ نفسه فيه مقتضى للثواب بقطع النظر عن الأمر، وأمّا عدم تحقق الأمر الثانى، فباعتبار ما ذكر من أنّ ترتّب الثواب فى هذه الأخبار هو من باب التفضل والإحسان ولا يظهر من الروايات أنّها فى مقام الترغيب والحثّ على العمل.

هذا الكلام يمكن التأمّل فيه من جهات:

الجهه الأولى: أننّا مع المستدل بالدليل، لم نفرغ بعد عن أنّ العمل الذى رُتب الثواب عليه هو خصوص العمل المأتى به برجاء الثواب، فافتراض هذا فى كلام المعترض هذا كأنّه أشبه بالمصادره. المستدل يقول بأنّى استدل بالروايات المطلقه، وهو لا يؤمن بأنّ الروايات المطلقه(فعلمه)، يعنى عملها، يعنى جاء بها برجاء الثواب، المستدل لا يؤمن بذلك ويقول: المقيّدات بالتماس ذلك الثواب ظاهره فى الحصه الانقياديه من العمل، لكن المطلقات ليس لها ظهور فى ذلك، يقول أنا اتمسّك بالمطلقات التى ترتّب الثواب على ذات العمل، ومن الواضح أنّ ذات العمل ليس فيه اقتضاء الثواب، هو لا يُسلّم أنّ العمل فى الروايات المطلقه هو خصوص الحصّه الانقياديه من العمل حتّى يقال بأنّ الانقياد فيه اقتضاء الثواب فى حدِّ نفسه، هو لا يُسلّم بذلك، فنحن نقول له أنّ الأمر الأوّل غير متحقق فى محل الكلام؛ لأنّ الثواب مرتّب فى محل الكلام على العمل المأتى به برجاء الثواب، وهذا انقياد، والانقياد له اقتضاء الثواب، فالأمر الأوّل غير متحققّ.

ص: ٢٧٣

أقول: هذا أوّل الكلام مع المستدل؛ لأنّه لا يؤمن بأنّ العمل جيء به برجاء الثواب فى الروايات المطلقه، والمستدل يتمسّك بالروايات المطلقه، يقول: صحيح هناك روايات ترتب الثواب على العمل، على الحصه الانقياديه، لكن هناك روايات مطلقه

ترتّب الثواب على ذات العمل، وذات العمل ليس فيه اقتضاء، وعندما ترتّب الثواب عليه نستكشف من ذلك تعلّق الأمر به.

الأمر الثانى الذى ذكره: يبدو أنّه خروج عن محل الكلام، يعنى كبروياً لا يصح أنْ نقول أنّ أحد الأمور، أو النكته الثانيه التى توجب استكشاف الأمر من الدليل الدال على الثواب هو أنْ يكون الدليل ظاهراً فى الترغيب والحثّ على العمل، فإذا كان الدليل ظاهراً فى ذلك، فأنّه حينئذٍ سوف يكون دالاً على الأمر بلا إشكال ولا خلاف ولا معنى لوقوع النزاع، الكلام فى أنّ الدليل لا يدل إلاّ على ترتّب الثواب على العمل، ولا يمكن أنْ نستكشف من ذلك بملازمه عقليه، أو ملازمه عرفيه تعلّق الأمر بذلك العمل، أو لا. كلامنا فى هذا، أمّا إذا افترضنا أنّ الدليل ظاهر فى الحثّ على العمل والترغيب فيه، وهذا بمثابه أنْ يأمر بالعمل، هذا ليس هو محل الكلام، ولا معنى لأنْ يُجعل هو مناطاً لاستكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتّب الثواب؛ لأنّ هذا بمنزله أن يقال أننّا نستكشف من الأمر بالعمل الأمر به، يعنى الدليل الدال على ترتّب الثواب إذا كان ظاهراً فى الأمر بالعمل نستكشف الأمر بالعمل، هذا لا معنى له، ليس هو المناط فى استكشاف الأمر من الدليل الدال على ترتّب الثواب، وإنّما هو إذا دلّ على الترغيب فى العمل والحثّ عليه كان مفاده هو ذلك، يكون مفاده مباشره هو الأمر بالشىء والحثّ عليه وطلبه، فيُستفاد منه كما يُستفاد من العمل، كما نستفاد الأمر من الأمر بالعمل، فإذا قال أفعل ذلك يكون دالاً بشكل مباشر على الأمر بالعمل، هنا إذا افترضنا الدليل الدال على ترتّب الثواب على العمل ظاهر فى الحثّ على العمل والترغيب فيه؛ حينئذٍ لا إشكال ولا خلاف، ولا ينبغى أنْ يقع الإشكال فى أننّا نستكشف من ذلك الأمر بالعمل، لكن ليس هذا هو محل النزاع، ليس هذا هو الذى يقع فيه الكلام، فيبدو أنّه أشبه بالخروج عن محل الكلام.

ص: ٢٧٤

الجهه الثانيه: هو أنّه يظهر من هذا الكلام أنه إذا سلّمنا تحققّ الأمر الثانى فى محل الكلام؛ حينئذٍ يُستكشف الأمر، والاستحباب النفسى المتعلّق بالعمل، هو يُنكر تحقق الأمر الثانى فى المقام؛ لأنّه يقول أنّ ظاهر الروايات هو أنّ ترتّب الثواب هو من باب التفضّل والإحسان، وليست هى فى مقام الحثّ والترغيب فى العمل، لكن يظهر منه أنّه على تقدير أنْ تكون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل هذا يكفى لإثبات الاستحباب.

لكن يُلاحظ على هذا أنّه لا يكفى لإثبات الاستحباب النفسى لذات العمل ------ الذى هو محل كلامنا ------ مجرّد أنْ تكون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل، وإنّما يجب أنْ نلاحظ أنّ كون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ على العمل فى مقابل أنْ تكون فى مقام التفضّل والإحسان، هذا وحده لا يكفى لإثبات الاستحباب النفسى للعمل، يجب أنْ نلاحظ أنّه ما هو الشىء الذى حثّت عليه الروايات ورغّبت فيه ؟ على تقدير أنْ تكون الروايات فى مقام الحثّ والترغيب ------ علماً أنّ المعترض لا يُسلّم بهذا الأمر ------ وما حثّت عليه الروايات هو ذات العمل؛ حينئذ يمكن أنْ يقال أنّنا نستكشف من ذلك تعلّق الأمر بذات العمل، وهو معنى الاستحباب النفسى لذات العمل، وهو المطلوب. أمّا إذا فرضنا أنّ ما حثّت عليه الروايات ليس هو ذات العمل، وإنّما ما حثّت عليه الروايات هو الحصّه الانقياديه من العمل، كما هو الصحيح على ما تقدّم، سواء الروايات المقيّده، أو الروايات المطلقه كما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، كل الروايات إذا سلّمنا أنّها فى مقام الحثّ والترغيب، ما تحثّ عليه هو الحصّه الانقياديه من العمل(فعمله التماس ذلك الثواب)، أو(فعمله) هذا التفريع الذى قلنا أنّه من باب تفرّع الشىء على داعيه، أى جاء بالعمل بداعى تحصيل الثواب، هذه الحصّه الانقياديه. إذن: ما تحثّ عليه الروايات هو هذه الحصّه الانقياديه وليس ذات العمل، على تقدير أنْ نستفيد الاستحباب، فالاستحباب يكون للانقياد لا لذات العمل كما هو المفروض فى الاحتمال الثانى، فى الاحتمال الثانى نريد أنْ نثبت الاستحباب لذات العمل لا للانقياد، فمجرّد كون الروايات فى مقام الترغيب والحثّ فى مقابل كونها فى مقام إعطاء الثواب من باب التفضل والإحسان، هذا وحده لا يثبت الاحتمال الثانى؛ بل لابدّ أنْ نضم إلى ذلك أنّ ما تحثّ عليه الروايات هو ذات العمل؛ حينئذٍ نستكشف من ذلك أنّ ذات العمل تعلّق به الأمر، وهو معنى الاستحباب النفسى له.

وأمّا إذا كان ما تحث عليه الروايات هو العمل المأتى به برجاء الثواب؛ فحينئذٍ لا يمكننا أنْ نستفيد استحباب ذات العمل، وإنّما على تقدير أنْ نستفيد الاستحباب، فالاستحباب يكون لعنوان الانقياد والاحتياط، العمل المأتى به بداعى رجاء الثواب، هذا هو الذى تحثّ عليه الروايات، فيكون هذا مستحبّاً، وأين هذا من الاحتمال الثانى الذى يعنى استحباب ذات العمل ؟ هذا ما يرتبط بالدليل الأوّل للاحتمال الثانى.

الدليل الثانى: حاصله: ادعاء أنّ الجمله الخبريه الموجوده فى كل هذه الروايات وهى(فعمله)، هذه الجمله الخبريه هى فى مقام الإنشاء، فتُحمل على الإنشاء، فتكون هذه الجمله(فعمله)، أو(ففعله) بمثابه الأمر بالعمل، والأمر بالفعل، كما يقال ذلك فى غالب الجمل الخبريه التى تقع فى مقام بيان الأحكام الشرعيه(سجد سجدتى سهو)، يعنى يسجد سجدتى سهو، وكذلك(يُعيد)، يعنى يجب عليه الإعاده، جمل خبريه تكون فى مقام الإنشاء، وجمله(فعمله) أيضاً تُحمل على الإنشاء، وكأنّه قال(من بلغه ثواب على عمل فليعمله) فيكون أمراً بالعمل، وإذا كان أمراً بالعمل فقد وصلنا إلى النتيجه بلا حاجه إلى أىّ شىء آخر، فيثبت الأمر بهذا العمل، وهو معنى الاستحباب النفسى لذات العمل بعد حمل الجمله الخبريه على الإنشاء كما وقع نظيره فى أمثله كثيره، وفى الروايات موجوده كثيراً أنّه يستعمل الجمله الخبريه فى مقام الإنشاء.

نعم، المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى ذكر هذا المعنى، (١) وغيره أيضاً ذكر هذا المعنى كالمحقّق العراقى(قدّس سرّه) فى نهايه الأفكار. (٢) المحقّق النائينى(قدّس سرّه) نبّه على أنّ هذا الوجه ما يثبت به ليس هو خصوص الاحتمال الثانى الذى هو الاستحباب النفسى؛ بل ما يثبت به هو الجامع بين الاحتمال الثانى والاحتمال الثالث الذى هو الحجّيه للخبر الضعيف فى باب المستحبّات، وذلك باعتبار أنّ ما نستفيده على أساس هذا الوجه هو الأمر بالفعل ليس أكثر، أنّ الشارع أمر بذلك الفعل الذى بلغه عليه ثواب، قال(فليفعله)، وهذا الأمر بالفعل كما يمكن أنْ يكون من جهه استحباب الفعل بعنوان البلوغ، والذى هو معنى الاحتمال الثانى الذى هو محل كلامنا، يمكن أنْ يكون الأمر بالفعل على أساس حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبّات؛ لأنّ الخبر الضعيف إذا كان حجّه فى باب المستحبّات، فالشارع أيضاً يأمر بالفعل أمراً استحبابياً، فالأمر بالفعل يجتمع مع افتراض الاستحباب النفسى ويجتمع مع افتراض حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبّات، مجرّد الأمر بالفعل لا يعنى بالضبط ثبوت الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ؛ بل هو يتلائم مع ذلك، ويتلائم أيضاً مع افتراض حجّيه الخبر الضعيف فى باب الأحكام غير الإلزاميه. نبّهنا سابقاً أنّ الفرق بين الاحتمال الثانى والثالث هو أنّ الاستحباب يثبت للفعل على الاحتمال الثانى بعنوان ثانوى وهو عنوان(البلوغ)، بينما الاستحباب يثبت للعمل على الاحتمال الثالث بعنوانه الأوّلى؛ لأنّ الخبر الضعيف يصير أشبه بالخبر الصحيح فى باب المستحبّات، الاحتمال الثالث يعنى أنّه فى باب المستحبّات لا يعتبر وثاقه الراوى، الخبر مطلقاً حجّه فى باب المستحبّات سواء كان راويه ثقه، أو غير ثقه، فيثبت الاستحباب للفعل بعنوانه الأوّلى، بينما غلى الاحتمال الثانى يثبت الاستحباب للفعل، لكن بعنوان(البلوغ)، أى بعنوان أنّه بلغه عليه ثواب، هذا هو الفرق بينهما؛ ولذا قلنا أنّ الفقيه على كلا التقديرين يفتى بالاستحباب، بالنتيجه الأمر بالعمل يتلائم مع كلا الاحتمالين، فلا يتعيّن أنْ يكون مثبتاً لخصوص الاحتمال الثانى فى مقابل الاحتمال الثالث. هذا هو الدليل الثانى للاحتمال الثانى.

ص: ٢٧۶

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ۴١٣.

۲- نهایه الأفکار، تقریر بحث آقا ضیاء للبروجردی، ج ۲، ص ۲۷۸.

ويُلاحظ عليه: أنّ حمل الجمله الخبريه فى هـذه الروايات على الإنشاء هو خلاف الظاهر جدّاً، عندما تكون الجمله واقعه فى مقام الجزاء يمكن حملها على الإنشاء، لكن الجمله الخبريه فى محل كلامنا ليست كـذلك، الجمله الخبريه فى هـذه الروايات هى من متمّمات الشـرط ومن توابعه(من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ذلك) ومن الواضح أنّ الشـرط وتوابعه ومتمّماته كلّها بمنزله الموضوع للحكم الشـرعى، والموضوع دائمـاً يؤخـذ مفروض الوجود والتحقق وليس المتكلّم فى مقـام الـدعوه إليه والحثّ عليه، وإنّما يؤخذ مفروض الوجود والتحقق، ولا يتوهّم أحد أنّ الشـرط يمكن أنْ يُفهم منه الطلب، سواء كان مباشره، أو بواسطه كونه إخبار والإخبار فى مقام الإنشاء ويُحمل على الإنشاء، على كلا التقـديرين لا يُفهم منه ذلك، فإذا قيل(إذا سافرت فقصّـِر) لا يُفهم منها طلب السـفر، وإنّما يُفهم منها أنّ السـفر أُخذ مفروض الوجود والتحقق وحُمل عليه هذا الحكم، أى على تقدير السـفر يُحمل عليه هـذا الحكم؛ ولـذا يكون الشـرط وكـل توابعه لا ـ هى إنشـاء ولا هى إخبار، فهى جمله غير تامّه لا يصـح السـكوت عليها، لا نسـتطيع أنْ نقول أنّ(من سافر فليُقصّـِر) هى إخبار عن السفر، وهذا الإخبار نحمله على الإنشاء، فضلاً عن أنْ نقول أنّها ظاهره فى طلب السـفر وإن طلب السـفر، كلّا هى ليست كذلك، (فعمله) فى هذه الروايات هى من هذا القبيل، لأنّها من توابع الشـرط ومن متمّماته، والشـرط وتوابعه كلّها أُخـذت مفروضه الحصول والتحققّ،(من بلغه ثواب على عمل فعمله) يعنى افتُرض أنّه عمل ذلك العمـل، بعـد ذلـك يـأتى الجواب(كـان له ذلك الثواب)، فليس لها قابليه على أنْ تُحمل على الإنشاء والطلب، وإنّما هى مأخوذه مفروضه الوجود والتحقق ولا ـ معنى فيهـا للطلب والإنشـاء؛ بـل لا معنى فيها حتّى للإخبار، فهـذا الوجه أيضاً لا يكون تامّاً لإثبات الاحتمال الثانى.

ص: ٢٧٧

الذی یظهر من مطاوی الکلمات والدروس السابقه أنّ هناک شیئین ینبغی الالتفات إلیهما:

الأمر الأوّل: أننّا لا یمکننا إنکار ظهور هـذه الروایات فی أنّها فی مقام الحثّ والترغیب علی العمل، وأمّا افتراض أنّ ترتّب الثواب فیها من باب التفضّل والإحسان، الظاهر أنّ هذا خلاف سـیاقها، الذی یُفهم من سیاق هذه الروایات أنّها فی مقام الحثّ والترغیب علی العمل، یعنی یحثّه علی العمل الذی بلغه علیه الثواب.

الأمر الثانی: أننّا نسـتظهر أنّ الثواب فی کل هـذه الروایات، فی المطلقات والمقیّدات، أنّ الثواب رُتب علی العمل الخاص لا علی ذات العمـل، یعنی علی الحصّه الانقیادیّه من العمل، یعنی علی العمل المأتی به برجاء تحصـیل الثواب الـذی بلغه، اسـتظهار هـذا الأمر من المقیّدات واضح، أمّا من المطلقات تبعاً للشـیخ الأنصاری(قدّس سـرّه). إذن: العمل الذی رُتب علیه الثواب فی کل هذه الروایات هو الحصه الانقیادیه من العمل، أی العمل المأتی به بداعی تحصـیل الثواب. إذا ضممنا الأمر الثانی إلی الأمر الأوّل وهو أنّ الروایات فی مقام الترغیب والحثّ علی الإتیان بالعمل الـذی بلغه علیه الثواب، یکون أقرب الاحتمالات المتقدّمه لتفسـیر هذه الروایـات هو الاحتمـال الأـوّل، وهو أنّ هـذه الروایـات فی مقام الإرشاد إلی حُسن الانقیاد عقلاً، وحُسن الاحتیاط عقلاً، وحُسـن الانبعاث من المطلوبیه الاحتمالیه، وهـذا أمر یـدرکه العقل، العقل یحکم بحُسن الانقیاد، الروایات ترشـد إلی هذا، هذه الروایات هی فی مقام الإرشاد إلی ذلک، وهذا شـیء یدرکه العقل، حُسن الانقیاد واسـتحقاق المنقاد للثواب، واسـتحقاق المحتاط للثواب هذا شیء یدرکه العقل، والروایات فی مقام الإرشاد إلی ذلک.

نعم، الـذى يقف أمـام أنْ يُلتزم بالاحتمـال الأـوّل فقـط هو مسـأله أنّ ظـاهر الروايات هو إعطاء نفس الثواب الـذى بلغه، وقلنا أنّ المقصود بهـا ليس هو نفسه من جميع الجهـات، وإنّما نفسه من جهه الكم والكيف، ما هو حجم الثواب الـذى بلغك، ومقـداره، هو نفسه يُعطى لـك، هـذا هو ظاهر الروايات، وهـذا ظهور لا ينبغى إنكاره، من الواضـح أنّ العقل لا يـدرك ذلك، العقل يقول بأنّ الانقياد حسن، والمنقاد يسـتحق الثواب، لكن لا يُشخّص كميّه ونوعيه الثواب الذى يستحقه المنقاد، لا يدرك هذا، الروايات تعطى له نفس الثواب الذى بلغه، من هنا لابدّ ----- لكى نصل إلى نتيجه ----- من التلفيق بين الاحتمال الأوّل وبين الاحتمال الرابع الذى هو وعد من قبل المولى بإعطاء الثواب بأن يُقال: المولى فى هذه الخصوصيه، فى كميه الثواب ونوعيته وعد المكلّف بإعطائه نفس ما بلغه، هنا أعمل المولويه فى هذا الجانب فقط، هو فى مقام الإرشاد إلى حسن الانقياد، واستحقاق المنقاد لأصـل الثواب، لكن فى مقام تحديـد نوعيه وكميّه الثواب هو أعمل مولويته ووعـد العبـد بأن يُعطيه نفس ذلك الثواب كمّاً وكيفاً الذى بلغه، هذا شىء لا يدركه العقل، فلابدّ من تطعيم الاحتمال الأوّل بالاحتمال الرابع المتقدّم، وبالتلفيق بين هذين الاحتمالين يكون هـو الوجه الأـقرب فى تفسـير هـذه الروايـات، وبنـاءً عليه لاـ يثبت الاسـتحباب النفسـى للفعـل بعنوان(البلوغ)، وكـذلك لاـ يثبت الاسـتحباب النفسـى للفعـل بعنوانه الأـوّلى، يعنى لاـ الاحتمـال الثانى ولا الاحتمال الثالث، وإنّما هو إرشاد إلى حُسن الانقياد إلى المولى، وحُسن الانبعـاث للمطلوبيه الاحتمـاليه مع الاـلتزام بإعطاء نفس الثواب الـذى بلغه للمكلّف. هـذا تمام الكلام فى قاعـده التسامح فى أدلّه السنن.

ص: ۲۷۹

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن

بعد أنْ أكملنا الكلام عن أصل قاعده التسامح فی أدلّه السنن يقع الكلام فی بعض الأمور المرتبطه بهذه القاعده:

الأمر الأوّل: لا إشكال فی شمول أخبار(من بلغ) لحاله بلوغ الثواب بالدلاله المطابقيه كما إذا قام خبر ضعيف على ترتّب الثواب على عمل بحيث يدل بالمطابقه على ترتّب الثواب على العمل، هذا هو القدر المتيقّن من هذه الأخبار، لكن هل تشمل الأخبار حاله بلوغ الثواب بالدلاله الالتزاميه ؟ كما إذا قام خبر ضعيف على استحباب فعل، هناك فرق بين أنْ يقوم الخبر الضعيف على ترتّب الثواب على عمل، هذا يدل على ترتّب الثواب بالدلاله المطابقيه، وتاره يقوم الخبر الضعيف على استحباب عمل، المدلول المطابقی للخبر هو استحباب الفعل، لكن المدلول الإلتزامی للخبر هو ترتّب الثواب عليه، فيكون الخبر دالاًّ ـ على ترتب الثواب لكن بالدلاله الالتزاميه، باعتبار الملازمه بين استحباب الفعل وبين ترتب الثواب عليه؛ فحينئذٍ هل يكون هذا أيضاً مشمولاً للأخبار، فيجری فيه الكلام السابق، أو لا ؟

الظاهر كما ذكر المحققون أنّه مشمول لتلك الأخبار، فلا فرق بين أنْ يقوم الخبر الضعيف على ترتّب الثواب على عمل، وبين أنْ يقوم الخبر الضعيف على استحباب العمل، كلٌّ منهما يكون داخلًا فی هذه الأخبار ومشمولاً لها، وذلك باعتبار أنّ الإخبار عن استحباب الفعل هو إخبار بالدلاله الالتزاميه عن ترتب الثواب عليه، فيصدق على هذا أنّه بلغه ثواب على عمل، فعمله كان له ذلك الثواب، فيدخل فی الأخبار؛ وحينئذٍ يجری فيه الكلام السابق.

ص: ۲۸۰

لكن يبقى سؤال: وهو هل تشمل الأخبار حاله أخرى وهی حاله قيام الخبر الضعيف على الوجوب، الحاله الأولى التی هی القدر المتيقّن من الأخبار هی أنْ يقوم الخبر الضعيف على ترتب الثواب على عمل، الحاله الثانيه هی أنْ يقوم الخبر الضعيف على استحباب الفعل، هذا أيضاً قلنا أنّه مشمول للأخبار؛ لأنّ الإخبار عن الاستحباب إخبار عن ترتب الثواب على العمل المستحب، لكن لو دلّ الخبر الضعيف على وجوب فعلٍ، هل تشمله هذه الأخبار، أو لا ؟

قد يقال: أنّه مشمول لتلك الأخبار، باعتبار أنّ الإخبار عن الوجوب أيضاً هو أخبار عن ترتّب الثواب على الفعل بحكم الملازمه بين وجوب شیءٍ وبين رجحانه وترتب الثواب عليه كما هو الحال فی الإخبار عن الاستحباب لو قام الخبر الضعيف على الاستحباب، كيف هناك جعلنا هذه الحاله داخله فی الأخبار باعتبار الملازمه بين استحباب الفعل وبين رجحانه وترتّب الثواب عليه، كذلك ما إذا قام الخبر الضعيف على وجوب شیءٍ، هنا أيضاً توجد ملازمه بين وجوب الشیء وبين ترتّب الثواب على فعله، غايه الأمر أنّه فی هذه الحاله الأخيره الخبر الضعيف على الوجوب كما هو إخبار عن ترتّب الثواب على الفعل، كذلك هو إخبار عن ترتّب العقاب على الترک؛ لأنّه يدلّ على الوجوب، وبالملازمه هو يدلّ على ترتّب العقاب على الترک كما يدلّ بالملازمه على ترتّب الثواب على الفعل، فيقال: إنّه وإنْ كان إخباراً عن ترتّب العقاب على الترک، لكنّ هذا العقاب لا يثبت

بالخبر الضعيف، وإنّما الذى يثبت على تقدير تماميّه أخبار(من بلغ) وأنْ نستفيد منها شىء هو إخبار عن الثواب لا الإخبار عن العقاب، فالخبر الضعيف الدال على الوجوب وإنْ كان هو إخبار عن ترتّب العقاب على الترک، لكنّ العقاب لا يثبت بالخبر الضعيف كما هو واضح، باعتبار أنّ القاعده مختصّه بالإخبار عن الثواب لا الإخبار عن العقاب، وكون الخبر إخبار عن ترتب العقاب على الترک لا ـ يمنع من شمول القاعده وأخبار(من بلغ) للخبر الضعيف الدال على الوجوب باعتباره إخباراً عن ترتّب الثواب على الفعل، فيترتب الثواب على الفعل، وهذا الخبر يكون إخباراً عن ترتّب الثواب على هذا الفعل، هو حكم بلسان الوجوب لا بلسان الاستحباب، فيكون مشمولاً للقاعده ويُلتزم ------ بناءً على بعض التفسيرات السابقه لأخبار(من بلغ) ------- أيضاً باستحباب الفعل الذى قام خبر ضعيف على وجوبه، باعتبار أنّ أخبار(من بلغ) تشمله وتقول هذا بلغه ثواب على عمل، فعمله كان له ذلك الثواب، فإذا استفدنا من تلك الأخبار بعض الاحتمالات السابقه وهو الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ يُلتزم هنا باستحباب هذا الفعل الذى قام الخبر الضعيف على وجوبه، ولعلّه لذلک أفتى بعض الفقهاء باستحباب الفعل إذا قام على وجوبه خبر ضعيف، لعلّ الالتزام بالاستحباب هو من هذا الباب، باعتبار أنّهم يرون أنّ هذا الخبر الضعيف مشمول للقاعده وبناءً على بعض الاحتمالات السابقه يثبت به استحباب العمل.

هـذا الذی يقال فی ما إذا قام الخبر الضـعيف علی الوجوب وأنّ هذه الحاله أيضاً مشـموله للأخبار، هذا يمكن التأمّل فيه، باعتبار أنّ مـا تقـدّم سابقـاً من أنّ ظـاهر جميع الأخبار، المطلقه والمقيّده هو الإتيان بالعمل بـداعی تحصـيل الثواب، إمّا باعتبار تصـريح الروايات بالتماس ذلک الثواب، وإمّا باعتبار التفريع الموجود فی المطلقات(فعمله) حيث قلنا أنّ الروايات فرّعت العمل علی بلوغ الثواب بحيث أنّ بلوغ الثواب يكون مؤثراً فی العمـل، وقلنـا أنّه لاـ معنی لتـأثير بلوغ الثواب فی العمـل إلاّـ باعتبار أنّ بلوغ الثواب يورث الاحتمال أو الظنّ، ويكون المكلّف قـد جاء بالعمل بـداعی ذلک الظن، وذلک الاحتمال؛ لأنّ بلوغ الثواب يورث احتمال الثواب، صـدر العمل بداعی ذلک الاحتمال، فيكون العمل صادراً بداعی تحصـيل الثواب أو برجاء إدراک ذلک الثواب، باعتبار أنّ بلوغ الثواب يورث احتمال الثواب، هـذا معناه أنّ موضوع الأخبار هو العمل الـذی يصدر من المكلّف بداعی تحصـيل الثواب الذی بلغه، وهذا صدقه واضح جدّاً فی المسـتحبّات، يعنی عندما يقوم الخبر الضـعيف علی الاستحباب وعلی ترتب الثواب صدقه واضح؛ لأنّ الذی بلغه الاسـتحباب بالخبر الضعيف يصدق عليه أنّه عمل ذلک العمل رجاء تحصيل ذلک الثواب؛ لأنّ الذی يأتی بالمسـتحب الـذی قام عليه الخبر الضـعيف يأتی به بـداعی تحصـيل ثوابه، وأمّا صـدقه علی الخبر الضـعيف الـدال علی الوجوب، فليس واضـحاً، علی الأقل نشـكک فی شـمول الأخبار لهذه الحاله؛ لأنّ العمل الذی يصدر من المكلّف الذی دلّ الخبر الضعيف علی وجوبه عندما يصدر منه لا يصدر العمل منه عاده بداعی تحصـيل الثواب، وإنْ كان يمكـن فرض صدوره منه بداعی تحصيل الثواب، الامتثـال والإتيـان بالفعل فی الواجبات لا يصـدر بـداعی تحصـيل الثواب علی الفعل، وإنّما عاده يصـدر بـداعی التخلّص وتجنّب العقاب الذی يثبت علی مخالفه هذا التكليف؛ ولذا هنـاک فرق بين المسـتحبّات وبين الواجبات، امتثال المسـتحبّات عاده يكون بداعی تحصيل الثواب، الواجبات يأتی بها المكلّف عاده، وليس دائماً، بداعی التخلّص من العقاب المترتب علی المخالفه. إذن: هو يمتثل ويأتی بالفعل للتخلّص من العقاب لا لتحصـيل الثواب علی الفعل. هذا الشـیء الذی نقوله أنّ المسـتحبّات تختلف عن الواجبات، العاده جاريه علی الإتيان بالمسـتحب برجاء تحصيل الثواب؛ ولذا يكون مشمولاً للأخبار؛ لأنّ موضوع الأخبار كما قلنا هو الإتيان بالفعل بـداعی تحصـيل الثواب، وفی الواجبات المكلّف لا يأتی بالفعل بداعی تحصـيل الثواب، وإنّما يمتثل ويأتی بالفعـل للفرار عن العقـاب الـذی يترتب علی المخـالفه، فلاـ يكون صـدق الأخبار عليه واضـحاً، موضوع الأخبار هو العمل الـذی يصـدر من المكلّف بـداعی تحصـيل الثواب، هـذا لا يأتی بالفعل بداعی تحصـيل الثواب، وإنّما يأتی بالفعل الذی قام عليه الخبر الضـعيف ودلّ علی وجوبه للتخلّص من العقـاب علی المخـالفه، للفرار من العقـاب الـذی يـترتب علی المخـالفه، ومن هنـا يكون صـدق الأخبـار وشـمولها له ليس واضـحاً، علی الأقل نشـكک فی شـمول الأخبار لهـذه الحاله الثالثه، وهی حاله ما إذا قام الخبر الضـعيف علی الوجوب، وإثبـات الاسـتحباب لو قلنا ببعض الاحتمالاـت السـابقه يكون مشـكلاً حينئـذٍ، ومن هنا يظهر الحال فی الحاله الرابعه وهی حاله ما إذا قام الخبر الضـعيف علی الحرمه. قـد يُتخيّل أنّ هذه الحاله أيضاً مشـموله للأخبار، غايه الأمر أنّنا لا نثبت بذلک اسـتحباب الفعل كما هو واضح، وإنّما نثبت بذلک استحباب الترک؛ لأنّ حرمه الشیء والنهی عنه تعنی طلب تركه، ومن هنـا يكون ترک الشـیء الحرام راجحـاً ومطلوبـاً، والملازمه ثابته بين رجحان الشـیء ومطلوبيته وبين ترتب الثواب عليه، ولا فلاـق بين مطلوبيه الفعـل ومطلوبيه الترک، الملاـزمه لاـ تفرّق بينهمـا، كمـا أنّ رجحان الفعل ومطلوبيته يلازم ترتب الثواب علی الفعـل، رجحان الترک ومطلوبيته أيضاً تلازم ترتّب الثواب علی الترک، فكأنّه هـذا بلغه ترتّب الثواب علی الترک، لكن بالـدلاله الالتزاميه، فيكون مشـمولاً للأخبار التی تقول(من بلغه ثواب علی شیء فجاء به، أو بلغه الثواب علی الترک، فتركه كان له ذلک) فيكون مشـمولاً بالأخبار، فإن قلنا أنّ هذا يثبت الاسـتحباب، فهذا يثبت استحباب الترک، أو يثبت كراهه الفعل، لكن بالنتيجه هو يكـون مشـمولاً بالأخبـار ببيـان أنّ النهی والتحريم يعنی طلب الـترک، وهـذا يعنی أنّ ترک الحرام راجـح ومطلـوب، والمطلوبيه والرجحـان يلاـزم ترتب الثواب علی الأـمر الراجـح، سواء كـان فعلاًـ أو كـان تركـاً. الأـمر الراجـح فی محـل الكلام هو الترک،

والمطلوبیه ثابته للترک، وترک الحرام مطلوب للشارع، وراجح، وعندما یکون راجحاً یکون ملازماً لترتّب الثواب علیه، فتشمله الأخبار، وإذا قلنا باستفاده الاستحباب النفسی؛ حینئذٍ نستفید استحباب الترک، فیثبت أنّ الترک مستحب.

ص: ۲۸۲

أقول: قـد يُتخيّل هـذا الكلام، لكنّ الذى يدفعه عموماً، يعنى أنّ الصـحيح فى هذا الفرض الرابع هو عدم شـمول الأخبار لحاله ما إذا قام الخبر الضعيف على التحريم، وذلک لعدّه أمور منها:

الأـمر الأـوّل: ما أشـرنا إليه فى الحاله السابقه وهى حاله ما إذا قام الخبر الضـعيف على الوجوب، فأننّا هناک إذا توقّفنا وتأملنا فى شمول الأخبـار لهـذه الحـاله، فـأنّ عـدم الشـمول فى المقام يكون أوضـح، باعتبار أنّ فى المحرمات واضـح أنّ الامتثال لا يكون لغرض تحصـيل الثواب على الـترک، وإنّمـا يكون لغرض الفرار من العقـاب المـترتب على الفعـل، فـالمكلّف إنّمـا يمتثـل النهى ويترک الحرام لا ـ لأجـل أنْ يحصـل على مصـلحه وثواب على الترک، وإنّما لكى يتجنّب العقاب المترتب على الفعل، هنا عـدم شمول الأخبار لهـذه الحاله أوضـح من عدم شـمولها للحاله السابقه، باعتبار أنّ من الواضح فى باب المحرّمات أنّ الامتثال يكون لغرض الفرار من العقوبه المترتبه على الفعل، وليس لأجل تحصـيل الثواب، هذا بناءً على تسـليم تحصـيل الثواب ----- وستأتى مناقشـته ----- المترتب على ترک الحرام، ومن هنا يكون شـمول الأخبار لهذه الحاله خلاف الظاهر جدّاً، فأنّ ظاهر الأخبار هو أنّ الإتيان بالعمل هو لغرض تحصـيل الثواب، وهـذا هو موضوع الأخبار، وهـذا لا يصـدق فى باب المحرّمات، يعنى فى باب قيام الخبر الضعيف على حرمه شىء.

الأمر الثانى: التشكيک فى صدق بلوغ الثواب فى هذه الحاله حتّى لو سلّمنا تفسير النهى والتحريم بطلب الترک ولم نفسّره بالزجر على الفعل، لكن طلب الترک فى المحرّمات هل هو لأجل وجود مصلحه فى الترک تقتضى رجحانه، أو لأجل وجود مفسده فى الفعـل تقتضـى مرجـوحيه الفعـل ؟ من الواضـح أنّ الجواب هو الثـانى، حـتّى لو فسّـرنا النهى والتحريم بطلب الـترک، بمعنى أنّ الشارع يطلب ترک شـرب الخمر، لكن يطلبه ليس لأجل وجود مصـلحه فى الترک بحيث تقتضى رجحان الترک لوجود مصلحه فيه، وإنّمـا هو يطلب تركه باعتبـار وجود مفسـده فى الفعـل تقتضـى مرجوحيته، فطلب الترک فى المحرّمـات ليس لأجـل وجود مصـلحه فى الترک ليس لأجل وجود مصـلحه فى الترک ورجحان فيه حتّى نسـتفيد من ذلک ترتب الثواب عليه باعتبار الملازمه بين مطلوبيه الترک وبين ترتب الثواب عليه، ونـدخله حينئذٍ فى أخبار(من بلغ)؛ لأنّ هذا يدل على رجحان الترک ومطلوبيته وهى تلازم ترتب الثواب عليه، فيصـدق عليه أنّه بلغه الثواب على الترک؛ وحينئـذٍ تشـمله الأخبار ويثبت اسـتحباب الترک. كلا، طلب الترک فى باب المحرّمات لو سـلّمناه، فهو ليس لأجل وجود مصـلحه فى الترک؛ بل لأجل مفسده فى الفعل تقتضـى مرجوحيته؛ ولـذلک طُلب تركه، فصـدق بلوغ الثواب فى هـذا الفرض ممنوع؛ بل لا يصـدق أنّه بلغه ثواب على هذا العمل، على الأقل بالنظر العرفى فى مـا نفهم عرفاً من هـذا الـدليل أنّ موضوعه، بلوغ الثواب على شـىء، عنـدما يقوم الخبر الضـعيف على حرمه شـىءٍ، لا يصـدق عليه أنّه بلغه الثواب على ترک ذلـک الحرام؛ لأـنّه إنْ فسّـرنا النهى بـالزجر، فواضـح أنّه لا يوجـد طلب الترک، والترک أصـلًا ليس مطلوبـاً، وإنّمـا هو يزجر عن الفعل لمفسـدهٍ فيه؛ بل حتّى إذا فسّـرناه بطلب الترک فنقول أنّ طلب الترک ليس لأجل وجود ملاکٍ فى الترک اقتضـى طلبه، ومحبوبيه ورجحان فى الترک، وإنّما هو لأجل وجود مفسده ومرجوحيه فى الفعل اقتضت أنْ ينهى عنه، أى أنْ يطلب تركه، فصدق بلوغ الثواب فى محل الكلام لأيضاً ليس واضحاً.

الأمر الثالث: وعلى ضوئه أيضاً نستبعد شمول الأخبار لحاله قيام الخبر الضعيف على التحريم هو مسأله أنّ الذى يوجد فى الأخبار هو بلوغ الثواب على العمل، والعمل ظاهر فى الأمر الوجودى، وتعميمه للترک هذا غير واضح، خصوصاً بعد هذا التفريع(من بلغه ثواب على عمل، فعمله) صدقه واضح جدّاً فى باب المستحبّات، والواجبات، أى قيام الخبر الضعيف على الاستحباب أو على الوجوب، أو على بلوغ الثواب؛ لأنّ العمل أمر وجودى بلغه ثواب عليه، فجاء به، فيصدق عليه. وأمّا عندما يقوم الخبر الضعيف على تحريم شىء، فلكى تكون الأخبار شامله له لابدّ أنْ نقول(من بلغه ثواب على الترک) ثمّ يقال(فعمله) أى فعمل الترک، هذا خلاف الظاهر، فأنّ الظاهر من العمل، خصوصاً بعد تفريع(فعمله) على ما قبلها، هو أنّ المقصود بالعمل الذى بلغه ثواب عليه هو الأمر الوجودى، أى الفعل كما هو الحال فى الواجبات والمستحبات، وأمّا فى التحريم، فشمول الأخبار له خلاف الظاهر، فلهذه الأمور يمكن أنْ نقول أنّ شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على التحريم ممنوع.

يبقى الكلام فى حاله أخيره، وهى الحاله الخامسه، وهى حاله قيام الخبر الضعيف على الكراهه، هنا أيضاً قد يُتوهّم على غرار ما فى الحاله السابقه أنّ هذه الحاله مشموله لأخبار(من بلغ) بنفس البيان السابق، باعتبار أنّ الكراهه تعنى طلب الترک ورجحانه، وبالملازمه بين رجحان الترک وطلبه، ولو على مستوى الكراهه، يثبت ترتّب الثواب على الترک، لأجل كونه مطلوباً وراجحاً، فيصدق عليه أنّه بلغه ثواب على الترک، فتشمله الأخبار، وقد ----- على بعض التفسيرات ------ يثبت استحباب الترک، فإذا قام خبر ضعيف على الكراهه نثبت به استحباب الترک، أو نثبت به الكراهه.

ص: ۲۸۴

أقول: هـذا الفرض الخـامس أيضـاً حـاله حال الفرض الرابع؛ لأنّ كل النكات التى ذكرت هناك والتى منعت من شـمول الأخبار للفرض الرابع تجرى فى المقـام وتمنع من شـمول الأخبـار للفرض الخـامس أيضاً. النكته الأخيره التى ذكرناها جريانها فى المقام واضـح؛ لأننّا قلنا أنّ ظاهر الأخبار هو من بلغه ثواب على عمل، فعمله، هـذا ظاهر فى أنّ المقصود به هو الأمر الوجودى وشـمول ذلـك للـترك هـو خلاف الظـاهر من دون فرق بين أنْ يكون الـترك لازم كمـا فى المحرمـات، أو الـترك غير لازم كمـا فى المكروهـات، الظاهر من الأخبار هو الأمر الوجودى، إذا بلغه ثواب عليه؛ فحينئـذٍ يكون مشـمولاً للأخبار، أمّا فى هـذا الفرض فلم يبلغه ثواب على الأمر الوجودى، وإنّما بلغه ثواب على الترك، فشـمول الأخبـار له ليس واضـحاً. والنكته الثـانيه أيضاً تجرى فى المقـام، وهى نكته التشـكيك فى صـدق البلوغ، بقطع النظر عن العمـل وكون الظـاهر منه هو الأمر الوجودى، وإنّمـا أصـل بلوغ الثواب فى المقام غير واضح كما قلنا فى بحث التحريم، باعتبار أنّ الكراهه حتّى إذا فسّرناها بطلب الترك بمستوى الكراهه، هذه لم تنشأ من مصـلحه فى الترك تقتضى طلبه على مستوى الكراهه، وإنّما نشأت من مفسده وحزازه فى الفعل، وهذا هو السبب فى النهى عنه نهيـاً كراهتيـاً، أو بعبـاره أخرى: طلب تركه بنحـو الكراهه، هو يطلب تركه لا ـ لمصـلحه فى الـترك، وإنّمـا يطلب تركه لحزازه ومفسـده فى الفعل، فيكون نظير الحرام، صدق بلوغ الثواب عليه يكون غير واضح. والنكته الأولى أيضاً تجرى فى المقام، وهى نكته التفريع، أنّ الأخبار ظاهره فى أنّ العمل فُرّع على بلوغ الثواب، واسـتفدنا من هذا أنّ موضوع الأخبار هو الإتيان بالعمل بداعى تحصيل الثواب، شمولها للمكروهات غير واضح، وشمولها للمستحبّات غير واضح؛ بل شككنا فى شمولها حتّى للواجبات؛ لأنّ من الواضـح أنّه فى المكروهـات والمحرمات ----- على الأقل ----- الإنسان لا يترك المكروه بـداعى تحصـيل الثواب، وإنّمـا يـترك المكروه بـداعى الفرار عن الحزازه الموجـوده فى الفعـل كمـا هو الحـال فى المحرّمـات، يـترك الحرام للفرار عن المفسـده الموجوده فى الفعـل لا ـ أنّه يـترك الحرام لغرض تحصـيل الثواب، هـذا الشـىء لو اتّفق حصوله، فهو نـادر جـدّاً، عـاده المكلّف فى المحرّمـات والمكروهـات يمتثـل، يعنى يترك الفعل لغرض الفرار عن المفسـده والحزازه الموجوده فيه لا لتحصـيل الثواب الثـابت فى الترك، لو سـلّمنا ثبوته وتنزّلنا عن الملاحظات السابقه، مع ذلك نقول لا يكون مشـمولاً للأخبار؛ لأنّ موضوع الأخبار هو من يأتى بما بلغه عليه الثواب لغرض تحصـيل الثواب، هذا حتّى لو فرضنا أنّه بلغه الثواب على الترك، لو تنزلّنا وسلّمنا ذلـك، لكن هـذا عاده لا يأتى بما بلغه عليه الثواب وهو الترك لغرض تحصـيل الثواب، وإنّما يأتى به لغرض الفرار من المفسـده والعقاب الذى يترب على الفعل.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فی أدلّه السنن

الأمر الثانی: لا إشكال فی شمول أخبار(من بلغ) لحاله الإخبار عن بلوغ الثواب عن حسٍّ، وهـذه الحاله أيضاً هی القـدر المتيقن لهـذه الأخبار، ويقع الكلام فی أنّه هل تشـمل الأخبار البلوغ الناشـئ عن الإخبار الحدسـی لا الحسّـی ؟ ومثّل لذلك بما إذا أفتی الفقيه بالاستحباب، فـأنّه يخـبر أيضـاً عن ترتب الثواب علی ذلـك الفعـل الـذی أفتی باستحبابه باعتبـار الملازمه المتقـدّمه بين الاستحباب وبين ترتب الثواب، غايه الأمر أنّ الملازمه هنا تكون بين الخبرين الحدسيين؛ لأنّه يخبر عن الاستحباب عن حـدسٍ، وهذا الخبر الحدسـی ----- الاستحباب ----- يلازم الخبر الحدسی عن ترتب الثواب، فهل تشمل الأخبار هذا النحو من البلوغ ؟

السيد الخوئی(قدّس سرّه) [(١)](#) ذكر ذلـك وذكر بـأنّه لا يبعـد شـمول الأخبار لفتوى الفقيه، ويحقق ذلك البلوغ المعتبر فی هـذه الأخبار، وذكر بأنّ دعوى انصراف هذه الأخبار إلی الإخبار الحسّی، أو انصرافها عن الإخبار الحدسی بعيد جدّاً.

هذا الذی ذكره(قدّس سرّه) يبتنی علی أمرين:

الأمـر الأوّل: مـا أشـار إليه من شـمول الأخبار للإخبار عن حـدس وعـدم اختصاصـها بالإخبار عن حسٍّ، يعنی أنّ الإخبار يحقق البلوغ، فيصـح للمنقول إليه أنْ يقول بلغنی ثواب، أو بلغنی الاسـتحباب، هذا البلوغ المتقوّم بالإخبار لا يختص بالإخبار عن حسٍّ؛ بـل يشـمل الإخبار عن حـدسٍ، فلكی نجعل الأخبار شامله لفتوى الفقيه، لابـدّ من هـذا الافتراض، وإلاّ لو كانت الأخبار مختصّـه بالبلوغ الناشئ عن حسٍ بالخصوص؛ فحينئذٍ لا تكون الأخبار شامله لفتوى الفقيه.

١- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ٣، ص ٣٠٩.

الأمر الثانی: أنّ معنی فتوى الفقيه إذا أفتی بالاستحباب هو الإخبار حدساً عن الاستحباب، يعنی يخبر عن الاستحباب، غايه الأمر أنّ إخبـاره ليس إخبـاراً حسّـياً، وإنّما هو إخبار حدسـی. وأمّا إذا فسّـرنا فتوى الفقيه بأنّها تعنی الإخبار عن رأيه واجتهاده، هنا قد يشـكك فی شمول الأخبار لفتوى الفقيه، حتّی إذا قلنا أنّ الأخبار تشمل الإخبار عن حدسٍ، لكن شمولها لفتوى الفقيه مبنی علی تفسـير فتوى الفقيه بأنّها إخبار عن الاسـتحباب، أو عن ترتب الثواب لكن عن حدس، أمّا إذا فسّرنا فتوى الفقيه بأنّها ليست إخباراً عن ترتب الثواب، أو الاسـتحباب، وإنّمـا إخبـار عن رأيه ونظره؛ حينئذٍ قـد يشـكك فی شـمول الأخبار لفتوى الفقيه، باعتبار أنّ الملازمه بين نظره المؤدی إلی الاسـتحباب وبين ترتب الثواب ليست واضـحه، فالملازمه قائمه بين الاسـتحباب الـذی يحكی عن هذا الخبر وبين ترتب الثواب، وإذا قلنا قام الخبر الضـعيف علی الاستحباب، فأنّه يكون مشمولاً للأخبار؛ للملازمه بين الاستحباب الـذی يحكی عنه الخبر وبين ترتب الثواب، فتشـمله الأخبار؛ لأنّ هـذا يخبر عن ترتّب الثواب، لكن بالملازمه، فيصدق البلوغ، أمّا

إذا فرضـنا أنّ هـذا لاـ يخبر عن الاسـتحباب، وإنّما يخبر عن نظره ورأيه، فليس هناك ملازمه بين نظره وبين ترتّب الثواب، وإنّما الملازمه قائمه بين الاسـتحباب الواقعى المحكى بهـذا الخبر وبين ترتب الثواب، أمّا نظر المجتهد، يُخبر عن رأيه ونظره، الملازمه غير واضـحه، ومن هنـا قـد يشـكّك فى شـمول الأخبار لفتوى الفقيه إذا فسّـرنا فتواه بأنّها عن نظره واجتهاده، لنقل هى أخبار عن نظره واجتهاده وليست إخباراً عن الحكم الواقعى.

فـإذا تمّ هـذان الأـمران، يعنى قلنا بشـمول الأخبار للإخبار عن حـدسٍ وعـدم اختصاصه بالإخبار عن حس. هـذا أولاً، والثانى أننّا فسّـرنا فتوى الفقيه بأنّها إخبار عن الحكم الواقعى، أى عن الاسـتحباب لكن عن حـدسٍ، إذا تمّ هـذان الأمران حينئذٍ يتمّ ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) من شمول الأخبار لفتوى الفقيه.

ص: ٢٨٧

لکن یمکن التأمّل فی الأمر الأوّل علی الأقل، یعنی فی شمول الأخبار للإخبار عن حدسٍ، والتأمّل ینشأ من أنّه قد یقال: أنّ ظاهر الأخبار هو الاختصاص بالإخبار عن حسٍّ وعدم شموله للإخبار عن حدسٍ، علی الأقل نأخذ الروایه المعتبره سنداً وهی صحیحه هشام بن سالم، والتی تقول:(من بلغه عن النبی "صلّی الله علیه وآله وسلّم" شیء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له وإنْ کان رسول الله صلّی الله علیه وآله وسلّم لم یقله). (۱) یمکن تفسیرها بما هو أعم من الإخبار الحسّی والإخبار الحدسی، لکن الظاهر منها هو الإخبار عن حسٍ؛ لأنّ النقل عن شخص ظاهر فی النقل الحسّی، البلوغ عن النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) یستبطن النقل عنه، والنقل عن النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) هو فی حدّ نفسه ظاهر فی النقل الحسّی، وشموله للنقل الحدسی، ولو بمعنی أنّه یُفهم منه الأعم من النقل الحسّی والحدسی یحتاج إلی قرینه، الظهور الأوّلی للنقل والإخبار الذی هو مقوّم للبلوغ هو النقل عن حسٍّ لا النقل عن حدسٍ، وکذلک إذا قال:(نُقل لی عن فلان) هو ظاهر فی النقل الحسّی، افتراض النقل الحدسی یحتاج إلی قرینه، خصوصاً مع قوله فی الذیل:(وإنْ کان رسول الله صلّی الله علیه وآله وسلّم لم یقله) هذا یؤیّد أنّ المقصود فی المقام هو النقل الحسّی لا النقل الحدسی إلاّ بالتأویل، لکنّه خلاف الظاهر، فالظهور الأوّلی لهذه الروایات هو البلوغ الناشئ من النقل الحسّی.

نعم، لا نشترط فی النقل الحسّی أنْ یکون مباشراً؛ بل حتّی لو کان بواسطه، أو بوسائط، بالنتیجه هو نقل حسّی، ولیس نقلاً حدسیاً، شمول مثل هذه الألسنه فی الروایات لفتوی الفقیه لیس واضحاً، ولا أقل من التشکیک فی ذلک.

۱- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۱، ص ۸۱، أبواب مقدّمه العبادات، باب ۱۸، ح ۳.

وأمّا الأمر الثانی الذی ذُکر، وهو التفصیل فی فتوی الفقیه بین کونها إخباراً عن الحکم، وبین کونها إخباراً عن الرأی والنظر، فیبدو أنّه علی کلا التقدیرین یخبر عن الحکم الشرعی حتّی لو أخبر عن نظره، فحتّی لو فرضنا أنّه أخبر عن نظره ورأیه، لکن هو یخبر عن نظره، یعنی یخبر أنّ رأیه هو الاستحباب، لکنّ الاستحباب حکم شرعی واقعی، هو یقول نظری هو الاستحباب، یعنی الاستحباب کحکم شرعی واقعی. إذن: عندما یُخبر الفقیه عن نظره هو فی الحقیقه یخبر عن الحکم الشرعی الواقعی الذی هو عباره عن الاستحباب، وبالنتیجه إخبار عن الاستحباب وعن الحکم الشرعی الواقعی، فسواء قلنا أنّ فتوی الفقیه هی عباره عن الإخبار عن الحکم الشرعی الواقعی، أو إخبار عن نظره، بالنتیجه إخباره عن نظره هو إخبار عن الحکم الشرعی الواقعی الذی هو الاستحباب، فعندما یقول نظری هو الاستحباب یعنی أنّ حکم هذا العمل عند الشارع وفی الشریعه هو الاستحباب، غایه الأمر أنّه یُخبر عنه عن حدسٍ؛ إذ المفروض فی محل کلامنا أنّه لا ینقل هذا حسّاً، وإنّما ینقله حدساً، لکن هو إخبار عن الحکم الشرعی الواقعی، رأی الاستحباب یعنی رأی أنّ هذا العمل حکمه الشرعی الواقعی هو الاستحباب، فلا فرق بین التفسیرین لفتوی الفقیه، فعلی کلا التقدیرین هو إخبار عن الحکم الشرعی الواقعی حدساً، فإذا قلنا بتمامیه الأمر الأوّل؛ حینئذٍ یتم شمول الأخبار لفتوی الفقیه، وإذا ناقشنا فی الأمر الأوّل وتوقّفنا فیه؛ حینئذٍ من الصعب جدّاً شمول الأخبار لفتوی الفقیه.

الأمر الثالث: ذکر السید الخوئی(قدّس سرّه) فی الدراسات أنّ الأخبار لا تشمل موردین: (۱)

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص۳۰۹.

المورد الأوّل: الشبهات الموضوعيه، فالأخبار لا تشمل إلّا الشبهات الحكميه وتختصّ بها، ومثّلوا لذلک بما إذا دلّ خبر ضعیف علی کون مکان خاص مسجداً، هذا الخبر لا یخبر عن الحکم وإنّما یخبر عن الموضوع، فهل یثبت بذلک استحباب الصلاه فیه ؟ یقول لا، لا نستطیع بأخبار(من بلغ)، وبقاعده التسامح أنْ نثبت بهذا الخبر الضعیف استحباب الصلاه فی المسجد. وعللّ ذلک بأنّ البلوغ المذکور فی الأخبار ظاهر فی اختصاصه بما یکون بیانه من وظیفه الشارع، ومن الواضح بأنّ هذا لا یشمل إلّا الشبهات الحکمیه؛ لأنّ بیان الشبهه الحکمیه هو الذی یکون وظیفه للشارع، أمّا الشبهه الموضوعیه، مثل(هذا مسجد)، أو(هذا خمر) فهذا لیس وظیفه للشارع، والأخبار ظاهره ----- کما یقول ----- فی اختصاص البلوغ بما یکون بیانه من وظائف الشارع، فتختص الأخبار لا محاله بخصوص الأخبار الوارده فی الشبهات الحکمیه، ولا تشمل الأخبار الوارده فی الشبهات الموضوعیه.

یمکن أنْ یقال: بأنّنا لا نحتاج إلی هذا التعلیل، یعنی التوهّم أصلاً لا یرد فی شمول الأخبار للشبهات الموضوعیه، والسرّ فی ذلک هو أنّ موضوع الأخبار هو بلوغ الثواب علی عمل، فکل خبرٍ ضعیف مفاده ترتّب الثواب علی عمل یکون مشمولاً للأخبار، لنلاحظ هذا الخبر فی الشبهات الموضوعیه الذی یقول(هذا خمر)، و(هذا ماء مطلق)، أو (هذا مسجد) مثلاً، ما هو مفاده ؟ لیس مفاده ترتّب الثواب علی عمل بالمطابقه، مفاده هو أنّ هذا مسجد، ولیس مفاده ترتّب الثواب علی الصلاه فیه، وإلّا لما وقع هذا الکلام فیه، ولکان داخلاً فی الأخبار بلا إشکال؛ لأنّه خبر وارد فی الشبهه الحکمیه، إذن: لیس مفاده ذلک بالمطابقه، کما أنّه لیس مفاده ذلک بالالتزام أیضاً، فعندما یقول الخبر(هذا مسجد) لیس معنی ذلک أنّه یدل بالدلاله الالتزامیه علی استحباب الصلاه فیه، وإنّما هذا الخبر یدّعی تحققّ موضوع دلیل آخر یدلّ علی استحباب الصلاه فی المساجد، وهذا الخبر یحقق موضوع هذا الدلیل، فیقول(هذا مسجد)، لکنّه لا یخبر حتّی بالدلاله الالتزامیه عن استحباب الصلاه فی هذا المسجد، وإنّما استحباب الصلاه فی هذا المسجد یثبت بذاک الدلیل بعد فرض إحراز موضوعه، إذا فرضنا أنّنا أحرزنا موضوعه، کما إذا فرضنا أنّ الخبر الدال علی أنّ(هذا مسجد) هو خبر صحیح ومعتبر؛ حینئذٍ یثبت استحباب الصلاه فیه بذاک الدلیل، فأنّه هو الذی یدلّ علی استحباب الصلاه فیه لا هذا الدلیل، فأنّ هذا الدلیل یحرز الموضوع فقط، هذا الخبر الذی نتحدّث عنه لمّا کان خبر ضعیف، فهو لا یثبت موضوع ذاک الدلیل، المُدّعی فی المقام أنّنا نرید أنْ نتمسّک بقاعده التسامح وبأخبار(من بلغ) لإثبات مفاد هذا الدلیل، نقول هذا غیر صحیح؛ لأنّ مفاده لیس هو ترتّب الثواب علی عمل، لا بالدلاله المطابقیه ولا بالدلاله الالتزامیه، هو یثبت أنّ هذا مسجد ولا یخبر، ولو بالدلاله الالتزامیه عن استحباب الصلاه فی هذا المسجد، وإنّما هذا یدل بدلیله فیما لو أحرزنا تحقق موضوعه، وحیث أنّنا فی المقام لا نحرز تحقق موضوعه؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر ضعیف سنداً لا یمکن الاعتماد علیه، فلا یمکن إثبات استحباب الصلاه فی ذلک المکان الذی دلّ الخبر الضعیف علی کونه مسجداً، بلا حاجه إلی التعلیل الذی ذکره، أصلاً لا مجال لتوهّم الشمول للشبهات الموضوعیه، یعنی الخبر الوارد فی الشبهات الموضوعیه.

المورد الثانی: الذی لا تشـمله الأخبار هو نقل فضائل أهل البیت(علیهم أفضل الصـلاه والسـلام) ومصائبهم، قال أنّ هذا لا تشمله الأخبـار، فلاـ یمکن أنْ نثبت اسـتحباب نقـل فضـیله، أو مصـیبه دلّ الخبر الضـعیف علیها، لا یمکن أنْ نتمسّک بالقاعـده لإثبات ذلک.

أقول: توهّم شـمول أخبـار(من بلغ) إنّمـا یکون فی فرض مـا إذا قـام خبر ضـعیف علی اسـتحباب نقل فضائلهم ومصائبهم(علیهم أفضـل الصـلاه والسـلام) حتّی لو لم تثبت بـدلیلٍ معتبر؛ إذا کـان لـدینا خبر ضـعیف یـدلّ علی مثـل ذلک، هنا یأتی مورد توهّم شمول الأخبار لـذلک؛ لأنّ هذا خبر ضـعیف دلّ علی ترتّب ثوابٍ علی عمل، فیصدق علی من جاءه هذا الخبر الضـعیف أنّه بلغه ثواب علی عمل، وهو نقل فضـیله لأهل البیت(علیهم السـلام)، وإنْ لم تثبت بدلیل معتبر، یعنی لو دلّ علی الفضـیله خبر ضعیف، یثبت عنـدنا ------ بنـاء علی بعض الاحتمالات فی تفسیر الأخبار ------ اسـتحباب نقل هـذه الفضـیله، وإنْ لم تثبت بـدلیل معتبر؛ لأنّ هـذا الاسـتحباب ثبت بخبر ضـعیف وقاعـده التسامح وأخبار(من بلغ) تقول لا مانع من التعامل مع هذا الخبر الضـعیف علی بعض الاحتمالاـت السـابقه، إمّـا یثبت بهـا الاسـتحباب النفسـی للنقل، فیثبت أنّ النقل مسـتحب، أو الحجّیه، بمعنی أنّ الخبر الضـعیف فی المسـتحبّات حجّه، فیثبت حجّیه هذا النقل، ویثبت اسـتحباب نقل هذه الفضـیله وإنْ لم تثبت بدلیلٍ معتبر. لکن هذا الفرض غیر واقع، لیس لـدینا دلیل یدلّ علی استحباب نقل فضائلهم حتّی لو لم تثبت الفضـیله بدلیل معتبر، وإنّما لدینا أدلّه تدل علی نقـل فضـائلهم ونشرها، لکن المقصود بفضـائلهم هو الفضـیله الواقعه موضوعاً فی دلیل اسـتحباب نقل الفضـیله، ولیس نقل الفضـیله مطلقاً حتّی وإنْ لم تثبت بـدلیل معتبر کما هو الحال فی کل موضوع مع حکمه فی الدلیل، لا یمکن أنْ نثبت الحکم فی دلیل إلاّ بعـد إحراز موضوعه، إمّا بالوجدان، أو بدلیل تعبّدی معتبر، وإمّا إذا شـککنا فی الموضوع أنْ هذا هل هو خمر، أو لیس بخمر، ولم نحرزه؛ فحینئذٍ لا نسـتطیع أنْ نتمسّک بـدلیل لإثبات حرمته، وإنّما یصحّ التمسّک بالدلیل لإثبات الحرمه عندما نحرز أنّ هذا خمر، وجداناً، أو تعبّداً، فنتمسّک بالدلیل لإثبات حکمه، وأمّا مع الشک وعدم إحراز الموضوع، والشک فیه، فالتمسّـک بالدلیل یکون تمسّـکاً بالدلیل فی الشـبهه الموضوعیه، وهذا بلا إشـکال غیر جائز. فی محل الکلام الأدلّه الوارده والصحیحه تدل علی نقـل فضـائلهم، لکن مـا هو المقصود بفضائلهم ؟ المقصود فضائلهم الثابته بالوجـدان، أو بـدلیلٍ معتبر، بحیث لا نسـتطیع أنْ نتمسّک بهذا الدلیل الثابت بلا إشـکال لإثبات الاسـتحباب إلاّ عندما نحرز أنّ هذه فضـیله لأهل البیت(علیهم السـلام)، أو مصیبه لهم؛ عندئذٍ یثبت اسـتحباب نقلها ونشـرها. وأمّا إذا شـککنا فی فضیله أنها ثابته لهم، أو لا، لا یمکن التمسّک بهذا الدلیل لإثبات استحباب نقل هذه الفضیله؛ لأنّ هذا تمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیه له، وهو غیر جائز بلا إشکال.

نعم، لو ثبت بالدليل، ولو بخبر ضعيف، دليل يدل على استحباب نقل فضائلهم وإنْ لم تثبت بدليل معتبر بحيث صرّح الدليل بهذا الشكل، هذا الكلام صحيح، بمجرّد أن نرى فضيله ليس عليها دليل معتبر؛ حينئذٍ يثبت استحباب نقلها وإشاعتها، لكن ليس لدينا هكذا دليل يدل على استحباب نقل الفضيله حتّى إذا لم تثبت بدليل معتبر، الدليل يقول انقلوا فضائل أهل البيت(عليهم السلام)، والدليل كسائر الأدلّه الأخرى ظاهر فى أنّ المقصود بالفضائل هى الفضائل الثابته لهم بقطع النظر عن هذا الدليل. إذن: لا مجال للتمسّک بهذه الأحاديث والأخبار لإثبات استحباب نقل الفضيله عند عدم إحراز کونها فضيله لهم، وجداناً، أو تعبّداً.

الأمر الرابع: لوحظ أنّ المشهور الذى استفاد الاستحباب النفسى من اخبار(من بلغ) بفتى بالاستحباب مطلقاً، لمجرّد أنْ يقوم عند الفقيه من المشهور خبر ضعيف على استحباب عمل هو يفتى بالاستحباب، هو يقوم عنده، هو يبلغه استحباب عمل، وترتب ثواب عليه، يفتى للعامّى بالاستحباب مطلقاً.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

بالنسبه إلى الأمر الثالث ------- نرجع إلى الأمر الثالث وبعده نكمل الأمر الرابع ------ الذى لا تشمله الأخبار، بالنسبه إلى نقل فضائل أهل البيت(عليهم أفضل الصلاه والسلام) ومصائبهم، دعوى شمول الأخبار لنقل فضائل أهل البيت(عليهم أفضل الصلاه والسلام)، قررّناه فى الدرس السابق بلحاظ الدليل الضعيف الدال على استحباب نقل فضائلهم، أو ترتب الثواب على نقل فضائلهم، هكذا قررّناه، بأنْ يقوم خبر ضعيف على استحباب نقل فضائل أهل البيت(عليهم السلام)، فتطبّق قاعده التسامح على هذا الخبر الضعيف؛ وحينئذٍ يقال: يثبت بها استحباب نقل فضائل أهل البيت(عليهم السلام). هذا الذى تقدّم مناقشته بأنّه إنّما يتم لو كان لدينا دليل يدلّ على استحباب نقل فضائلهم مطلقاً، يعنى وإنْ لم تثبت الفضيله بمدركٍ معتبر، فيثبت استحباب نقل الفضيله وإنْ لم تثبت بمدركٍ معتبر، لو كان الدليل الضعيف هذا مفاده يثبت استحبابه على بعض المبانى، فإذا جاءت روايه غير معتبرهٍ دلّت على فضيلهٍ، يثبت استحباب نقل هذه الفضيله؛ لأنّ الدليل الضعيف الأوّل دلّ على استحباب نقل فضائل أهل البيت(عليهم السلام) وإنْ لم تثبت بدليلٍ معتبر، لكن قلنا أنّه لا يوجد عندنا مثل هذا الدليل، وإنّما الموجود هو استحباب نقل فضائلهم، والمقصود بذلک، کما هو الحال فى أىّ دليلٍ آخر، فى أىّ موضوع ذُکر فى الدليل، الموضوع هو الفضيله الواقعيه التى تثبت إمّا بالوجدان، أو بدليلٍ معتبر. هذا يثبت استحباب نقلها، وأمّا مع التشکيک وعدم إحراز ذلک، والتشکيک فى کونها فضيله، قلنا أنّه لا يمکن إثبات الاستحباب؛ لأنّ هذا تمسّک بالدليل فى الشبهه الموضوعيه للدليل.

ص: ۲۹۲

لکن هناک تقريباً آخراً لشمول أخبار(من بلغ) لنقل الفضائل، هذا التقريب منقول عن الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) وحاصله: هو تطبيق القاعده والأخبار على نفس الدليل الضعيف الدال على الفضيله لا على الدليل الدال على استحباب نقل فضائلهم، والفرق بينهما واضح، فذاک دليل فى الشبهه الحکميّه؛ لأنّ مفاده هو استحباب نقل الفضيله، أو مفاده ترتّب الثواب على نقل الفضيله، هذه شبهه حکميه، بينما الثانى هو دليل ضعيف وارد فى الشبهه الموضوعيه، الحديث يقول هذه فضيله، فنطبّق قاعده التسامح

على هـذا الخبر، باعتبار أنّ الخبر وإنْ كان مفاده المطابقى هو نقل موضوع وهو الفضـيله، لكنّ مـدلوله الإلتزامى هو نقل الحكم، الإخبار عن الموضوع هو إخبار عن اسـتحباب نقل هـذه الفضـيله بالملازمه، وقد تقدّم سابقاً أنّه لا فرق فى شـمول الأخبار للبلوغ إذا تحقق بالـدلاله المطابقيه والبلوغ إذا تحقق بالـدلاله الالتزاميه، هـذا خبر ضـعيف يقول هذه فضـيله، هذا الخبر يحددّ موضوعاً، لكن بالملازمه كأنّه يقول يستحب نقلها، فيـدلّ خبر ضـعيف على اسـتحباب نقل هـذه الفضـيله، فتشـمله أخبار(من بلغ) وبذلك يثبت اسـتحباب نقل هذه الفضـيله بالرغم من أنّها لم تثبت إلّا بخبر ضـعيف، باعتبار الملازمه بين نقل الموضوع وبين نقل الحكم المترتب عليه، وهـذا الكلام هو نفس الكلام الـذى ذكرناه فى الشـبهات الموضوعيه فى المورد الأوّل، يقول الخبر الضـعيف(هذا مسـجد) ومن الواضح أنّ هذا لا يشمله؛ لأنّه يقول(هذا مسجد) وهذا ليس إخباراً بترتب الثواب، توهم الشمول كان مبنيّاً على أنّ الخبر وإنْ كان يقول(هذا مسـجد) بالمطابقه، لكنّه بالالتزام يقول(تسـتحب الصـلاه فيه) فهو إخبار عن اسـتحباب الصـلاه فى هذا المسـجد، فتشـمله الأخبار بهذا الاعتبار. هنا أيضاً يقال بذلك، خبر ضـعيف ينقل فضـيله لأهل البيت(عليهم السلام)، فهو بالالتزام كأنّه يقول(يسـتحب نقل هذه الفضـيله)؛ لأنّ اسـتحباب النقل بالنسـبه للفضـيله كاسـتحباب الصـلاه بالنسـبه إلى المسـجد، هناك ملازمه بين كون الشـىء مسـجداً وبين الصـلاه فيه، هنـا أيضـاً ملازمه بين كون هـذه فضـيله وبين اسـتحباب نقلها، فالإخبار عن الفضـيله هو إخبـار عن اسـتحباب نقلهـا، فـإذا صـار إخبـاراً عن اسـتحباب نقلها، وترتّب الثواب على نقلها تشـمله الأخبار، ويثبت بذلك استحباب نقل هذه الفضيله. هذا تقريب آخر غير التقريب السابق.

ص: ٢٩٣

جواب هذا التقريب هو نفس الجواب الذى ذكرناه فى الشبهات الموضوعيه، وهو أنّ هذا الخبر فى الشبهه الموضوعيه ليس نقلًا لترتب الثواب، لا بالمطابقه، ولا بالالتزام، وموضوع القاعده وموضوع الأخبار هو بلوغ ترتّب الثواب على عمل، هذا لا يحقق بلوغ ترتّب الثواب على العمل، فهو ليس إخباراً بترتّب الثواب على العمل، وإنّما إخبار بأنّ هذا مسجد، أو إخبار بأنّ هذه فضيله، الإخبار بأنّ هذا مسجد ليس إخباراً عن ترتب الثواب على الصلاه فيه، وليس إخباراً عن استحباب الصلاه فيه؛ لأنّه لا توجد ملازمه عرفيه واضحه بين كون الشىء مسجداً وبين استحباب الصلاه فيه حتّى يكون الإخبار عن كونه مسجداً إخباراً عن استحباب الصلاه فيه ونقلاً ـ لاستحباب الصلاه فيه، فيصدق البلوغ وتشمله الأخبار، وعلى تقدير أنْ تكون هناك ملازمه فهى ملازمه شرعيه، هى ملازمه ثابته بلحاظ الأدلّه، باعتبار أنّ الشارع حكم باستحباب الصلاه فى المساجد تكون ملازمه شرعيه ناشئه من الدليل، وهكذا ملازمه لا ـ تصحّح أنْ يكون الإخبار عن الموضوع إخباراً عن الحكم الثابت له، يعنى يكون محققّاً لصدق البلوغ؛ لأنّنا قلنا مراراً أنّ البلوغ متقوّم بالإخبار، ولا ـ يصح للمنقول إليه أنْ يقول بلغنى إلاّ ـ إذا أخبر من قبل شخص، أو نقل له شخص بلوغ ترتب الثواب، فيقول بلغنى ترتّب الثواب، كون حكم هذا المسجد هو الصلاه فيه، أو كون الفضيله حكمها شرعاً هو جواز النقل، هذا لا يعنى أنّ الإخبار بأنّ هذه فضيله هو إخبار ونقل لاستحباب نقلها بحيث أنّ هذا الشخص الذى يقال له أنّ هذا مسجد يقول بلغنى استحباب الصلاه فيه، قوله بلغنى استحباب الصلاه فيه هذا غير واضح، وهو الذى نشكك فيه، فهو ليس نقلًا عن ترتّب الثواب لا ـ بالمطابقه كما هو واضح، ولا بالالتزام، فلا يكون شمول الأخبار له واضحاً، ومن هنا يظهر أنّ نقل فضائل أهل البيت(عليهم السلام) ومصائبهم، لا يمكن جعله مشمولاً للقاعده لا بالتقريب الأوّل المتقدّم فى الدرس السابق، ولا بهذا التقريب.

الأمر الرابع: استشكل على المشهور بأنّه كيف يفتى بالاستحباب مطلقاً وبلا قيد، مع أنّه يبنى على أنّ المستفاد من أخبار(من بلغ) هو الاستحباب النفسى للعمل لكن بعنوان البلوغ، العمل بعنوانه الأوّلى ليس مستحبّاً، وإنّما يكون مستحبّاً استحباباً نفسياً بعنوانه الثانوى(البلوغ)، هذان الأمران لاـ يمكن الجمع بينهما، هذا هو الإشكال. أنّ المفروض بناءً على هذا التفسير للأخبار أنّ الاستحباب ثابت للعمل بالعنوان الثانوى، يعنى بعنوان البلوغ، يعنى العمل الذى يبلغك ثواب عليه يكون مستحبّاً استحباباً نفسياً، فالبلوغ شرط فى ثبوت الاستحباب النفسى للعمل، وهذا الفقيه بلغه ثواب على هذا العمل فلاـ يجوز له أنْ يفتى للعامّى بالاستحباب مطلقاً على نحو ما يفتى ------ مثلاً ------ باستحباب صلاه اللّيل مطلقاً؛ لأنّه هو بلغه ثواب عليه، هذا لا يصح بناءً على هذا المبنى والتفسير للأخبار؛ لأنّ الاستحباب ثابت بعنوان(البلوغ)، فلا يثبت الاستحباب إلّا فى حقّ من بلغه الثواب على العمل، أمّا العامّى الذى لم يبلغه الثواب على العمل أصلاً، فلاـ يثبت الاستحباب فى حقّه، فكيف يمكن للمشهور أنْ يفتى بالاستحباب مطلقاً ؟ هذا هو التساؤل.

نعم، لا إشكال فى أنّ المشهور يمكنه أنْ يفتى بالاستحباب على نهج القضيه الحقيقيه، يعنى يقول للمكلّف العامّى إذا بلغك ثواب على عمل، فأنا أفتى بالاستحباب، هذا لاـ بأس به، ويقلّده العامّى فى هذه المسأله؛ لأنّه استنبطها من الدليل الذى هو أخبار(من بلغ)، وهى أخبار معتبره، استفاد منها أنّ كل من بلغه ثواب على عمل، فالعمل يكون مستحبّاً بالنسبه إليه، فهو يقول أنّ كل من بلغه ثواب على عمل، فالعمل يكون مستحبّاً بالنسبه إليه، هذا لا محذور فيه؛ لأنّ هذه القضيه الحقيقيه مستنبطه من الدليل المعتبر الذى هو عباره عن أخبار(من بلغ)، فهو يفتى بمضمون هذا الدليل المعتبر، فلا محذور فيه، وإنّما المحذور فى أنْ يفتى بالاستحباب مطلقاً وبلا قيد، بحيث يثبت الاستحباب مطلقاً فى حق من بلغه الثواب وفى حقّ من لم يبلغه الثواب أصلاً، الإشكال من هنا ينشأ، فيقال كيف يمكن الجمع بينهما ؟ كما أنّ الإشكال كما ذكروا إنّما يتوجّه على المشهور باعتبار أنّ المشهور يلتزم باستفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ من أخبار(من بلغ)، وأمّا إذا فرضنا أنّ المشهور كان لاـ يلتزم بذلك، وإنّما يلتزم بالحجّيه، يعنى حجّيه الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، لو كان يلتزم بذلك، فلا محذور فى أنْ يفتى المشهور بالاستحباب مطلقاً، باعتبار أنّ الخبر الضعيف بناءً على استفاده الحجّيه من أخبار(من بلغ) يكون حجّه ومعتبراً كالخبر الصحيح، فكما أنّ المجتهد لو قام عنده خبر صحيح على استحباب عمل بإمكانه أنْ يفتى العامّى بالاستحباب مطلقاً بحيث يثبت الاستحباب فى حقّ الجميع، كذلك إذا قام عنده خبر ضعيف على استحباب عمل واستفاد من أخبار(من بلغ) جعل الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب للتسامح فى أدلّه السنن، هذه أحكام غير إلزاميه وهناك تسامح فيها، والشارع وسّع من دائره الحجّيه وجعلها شامله للخبر الضعيف بحيث يصبح الخبر الضعيف حجّه، فإذا صار عنده حجّه فبإمكانه أنْ يفتى بالاستحباب ويثبت الاستحباب فى حق الجميع، ومن هنا فهذا الإشكال مبنى على افتراض اختيار هذا الاحتمال فى أخبار من بلغ وهو استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وأمّا بناءً على استفاده الحجّيه فالحجّيه ثابته للخبر لا بعنوان البلوغ، يعنى أنّ هذا الخبر الضعيف حجّه ومعتبر، فإذا كان حجّه ومعتبراً؛ فحينئذٍ يثبت مفاده وهو استحباب العمل وترتب الثواب عليه.

فالنتيجه هى هذه: أنّ هذا الإشكال يتوجّه على المشهور عندما يفتى بالاستحباب مطلقاً، وعندما يبنى المشهور على استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ.

بالنسبه إلى أنّ الإشكال يتوجّه على المشهور بناءً على استفاده الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، الظاهر أنّ هذا الإشكال وارد على المشهور، فلا يمكن الجمع بين الافتاء بالاستحباب مطلقاً وبين البناء على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ؛ لأنّ الاستحباب بعنوان البلوغ معناه أنّ هذا العنوان هو الذى أوجب الاستحباب، من بلغه ثواب على عمل يكون العمل له مستحبّاً، فلاـ يثبت الاستحباب حتّى فى حقّ من لم يبلغه الثواب على العمل، وإنّما يختصّ الاستحباب بمن بلغه ثواب على عمل.

وأمّا أنّ الإشكال يرتفع ولا يرد بناءً على أنْ يستفاد من أخبار(من بلغ) حجّيه الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، بيّنا كيف يرتفع الإشكال، وحاصله: أنّ الخبر الضعيف بناءً على هذا المبنى والتفسير لأخبار(من بلغ) يصبح حجّه لإثبات مفاده، فيكون حاله حال الخبر الصحيح الدال على استحباب عمل، فكما يمكن للمجتهد أنْ يفتى باستحباب الخبر الذى دلّ عليه الخبر الصحيح، كذلك بإمكانه أنْ يفتى للعامّى باستحباب هذا العمل الذى دلّ عليه الخبر الضعيف؛ لأنّ الخبر الضعيف الدال على الاستحباب حجّه فى إثبات الاستحباب.

لكنّه قد يقال: أنّ هذا غير واضح؛ بل قد يناقش فيه بأنّه حتّى بناءً على الحجّيه يرد الإشكال، وذلك باعتبار أنّ الحجّيه التى نستفيدها من أخبار(من بلغ) هى أيضاً مقيّده بعنوان البلوغ، وثابته بعنوان البلوغ، وليس فقط الاستحباب بناءً على أنّ الاستحباب النفسى ثابت بعنوان البلوغ، وإنّما الحجّيه أيضاً ثابته بعنوان البلوغ، بنكته أنّ الحجّيه فى أخبار(من بلغ) إنّما استفيدت من لحن الروايات التى يُفهم منها ------ على ما تقدّم ------- الترغيب فى العمل والحثّ عليه، وهذا تقدّم سابقاً، وقلنا أنّه لا يمكن إنكار دلاله الروايات على الترغيب فى العمل والحث على الإتيان به، الحجّيه استفيدت من هذا الترغيب والحثّ، فيستفاد منه أنّ الشارع اعتبر هذا حجّه؛ ولذا رغّب فى العمل وحثّ عليه، ومن الواضح أنّ الترغيب والحثّ إنّما يثبت على عمل من بلغه الثواب، وأمّا من لم يبلغه الثواب، فالشارع لم يرغّبه فى العمل، ولم يحثّه على العمل، وإنّما رغّب الشارع على عمل من بلغه ثواب عليه، فإذا كانت الحجّيه مستفاده من هذا الترغيب والحثّ المختص بمن بلغه ثواب على عمل، فالحجّيه أيضاً تكون مختصّه به ولا تثبت للجميع، هذا الذى بلغه الثواب على العمل، باعتبار أنّ الشارع حثّه على العمل استفدنا الحجّيه، فتكون الحجّيه مختصّه بمن بلغه الثواب على العمل، فالخبر يكون حجّه فى حق من بلغه الثواب على العمل ولاـ يكون حجّه فى حقّ الجميع، فإذا لم يكن حجّه فى حقّ الجميع؛ حينئذٍ يتعذّر على المجتهد أنْ يفتى بالاستحباب مطلقاً وفى حقّ الجميع حتّى بناءً على الحجّيه؛ إذ لا فرق بين أنْ نبنى على الاستحباب النفسى وبين أنْ نبنى على الحجّيه، فكل منهما ثابت بعنوان البلوغ(من بلغه ثواب على عملٍ فعمله كان له ذلك الثواب)، تاره نستفيد منها الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وتاره نستفيد منها الحجّيه أيضاً بعنوان البلوغ. ومن هنا لا يصح أن يقال أنّ هذا الإشكال على المشهور مبنى على ما يراه المشهور من الاستحباب النفسى للعمل بعنوان البلوغ؛ بل هو كما يرد على هذا المبنى، يرد أيضاً على استفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب فى محل الكلام.

ص: ۲۹۶

لكن يمكن الخدشه فی ما قيل: بأنّ الذی يظهر ويُستفاد من أخبار(من بلغ) هو أنّ البلوغ ليس حيثيه تقييديه فی دليل الحجّيه التی هی أخبار(من بلغ) ------- بحسب الفرض ------- حتّی نقيّد هذه الحجّيه بالبلوغ بحيث لا ـ تثبت الحجّيه إلاّ ـ لمن بلغه الثواب بحيث يكون البلوغ هو موضوع الحجّيه، ليس هكذا، هذا لا يُستفاد من الأخبار بحيث يكون البلوغ كالاستطاعه بالنسبه إلی وجوب الحج، فكما أنّ وجوب الحج لا يثبت لكل أحد، وإنّما يثبت للمستطيع، كذلك الحجّيه لا تثبت إلاّ لمن بلغه الثواب علی عمل ولا تثبت لكل أحدٍ؛ بل الظاهر والمستفاد من الأخبار أنّ البلوغ أشبه بالحيثيه التعليليه للحجّيه، بمعنی أنّ الحجّيه تثبت لذات الخبر والبلوغ حيثيه تعليليه لثبوت الحجّيه لذات الخبر بحيث يكون البلوغ واسطه وسبباً لثبوت الحجّيه للخبر، صحيح أنّ البلوغ ذُكر فی الدليل، لكن لا يُفهم من الدليل أخذه قيداً وحيثيه تقييديه فی دليل الحجّيه، وإنّما الذی يُفهم منه أنّه واسطه فی ثبوت الحجّيه لذات الخبر نظير ما إذا قيل(إذا أخبرك الثقه بشیء فهو حجّه)، هنا لا يُفهم من هذا الدليل أنّ إخبار الثقه لك يكون حيثيه تقييديه للحجّيه بحيث أنّ الحجّيه لا ـ تثبت لذات الخبر، وإنّما تثبت الحجّيه للخبر لخصوص من أخبره الثقه به، أمّا الشخص الذی لم يخبره الثقه به لا يكون هذا الخبر حجّه بالنسبه إليه، لا يُفهم ذلك، وإنّما يُفهم أنّ الحجّيه ثابته لذات الخبر بعلّه كون المخبر به ثقه، فكون المخبر به ثقه واسطه فی ثبوت الحجّيه لذات الخبر، البلوغ أُخذ فی الدليل بلا إشكال، لكن الظاهر أنّه لم يؤخذ علی نحو الموضوعيه والقيديّه، وإنّما أُخذ علی نحو الطريقيه والحيثيه التعليليه، فتكون الحجّيه ثابته لذات الخبر، إذا ثبتت الحجّيه لذات الخبر لا مقيّداً بالبلوغ؛ حينئذٍ يكون الإفتاء بالاستحباب مطلقاً فی حقّ الجميع صحيحاً وليس فيه أيّ إشكال، وبإمكان الفقيه أنْ يفتی بالاستحباب مطلقاً بلا أیّ قيدٍ، لا أنْ يقول له إذا بلغك أيّها المكلّف ثواب علی عمل فالخبر يكون حجّه فی إثبات الاستحباب، كلا، فسواء بلغه أمّ لم يبلغه هو ثابت فی حقّه الاستحباب؛ لأنّ الحجّيه عند المجتهد ثبتت لذات الخبر لا للخبر بقيد البلوغ، وإنّما البلوغ أشبه بالحيثيه التعليليه علی ما ذكرنا. هذا هو الذی يُفهم من هذا الدليل. بناءً علی هذا، إذا تمّ ما ذكرناه؛ حينئذٍ يصحّ ما ذكروه من أنّ الإشكال علی المشهور مبنی علی استفاده الاستحباب النفسی بعنوان البلوغ، وأمّا بناءً علی استفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال علی الاستحباب، فلا يرد عليه الإشكال عندما يفتون بالاستحباب مطلقاً.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ثمّ أنّه يمكن توجيه فتوى المشهور بالاستحباب مطلقاً بناءً على استفاده الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ إنْ قلنا بأنّه محل إشكال؛ إذ لا يمكن الجمع بين الفتوى بالاستحباب مطلقاً وبين البناء على استفاده الاستحباب النفسى للفعل بعنوان البلوغ. قيل بإمكان توجيه ذلك بافتراض حصول بلوغ الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد بنفس وصول الإفتاء إليه، فالمشكله كانت فى أنّ المقلّد لم يبلغه الثواب على العمل، فكيف يثبت فى حقّه الاستحباب والمفروض أنّ الاستحباب ثابت بعنوان البلوغ، من بلغه ثواب على عمل يكون العمل مستحبّاً فى حقّه، والعامّى المقلّد لم يبلغه الثواب على العمل، فكيف يكون مستحبّاً فى حقّه كما هو مقتضى الإفتاء بالاستحباب مطلقاً، هذه كانت المشكله.

التوجيه يقول: نستطيع أنْ نفترض تحقّق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد؛ وذلك لأنّ بلوغ الثواب، أو بلوغ الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد يحصل بنفس وصول الإفتاء إليه، فإذا حصل بلوغ الثواب بالنسبه إلى المقلّد يرتفع الإشكال؛ إذ لا مشكله حينئذٍ فى ثبوت الاستحباب بالنسبه إلى المقلّد؛ لأنّ المقلّد تحقّق الشرط بالنسبه إليه؛ لأنّ الشرط كان هو بلوغ الاستحباب إليه، والمفروض أنّه بوصول الإفتاء إليه يبلغه الاستحباب، فإذا بلغه الاستحباب يكون ثبوت الاستحباب فى حقّه بلا محذور.

قد يُفسّر هذا التوجيه بأنّه فى إفتاء الفقيه باستحباب العمل مطلقاً يوجد أمران، ولو بالتحليل:

الأمر الأوّل: الفتوى بالكبرى الكلّيه، بمعنى استحباب كل عملٍ على تقدير بلوغ الثواب عليه، قضيّه كلّيه حقيقيّه. هذه الفتوى لا إشكال فى جوازها، على القاعده بلا محذور كما تقدّم سابقاً أنّ هذه الكبرى الكلّيه مستنبطه من أخبار(من بلغ)، فيفتى باستحباب كل عملٍ على تقدير بلوغ الثواب عليه.

ص: ٢٩٨

الأمر الثانى: أنْ نفهم من الفتوى إخبار المقلّد بأنّ العمل الفلانى قد ورد ثواب عليه، وبذلك يتحقّق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد، فيثبت الاستحباب فى حقّه.

لكن يمكن التأمّل فى هذا التوجيه، باعتبار أنّ المفروض أنّ المشهور يفتى باستحباب العمل مطلقاً، فى حقّ من بلغه الثواب ومن لم يبلغه الثواب لا أنّه يفتى باستحباب العمل على تقدير البلوغ، ما يصل إلى المقلّد بحسب الفرض هو الفتوى باستحباب العمل من دون تقييده بالبلوغ، ومن الواضح أنّ هذه الفتوى من دون تقييدٍ بالبلوغ لا تنحلّ إلى هذين الأمرين المذكورين فى الكلام السابق؛ لأنّه من جهةٍ ليس فتوى بكبرى كلّيه، ومن جهةٍ أخرى هو ليس إخباراً بتحقّق صغرى هذه الكبرى بالنسبه إلى عملٍ معيّن، ليس إخباراً ببلوغ الثواب على هذا العمل بحيث يصدق البلوغ فى حقّ المقلّد؛ لأنّه يفتى بالاستحباب مطلقاً، إذا افترضنا أنّ الفتوى هى فتوى بالكبرى الكلّيه؛ فحينئذٍ لا تنسجم مع كونها إخباراً بتحقّق البلوغ؛ لأنّ الكبرى الكلّيه مرجعها إلى قضيه شرطيّه،

شرطها بلوغ الثواب وجزاؤها الاستحباب على تقدير البلوغ، ومن الواضح أنّ القضيه الشرطيه لا تحقق شرطها ولا تتعرّض إلى شرطها، ولا ـ تكون إخباراً عن تحققّه، وإنّما يؤخذ الشرط فيها على نحو الفرض والتقدير، على تقدير بلوغ الثواب يثبت الاستحباب، فكيف تكون الفتوى بالكبرى الكلّيه تستبطن الإخبار بتحققّ موضوعها، يعنى تساهم فى تحققّ البلوغ وتكون إخباراً عن ترتب الثواب على العمل حتّى يتحققّ البلوغ فى حقّ المقلّد؛ لأنّ القضايا الشرطيه لا تتعرّض إطلاقاً إلى تحققّ شرطها، وإنّما يؤخذ الشرط فيها على نحو الفرض والتقدير لا أنّها تكون محققّه لشرطها، فالفتوى إنْ كانت فتوى بالكبرى الكلّيه؛ فحينئذٍ لا يمكن أنْ يقال أنّها تستبطن الإخبار عن ترتّب الثواب على ذلك العمل، وبذلك تحققّ موضوعها الذى هو البلوغ. وأمّا إذا كانت الفتوى ليست بالكبرى الكلّيه كما هو المفروض فى محل كلامنا، المفروض أنّ الفتوى باستحباب العمل مطلقاً من دون تقييد بالبلوغ، وهذا كيف ينحل إلى فتوى بالكبرى الكلّيه، وإلى إخبار بترتّب الثواب على العمل الذى يكون هو المحققّ للبلوغ بالنسبه إلى المقلّد؟

ص: ۲۹۹

توضيح

فى المقام يوجد عندنا استحبابان، استحباب لا إشكال فى ثبوته، وهو الاستحباب المستفاد من أخبار(من بلغ) بناءً على استفاده الاستحباب النفسى من أخبار(من بلغ) كما هو المفروض فى محل الكلام بناءً على رأى المشهور الذى ذهب إلى استفاده الاستحباب النفسى من أخبار(من بلغ)، بناءً على هذه الاستفاده يكون الاستحباب ثابتاً وتدلّ عليه الأخبار المعتبره التى هى عباره عن أخبار(من بلغ). وهناك استحباب مشكوك وغير ثابت وهو الاستحباب الذى يدلّ عليه الخبر الضعيف؛ لأنّ الخبر الضعيف عندما يدلّ على ترتب الثواب على العمل يعنى يدلّ على استحبابه بناءً على الملازمه بين ترتّب الثواب على العمل وبين استحبابه ورجحانه، هذا استحباب للعمل دلّ عليه الخبر الضعيف، هذا الاستحباب غير ثابت؛ لأنّ ما يدلّ عليه هو الخبر الضعيف، والمفروض أنّنا لا نستفيد من أخبار(من بلغ) حجّيه الخبر الضعيف، وإنّما ما نستفيده من أخبار(من بلغ) هو الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ لا حجّيه الخبر الضعيف، فإذن: الاستحباب الذى هو مدلول الخبر الضعيف هو استحباب مشكوك فيه وغير ثابت؛ لأنّ الخبر الضعيف هو الذى دلّ عليه.

وحينئذٍ نقول: تارةً نفترض أنّ المجتهد يفتى بالاستحباب الأوّل، يعنى الاستحباب الذى دلّت عليه أخبار(من بلغ) بناءً على استفاده الاستحباب منها كما هو المفروض، فهو يفتى بالاستحباب الأوّل، يعنى يفتى بالاستحباب الذى هو مدلول أخبار(من بلغ) التى هى أخبار معتبره، فهذه الفتوى جائزه بلا إشكال؛ لأنّ المفروض أنّ أخبار(من بلغ) حجّه ومعتبره، فإذا كان هو قد استنبط أنّ مفادها هو هذا، فبإمكانه أنْ يفتى باستحبابها وهو أمر جائز بلا إشكال، لكن الإفتاء بمضمون أخبار(من بلغ) بناءً على رأى المشهور، إنْ كانت ظاهراً ترجع إلى القضيه الشرطيه كما قلنا من أنّ مضمون أخبار(من بلغ) هو الاستحباب النفسى على تقدير البلوغ، فمفادها ثبوت الاستحباب على نهج القضيه الشرطيه، فإذا كان هذا مفادها حينئذٍ ترد الملاحظه السابقه وهى أنّ مثل هذا الإفتاء لهذه القضيه الشرطيه، بهذه الكبرى الكلّيه لا يمكن أنْ يكون محققّاً لموضوعه، أى للبلوغ بالنسبه إلى المقلّد حتّى نتجاوز الإشكال السابق ونقول يثبت الاستحباب فى حقّ المقلّد؛ لأنّه بلغه الثواب على العمل بإفتاء المجتهد، بوصول الإفتاء إليه بلغه الثواب، مع أنّنا افترضنا أنّ ما يفتى به المجتهد هو القضيه الشرطيه، والقضيه الشرطيه لا تحقق شرطها، أصلاً هى ليست ناظره إلى تحققّ شرطها. وأمّا إذا فُرض أنّ المجتهد يفتى بالاستحباب الثانى الذى هو مفاد الخبر الضعيف، فهذه الفتوى اساساً غير جائزه، إذ كيف يفتى بمفاد خبرٍ لم تثبت حجّيته بحسب الفرض ؟ لأنّ المفروض أنّ المشهور لا يستفيد جعل الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فيبقى هذا الخبر ضعيفاً، فكيف يفتى بمفاده مع عدم قيام دليلٍ معتبرٍ عليه.

ص: ٣٠٠

قد يقال: فى مقام تصحيح التوجيه لفتوى المشهور، نفترض فى المقام أنّ ما يفتى به المجتهد هو الاستحباب الأوّل، يعنى الاستحباب المستفاد من أخبار(من بلغ) حتّى تكون فتواه بدليلٍ معتبر؛ لأنّ أخبار(من بلغ) معتبره بحسب الفرض، فهو يفتى بالاستحباب الأوّل، لكن لا على نهج القضيه الحقيقيه، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل، فهو لا يفتى بالاستحباب الثانى حتّى لا نقع فى محذور أنّها فتوى بلا دليل، ولا يفتى بالاستحباب الأوّل على نهج القضيه الحقيقيه حتّى لا نقع فى محذور أنّ القضيه لا تثبت شرطها، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل؛ وحينئذٍ يقال: أنّ هذا الإفتاء بالاستحباب الفعلى يحققّ البلوغ، بنكته أنّ المقلّد يعرف أنّ المجتهد لا يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل إلّا إذا ورده خبر على الاستحباب، أو دليل يدلّ على الاستحباب، وإلّا إذا لم يرده أى خبرٍ على الاستحباب هو لا يفتى بالاستحباب، بهذا الاعتبار يكون إفتاء المجتهد بالاستحباب الفعلى للعمل محققّاً للبلوغ بالنسبه إلى المقلّد؛ لأنّ المقلّد يعلم أنّ المجتهد لا يفتى بالاستحباب الفعلى إلّا إذا ورده خبر على الاستحباب وترتب الثواب؛ وحينئذٍ يتحققّ البلوغ بالنسبه إلى المقلّد بهذا الاعتبار ونتخلّص من إشكال الفتوى بدليلٍ معتبر؛ لأنّه ليس الاستحباب الثانى، وإنّما الاستحباب الأوّل يستفاد من أخبار(من بلغ) غايه الأمر أنّه لا يفتى بالاستحباب على نهج القضيه الشرطيه، وإنّما يفتى بالاستحباب الفعلى للعمل، وهذا الاستحباب الفعلى للعمل عند المقلّد لا يكون إلّا إذا بلغ المجتهد خبر يدلّ على استحباب الفعل، أو على ترتب الثواب عليه، وبوصول الإفتاء إلى المقلّد يصدق فى حقّه البلوغ، أى أنّ المقلّد قد بلغه ثواب على العمل؛ لأنّه يستكشف من الإفتاء وصول خبر إلى المجتهد يدلّ على استحباب العمل وترتب الثواب عليه. هذا كأنّه يحقق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد، فيكون المقلّد قد بلغه استحباب العمل، أو ترتّب الثواب عليه، فيثبت فى حقّه الاستحباب بمجرّد وصول الإفتاء إليه. نعم، من لم يصله الإفتاء لا يتحققّ البلوغ فى حقّه، وبالتالى لا يثبت الاستحباب فى حقّه.

هذا التوجيه أيضاً قابل للملاحظه والتأمّل: باعتبار أنّه حتّى إذا فسّرنا الفتوى بما ذُكر، يعنى فتوى بالاستحباب الفعلى المستفاد من أخبار(من بلغ) لكن لا يفتى بالاستحباب على نهج القضيه الشرطيه؛ بل يفتى بالاستحباب الفعلى، حتّى لو فسّرناه بذلك، فهو لا يحقق البلوغ بالنسبه إلى المقلّد، وذلك لوضوح أنّ المقلّد من أين يعرف أنّ مدرك ومستند هذه الفتوى بالاستحباب الفعلى هو وصول خبر إلى المجتهد يدلّ على ترتب الثواب على ذلك العمل، وبالتالى استحباب ذلك العمل ؟ إذا كان المقلّد من أهل الإطّلاع، فينبغى أنْ يحتمل إلى جانب ذلك احتمال أنْ يكون مدرك هذه الفتوى هو ------ فرضاً ------ الشهره، أو شيء آخر محتمل؛ بل هناك احتمالات أخرى يستند إليها المجتهد لإثبات الاستحباب.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا فى الدرس السابق بأنّ الخبر الضعيف الدال على الاستحباب إذا كان ممّا يُعلم بكذبه، فأنّه لا يكون مشمولاً لأخبار(من بلغ) فلا يمكن إثبات الاستحباب به لو استفدنا من أخبار(من بلغ) الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ، وعُللّ ذلك إمّا بالانصراف، بدعوى أنّ أخبار(من بلغ) تنصرف عن مثل هذا الخبر الضعيف المعلوم الكذب، وإمّا بما ذكرناه من النكته وهى أنّ موضوع الأخبار هو العمل الصادر برجاء تحصيل الثواب، هذا لا يمكن فرضه مع العلم بكذب الخبر الضعيف؛ لأنّ العلم بكذب الخبر الضعيف يعنى العلم بعدم ترتب هذا الثواب المذكور فيه، ومع العلم بعدم ترتب الثواب المذكور فيه كيف يمكن الإتيان بالعمل بقصد تحصيل ذلك الثواب، هذا لا يمكن فرضه أصلاً، مع العلم بالكذب وعدم ترتب ذلك الثواب المذكور فيه على العمل لا يمكن للإنسان أنْ يأتى بالفعل برجاء تحصيل ذلك الثواب؛ ولذا لا تشمله الأخبار؛ لأنّ موضوعها غير متحقق فى هذا المقام.

ص: ٣٠٢

ويمكن أنْ تُذكر نكته أخرى فى المقام تمنع من شمول الأخبار لهذا الفرض وهى أنّ البلوغ لا يصدق فى هذه الحاله، بقطع النظر عن العمل الصادر، وتفرّع العمل على بلوغ الثواب، لا يصدق بلوغ الثواب مع العلم بكذب الخبر، ومن الواضح أنّ موضوع هذه الأخبار هو بلوغ الثواب، ومع القطع بالكذب لا يصدق بلوغ الثواب؛ ولذا لا تكون هذه الأخبار شامله له، وعدم شمول الأخبار للفرض الأوّل واضح.

الفرض الثانى: أنْ نفترض أنّه كان هناك فى مقابل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب خبر صحيح يدلّ على حرمه نفس الفعل الذى دلّ الخبر الضعيف على استحبابه وترتّب الثواب عليه، فى هذه الحاله هذا الخبر الضعيف الدال على الاستحباب والمبتلى بالخبر الصحيح الدال على التحريم، هل يكون مشمولاً لأخبار(من بلغ)، أو لا ؟ هنا أيضاً يقال بعدم الشمول، إمّا باعتبار الانصراف كما ادُعى أنّ الأخبار منصرفه عن الخبر الضعيف الدال على الاستحباب إذا دلّ خبر صحيح على حرمه ذلك الفعل، وإنّما هى تشمل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب الذى لا يوجد فى قباله خبر صحيح يدلّ على الحرمه، إمّا للانصراف، وإمّا لنفس النكته المتقدّمه، وهى أنّ الخبر الصحيح إذا نجّز الحرمه ------- كما هو المفروض ------- ؛ لأنّه خبر صحيح ومعتبر، فهو ينجّز حرمه الفعل، وصار الفعل على المكلّف حراماً؛ حينئذٍ لا يمكن افتراض تفرّع العمل على بلوغ الثواب، لا يمكن

أنْ يصـدر الفعل من المكلّف برجاء تحصـيل الثواب، كيف يمكن له أنْ يأتى بالفعل برجاء تحصـيل الثواب ؟ والحال أنّ الحرمه بالخبر الصحيح تنجّزت عليه، فصار الفعل عليه حراماً ! ومع كون الفعل حراماً كيف يمكن له أنْ يأتى به برجاء تحصيل الثواب ؟! وكيف يمكن افتراض تفرّع العمل على بلوغ الثواب ؟! هـذا التفرّع أيضاً غير ممكن التحقق فى هذه الحاله؛ ولذا لا تكون الأخبار شامله.

ص: ٣٠٣

الفرض الثالث: وحاصل هذا الفرض: أنّ الخبر الصحيح الدال على التحريم بناءً على مسلك الطريقيه وجعل العلميه يجعلنا عالمين بالحرمه، ويعبّدنا بالحرمه؛ لأنّ مسلك الطريقيه يعنى اعتبار الظنّ علماً وتنزيل هذه الإماره منزله العلم، وأنّ هذا هو معنى حجّيه الإماره، تنزيلها منزله العلم، فبقيام الخبر الصحيح الحجّه على التحريم نصبح عالمين بالتحريم، لكن تعبّداً لا وجداناً، ومن الواضح أنّ العلم بالتحريم يستلزم العلم بعدم الاستحباب. أى بعبارهٍ أخرى: يستلزم العلم بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فإذا علمنا بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ حينئذٍ يأتى فيه ما تقدّم فى الفرض الأوّل؛ لأنّنا فرضنا فى الفرض الأوّل أنّ أخبار(من بلغ) لا تشمل الخبر الضعيف المعلوم الكذب، فهنا أيضاً نصبح عالمين بكذب هذا الخبر؛ لأنّ الخبر الصحيح يعبّدنا بالحرمه، وينزّل الإماره منزله العلم، فنصبح عالمين بالحرمه تعبّداً، والعلم بالحرمه يلازم العلم بعدم الاستحباب، أى يلازم العلم بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، فهو خبر ضعيف نعلم بكذبه، غايه الأمر أنّنا لا نعلم بكذبه وجداناً، وإنّما نعلم بكذبه تعبّداً؛ حينئذٍ لا تشمله أخبار(من بلغ)؛ لأنّه خبر معلوم الكذب، فتجرى فيه الوجوه السابقه كالانصراف ------ مثلاً ------ ونكته عدم إمكان تفرّع العمل على بلوغ الثواب، فتجرى فيه هذه النكات؛ فحينئذٍ لا تكون الأخبار شامله له. هذا وجه ثالث غير الوجهين المتقدّمين. ونفس الكلام يقال إذا دلّ الخبر الصحيح على الكراهه، وبنفس البيان؛ إذ لا ـ فرق فى ما ذكرناه بين ما إذا كان الخبر الصحيح دالاً ـ على التحريم وبين ما إذا كان دالاً ـ على الكراهه، على الأقل بلحاظ بعض النكات السابقه من قبيل نكته عدم إمكان تفرّع العمل على بلوغ الثواب مع قيام الخبر الصحيح على الكراهه وتنجّز الكراهه على المكلّف، باعتبار الخبر الصحيح الدال على الكراهه لا يمكن افتراض أنْ يصدر العمل من المكلّف متفرّعاً على بلوغ الثواب مع تنجّز الكراهه عليه، فمع تنجّز الكراهه عليه لا ـ معنى لصدور العمل من المكلّف متفرّعاً على بلوغ الثواب؛ ولذا لا تكون الأخبار أيضاً شامله له.

نعم، خصوص الفرض الثالث الـذى مرجعه إلى الحكومه فيه مناقشه، الفرض الثالث الذى يقول أنّ الخبر الصـحيح يجعلنا عالمين بالحرمه، والعلم بالحرمه يستلزم العلم بعـدم الاسـتحباب، وهو معنى العلم بكـذب الخبر، فنصـبح عالمين بكذب الخبر وتقدّم فى الفرض الأوّل أنّ الأخبار لا تشمل الخبر الضعيف إذا علمنا بكذبه، هذا الفرض فيه مناقشه تأتى الإشاره إليها فى الفرض الأخير.

الفرض الرابع: ما إذا فرضـنا أنّ الخبر الصحيح لم يدلّ على الحرمه كما فى الفرض الثانى، ولـم يدل على الكراهه كما فى الفرض الثالث، وإنّما دلّ على نفى الاسـتحباب، فخبر ضعيف يدلّ على الاستحباب وفى قباله خبر صحيح ينفى الاستحباب، هل هذا أيضاً لاـ تشـمله أخبـار(من بلغ)، فلا يمكن إثبات الاسـتحباب للفعل بأخبار(من بلغ). الظاهر أنّ ما ذُكر فى الفروض السابقه من الوجوه التى كانت تمنع من شـمول أخبار(من بلغ) لتلك الفروض، الظاهر أنّها لا تجرى جميعاً فى هذا الفرض، وعمده الوجوه هو الوجه الثانى المتقـدّم وهو عدم إمكان تفرّع العمل على بلوغ الثواب، هذا الوجه يختصّ بما إذا دلّ الخبر الصـحيح على التحريم، أو دلّ الخبر الصـحيح على الكراهه، وأمّا إذا دلّ الخبر الصـحيح على الاسـتحباب، فيمكن تفرّع العمل على بلوغ الثواب، فهو أمر ممكن بالرغم من قيام الخبر الصـحيح على نفى الاسـتحباب، وذلك باعتبار أنّ الخبر الصـحيح بالرغم من كونه حجّه ومعتبر شرعاً، لكنّه بلاـ إشـكال لاـ يوجب رفع احتمال الصـدق فى الخبر الضـعيف تكويناً، الخبر الصـحيح خبر حجّه بلا إشـكال وهو دال على نفى الاسـتحباب، لكن يبقى الخبر الضـعيف تكويناً ووجداناً محتمل الصدق، والشكّ فى الصدق فى الخبر الضـعيف لا يرتفع وجداناً بقيام الخبر الصـحيح على نفى الاسـتحباب، بالرغم من كونه حجّه، ومن الواضـح أنّه مع بقاء احتمال الصـدق فى الخبر الضـعيف وعـدم ارتفـاعه يعنى أنّ احتمـال الثواب موجود، يعنى أنّ احتمـال الصـدق فى الخبـر الضـعيف الـدال على احتمـال الثواب يعنى احتمـاليه الثواب فى المقـام، ومع احتمـال الثواب يكون تفرّع العمـل على بلوغ الثواب أمراً ممكنـاً لاـ مانع منه، أنْ يقوم المكلّف بهـذا العمل بـداعى بلوغ هـذا الثواب الـذى ذكره الخبر الضـعيف؛ لأنّه يحتمل صدق هذا الخبر؛ فحينئذٍ لا مانع من افتراض تفرّع العمـل على بلوغ الثواب، وبهـذا لا يأتى هـذا الوجه الـذى ذُكر عنـدما يـدلّ الخبر الصـحيح على التحريم، هناك كان يـدلّ على التحريم، وكـان ينجّز الحرمه، ومع تنجّز الحرمه على المكلّف، وصيروره العمل محرّماً عليه لا يمكنه أنْ يأتى به بـداعى تحصـيل الثواب، بينما عندما يدلّ الخبر الصـحيح على نفى الاسـتحباب، فصـحّه الخبر وحجّيته لا تعنى أنّه لا شكّ ولا احتمال للصدق فى الخبر الضـعيف؛ بل يبقى احتمال الصدق فى الخبر الضـعيف موجود، واحتمال الثواب فى الخبر الضـعيف موجود؛ وحينئذٍ يكون التفرّع مقبولاً وممكناً وليس فيه محذور، فيكون التفرّع حينئذٍ فى هذه الحاله ممكناً ولا يجرى هذا الوجه فى هذا الفرض.

نعم، قد يدّعى جريان الوجه الثالث الذى ذكرناه فى المقام وقلنا أنّه سيأتى جوابه، وهو دعوى الحكومه، بأنْ يقال: أنّ الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب يعبّدنا بعدم الاستحباب، بناءً على مسلك جعل الطريقيه والعلميّه وتنزيل الإماره منزله العلم نصبح عالمين بعدم الاستحباب تعبّداً، ومعنى أننّا نصبح عالمين بعدم الاستحباب هو أننّا نصبح عالمين بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، يعنى هذا علم تعبّدى بعدم الاستحباب ملازم للعلم التعبّدى بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب، وإذا علمنا بكذب الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ حينئذٍ يأتى فيه ما ذُكر فى المقام فى الفرض الأوّل من أنّه مع العلم بكذب الخبر الضعيف لا يكون مشمولاً للأخبار ولقاعده التسامح فى أدلّه السنن.

الجواب: حتّى لو سلّمنا تفسير الحجّيه بجعل الطريقيه وتنزيل الإماره منزله العلم، فأنّ العلم التعبّدى بعدم الاستحباب لا يوجب زوال الشكّ تكويناً، وإنّما يوجب زوال الشكّ تعبّداً، فأنّه بالوجدان يبقى شاكّاً فى صدق الخبر وكذبه، ولا يوجد عنده علم وجدانى بكذب الخبر حتّى لو قام خبر صحيح على الحرمه، وقام خبر صحيح على عدم الاستحباب، بالوجدان هو شاكّ فى صدق هذا الخبر الضعيف. إذن: الشكّ فى صدق الخبر الضعيف باقٍ بالوجدان، واحتمال الصدق فى الخبر الضعيف باقٍ بالوجدان، واحتمال ترتب الثواب على العمل بالخبر الضعيف أيضاً باقٍ بالوجدان، فإذا كان هذا الشكّ باقٍ، والاحتمال باقٍ؛ حينئذٍ يكون التفرّع مقبولاً؛ لأنّ تفرّع العمل على بلوغ الثواب من آثار الشكّ الوجدانى، والمفروض أنّه باقٍ، ليس من آثار الشكّ التعبّدى حتّى نقول أنّ العلم التعبّدى أزال الشكّ التعبّدى، وإنّما هو من آثار الشكّ الوجدانى والاحتمال الوجدانى، مادام المكلّف يحتمل وجداناً صدق الخبر، ويحتمل ترتب الثواب بإمكانه أنْ يأتى بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب، إنّما لا يمكنه أنْ يأتى بالعمل برجاء ذلك الثواب فيما إذا علم وجداناً بكذب الخبر كما فى الفرض الأوّل، إذا زال الاحتمال وجداناً من نفسه؛ حينئذٍ لا يمكنه أنْ يأتى بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب، أمّا إذا كان الشكّ باقياً والاحتمال موجوداً بالوجدان، والعلم التعبّدى لا يوجب زوال هذا الاحتمال والشكّ الوجدانى؛ حينئذٍ يكون التفرّع معقولاً ومقبولاً وليس فيه محذور.

ص: ٣٠٦

إذن: لا يمكن أنْ نستدل بهذا الدليل فی المقام لافتراض أنّ هذا لا يكون مشمولاً لأخبار(من بلغ) فالظاهر أنّ هذا الفرض الأخير لا مانع من كونه مشمولاً لأخبار(من بلغ). اللّهم إلاّ أنْ يُدّعى الانصراف. الوجه الصناعی لإخراج الوجوه السابقه عن قاعده(من بلغ) هو أنّ القاعده مختصّه بالعمل الذی يصدر من المكلّف برجاء تحصيل الثواب، وهو معنى تفرّع العمل على بلوغ الثواب، هذا التفرّع غير ممكن فی الحاله الأولى، وفی الحاله الثانی، وفی الحاله الثالثه، أمّا فی الحاله الرابعه، فهو أمر ممكن حتّى إذا قلنا بالحكومه، أو قلنا بمسلك جعل الطريقيه وتنزيل الإماره منزله العلم؛ لأنّ هذا ------- كما قلنا -------- غايه ما يثبت به هو العلم التعبّدی بعدم الاستحباب وهو لا يوجب زوال الشكّ والاحتمال الوجدانی، والتفرّع يترتّب على الشكّ الوجدانی والاحتمال الوجدانی الذی لا يزول بالعلم التعبّدی، يتفرّع على الاحتمال والشكّ الوجدانيين، ما دام هو يحتمل ترتّب الثواب على العمل بإمكانه أنْ يأتی بالعمل برجاء تحصيل ذلك الثواب.

الأمر السادس: أننّا ذكرنا سابقاً وتعرّضنا بمناسبهٍ إلى الثمره بين القول بالاستحباب وبين القول بالحجّيه، يعنی بين القول بالاستحباب النفسی بعنوان البلوغ من أخبار(من بلغ) وبين القول باستفاده الحجّيه للخبر الضعيف الدال على الاستحباب، حيث قيل هناك ما هی الثمره بينهما؛ لأنّ المجتهد على كلا التقديرين بإمكانه أنْ يفتی بالاستحباب، فما هی الثمره بينهما ؟

بيّنا أنّ الثمره هی على القول بالاستحباب لا يمكن الفقيه أنْ يفتی باستحباب العمل مطلقاً، وإنّما يفتی باستحباب العمل بعنوان البلوغ، يقول للعامّی المكلّف إذا بلغك ثواب على عمل، فذلك العمل يكون مستحبّاً، بينما بناءً على الحجّيه يكون بإمكانه أنْ يفتی باستحباب العمل مطلقاً من دون تقييد بالبلوغ؛ لأنّ الاستحباب دلّ عليه الخبر الحجّه؛ لأنّ المفروض أنّ الخبر الضعيف فی المستحبّات يكون حجّه ومعتبراً، فيكون حاله حال الخبر الصحيح إذا دلّ على استحباب فعلٍ، فبإمكان المجتهد أنْ يفتی بالاستحباب مطلقاً.

ص: ٣٠٧

الآـن نتعرّض إلى الثمره بين القـول بـأنّ مفـاد أخبـار (من بلغ) هو الإرشـاد إلى حسن الانقيـاد عقلاًـ الـذى هو احـد الاحتمالاـت المتقـدّمه، وبين أنْ يقال أنّ مفادها حكم مولوى، سواء كان الحكم المولوى بمعنى الاسـتحباب النفسـى، أو بمعنى الحجّيه، على كل التقادير هو حكم مولوى مجعول من قبل الشارع، ما هى الثمره بينهما ؟

الشـيخ الأنصارى(قدّس سرّه) تعرّض فى الرسائل إلى هذا المطلب، (١) وذكر الثمره فى موردين، وذكر فى مقـام الجواب عن ما قـد يقـال من أنّه لا ثمره بينهما، فلماذا نتعب أنفسـنا فى إثبات الحكم المولوى ؟ فعلى كلا التقـديرين يترتب الثواب على العمل، المكلّف إذا جـاء بالعمـل بعـد أنْ بلغه الخبر الضـعيف بالاسـتحباب وترتب الثواب، إذا جـاء بالعمل برجاء تحصـيل ذلك الثواب يُعطى له ذلك الثواب بلا إشـكال، سواء اسـتفدنا من أخبار(من بلغ) الحكـم المولوى، أو لـم نسـتفد حكماً مولوياً منها، بأنْ كانت مجرّد إرشاد، على كل تقدير لا إشـكال فى ترتب الثواب على العمل، يُعطى له ذلك الثواب بنصّ الأخبار الصحيحه المعتبره؛ بل حتّى لو فرضنا الإجمال فى أخبار(من بلغ) بلحاظ الاحتمالات السته المتقدّمه، حتّى لو فرضنا الإجمال، بما أننّا لم نستظهر احتمالاً من تلك الاحتمالات، وكانت الأخبار مجمله من هـذه الناحيه، بالرغم من هـذا لا إشـكال فى ترتب الثواب على العمل؛ لأنّ هذه الأخبار ليست مجمله من جهه ترتب الثواب على العمل، هى صـريحه، أو ظاهره فى ترتب الثواب على العمل، الأخبار تقول(كان له ذلـك الثواب إذا عمله برجـاء تحصـيل الثواب). إذن: الثواب يـترتب على العمـل سواء اسـتفدنا الحكم المولوى، أو لـم نسـتفد الحكم المولوى، وإنّما قلنا بأنّ مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد والاحتياط. وقد ذكر الشـيخ الأنصارى(قدّس سرّه) موردين قد يُدّعى ظهور الثمره فيهما:

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ١٥٨.

المورد الأوّل: هو المورد المعروف الذی هو جواز المسح ببلل المسترسل من اللّحیه، یعنی الخارج عن المقدار الذی یجب غسله، فإذا دلّ خبر ضعیف علی استحباب غسل المسترسل من اللّحیه فی الوضوء، قال هنا تظهر الثمره، فأنّه بناءً علی ثبوت الاستحباب، یعنی وجود حکم مولوی، إمّا بالحّجیه، أو بالاستحباب النفسی؛ لأنّنا قلنا علی کل حالٍ یثبت الاستحباب؛ حینئذٍ یثبت جواز المسح ببلله، یجوز له أنْ یمسح لو احتاج أنْ یمسح رأسه أو قدمیه ببلل المسترسل من اللّحیه، یجوز له المسح بذلک؛ لأنّه یکون من أجزاء الوضوء؛ لثبوت استحباب غسله، فیکون من أجزاء الوضوء المستحبّه، فإذا کان من أجزاء الوضوء؛ فحینئذٍ یجوز المسح ببلله. هذا موقوف علی إثبات استحباب غسل المسترسل من اللّحیه. وأمّا إذا لم نقل بالاستحباب، وقلنا أنّ مفاد الأخبار هو مجرّد الإرشاد ولا یثبت بها الاستحباب؛ حینئذٍ لا یمکن إثبات جواز المسح ببلله؛ لأنّه لیس من أجزاء الوضوء؛ إذ لم یثبت استحباب غسل المسترسل حتّی یکون من أجزاء الوضوء ولو علی نحو الاستحباب، فإذا لم یثبت؛ فحینئذٍ کیف یجوز المسح ببلله ؟ والحال أنّ المسح لابدّ أنْ یکون ببلل الوضوء، وهذا لیس من أجزاء الوضوء، فلا یجوز المسح حینئذٍ ببلل المسترسل من اللّحیه.

درس الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع

کان الکلام فی الثمره بین القول بالاستحباب وبین القول بعدمه، وأنّه أیّ ثمرهٍ تترتب علی ثبوت الاستحباب للعمل ؟ مع أنّ العمل الذی یأتی به المکلّف الذی بلغه الثواب یترتب علیه الثواب حتماً سواء استفدنا الاستحباب، أو لم نستفده.

ص: ٣٠٩

قلنا أنّ الشیخ(قدّس سرّه) (١) ذکر موردین لهذه الثمره، المورد الأوّل هو جواز المسح ببلل المسترسل من اللّحیه بناءً علی ورود بعضالأخبار الضعیفه الداله علی استحباب غسل المسترسل فی الوضوء، فیُستکشف منه أنّه من أجزاء الوضوء، فإذا کان من أجزاء الوضوء یجوز المسح ببلّته، وأمّا إذا لم نستفد الاستحباب ولم نبنِ علیه؛ حینئذٍ لا یمکن أنْ نستکشف أنّه من أجزاء الوضوء؛ لأنّنا استکشفنا کون المسترسل من أجزاء الوضوء باعتبار استحباب غسله فی الوضوء، أمّا إذا لم یدل دلیل علی استحباب غسله، فلا یمکن أنْ نستکشف أنّه من أجزاء الوضوء حتّی یکفی المسح ببلله.

ذکر الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی مقام الإشکال علی هذه الثمره أنّه یحتمل قویاً أنْ نمنع من المسح ببلل المسترسل وإن قلنا بصیرورته مستحبّاً شرعیّاً، یقول لا- تظهر الثمره سواء قلنا بالاستحباب، أو لم نقل بالاستحباب نمنع من المسح ببلله، حتّی علی القول بالاستحباب نمنع من ثمرته، ولم یُفسِّر مقصوده بهذا الکلام، لکن فُسّر کلامه بأنّه لا دلیل علی جواز المسح من بلل جمیع أجزاء الوضوء، الثمره مبتیّه علی افتراض جواز المسح ببلل جمیع أجزاء الوضوء المستحبّه والواجبه؛ لأنّه إذا قیل باستحباب غسل المسترسل یکون المسترسل من أجزاء الوضوء، والکبری تقول بجواز المسح ببلل جمیع أجزاء الوضوء حتّی لو کانت مستحبّه. أمّا إذا منعنا هذه الکبری، وقلنا أنّه لم یدل دلیل علی جواز المسح ببلل تمام أجزاء الوضوء حتّی المستحبّه، وخصصّنا هذا الجواز فقط بالأجزاء الواجبه؛ حینئذٍ لا- تظهر الثمره، سواء قلنا باستحباب غسل المسترسل، أو لم نقل به، علی کلا التقدیرین لا یجوز المسح من بلله. فُسّر کلام الشیخ(قدّس سرّه) بهذا التفسیر، وعلیه: لا تکون الثمره ظاهره، والظاهر أنّ هذا التفسیر مقبول لدی

الفقهاء، بمعنى أنّ الدليل لم يدل على جواز المسح بتمام أجزاء الوضوء، حتّى المستحبه، وإنّما المتيقّن من الدليل هو جواز المسح من بلل الأجزاء الأصليه فى الوضوء، فلا تظهر الثمره.

ص: ۳۱۰

۱- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ۲، ص ۱۵۸.

المورد الثانی: ترتب الآثار الشرعیه المترتبه علی المستحبّات الشرعیه، ومثّل للآثار بارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعاً، فهذا أثر یترتب علی الوضوء المستحب شرعاً، فإذا دلّ خبر ضعیف علی استحباب الوضوء لغایهٍ معیّنه، کما لو فرضنا أنّه دلّ دلیل علی استحباب الوضوء للنوم، أو لقراءه القرآن، قیل بأنّه تظهر الثمره حینئذٍ؛ لأنّه بناءً علی استفاده الاستحباب من أخبار(من بلغ)؛ حینئذٍ یترتب هذا الأثر، وهو ارتفاع الحدث علی الوضوء الذی یأتی به المکلّف لتلک الغایه؛ لأنّه ثبت استحبابه بناءً علی استفاده الاستحباب من أخبار(من بلغ)، فیکون الوضوء مستحبّاً مأمور به شرعاً، وکل وضوء مأمور به شرعاً یکون رافعاً للحدث. وأمّا إذا لم نستفد الاستحباب، وحملنا الروایات علی مجرّد الإرشاد إلی حسن الانقیاد والاحتیاط؛ فحینئذٍ لا یمکن الالتزام بترتب هذا الأثر، هذا الوضوء الذی یتوضأه الإنسان لغایهٍ معینهٍ لا یکون رافعاً للحدث؛ لأنّه لم یثبت استحبابه شرعاً حتّی یترتب علیه ذلک الأثر، فکأنّ الأثر یترتب علی الوضوء المأمور به شرعاً، ولو أمراً استحبابیاً، وهذا یتوقف علی إثبات استحبابه، فیکون رافعاً للحدث، وإلاّ فلا یکون رافعاً للحدث، فتظهر الثمره هنا فی هذا المورد.

الشیخ(قدّس سرّه) بعد أنْ ذکر هذا المورد، ذکر(فتأمّل)، قیل فی تفسیر التأمّل: أنّ مراد الشیخ بالتأمّل هو أنّ التأمّل إشاره إلی عدم ثبوت کون کل وضوءٍ مستحبٍ رافعاً للحدث، فأنّه أوّل الکلام، الثمره مبنیه علی کبری کلّیه، وهی أنّ کل وضوء مأمور به شرعاً ولو علی نحو الاستحباب یکون رافعاً للحدث، فتظهر الثمره؛ فإنْ قلنا بالاستحباب یکون هذا الوضوء الخاص رافعاً للحدث، وإلاّ فلا یکون رافعاً للحدث، لکنّ هذا مبنی علی هذه الکبری، فقوله(فتأمّل) لعلّه إشاره إلی المناقشه فی هذه الکبری؛ إذ لم یدل دلیل علی أنّ کل وضوء مستحب یکون رافعاً للحدث، بدلیل أنّ هناک بعض الوضوء والذی ثبت استحبابه، ومع ذلک هو لا یکون رافعاً للحدث، ویمثّل لذلک بوضوء الحائض ووضوء الجنب یستحب لهما الوضوء، وثبت استحباب الوضوء لهما، لکنّه لا یکون رافعاً للحدث، ویُمثّل لذلک أیضاً بالوضوء التجدیدی، فهو وضوء ثبت استحبابه، لکنّه لیس رافعاً للحدث؛ لأنّ الحدث أساساً مرتفع بالوضوء الأوّل، فهذا الوضوء التجدیدی لا یکون له أثر ولا یکون رافعاً للحدث.

ص: ۳۱۱

إذن: بهذا نستطيع أنْ نرفع اليد عن الكبرى الكلّيه؛ لأنّه لا دليل على أنّ كلّ وضوء مستحب يكون رافعاً للحدث.

لكنّ هذا التفسير للتأمّل الذى ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) قابلٌ للتأمل، باعتبار أنّ الوضوء إنّما يرتفع به الحدث الأصغر لا الحدث الأكبر، ومن هنا النقض على من يدّعى الكبرى(كل وضوء يكون رافعاً للحدث) ينبغى أنْ يكون النقض بموردٍ قابل لرفع الحدث الأصغر، فى الموارد التى يكون الوضوء فيها قابلًا لرفع الحدث الأصغر، إذا دل دليل على أنّ هذا وضوء حاله حال سائر الوضوءات وفيه قابليه رفع الحدث الأصغر هذا يكون نقضاً للكبرى الكلّيه. وأمّا النقض بموارد أصلًا لا يكون المورد قابلًا فيه لرفع الحدث الأصغر، فهذا ليس نقضاً على القاعده الكلّيه، ويقال أنّ الوضوء فى هذين الموردين الذين ذُكر النقض فيهما ليس قابلًا لرفع الحدث الأصغر. أمّا المورد الأوّل، فباعتبار أنّ الشخص محدث بالأكبر، فهو مجنب، أو هى حائض، هذا ليس قابلًا لأنْ يرتفع به الحدث الأصغر؛ لأنّه محدث بالحدث الأكبر، وهكذا فى الوضوء التجديدى حيث ليس هناك قابليه فى المحل لرفع الحدث الأصغر، فلا تنتقض الكبرى فى هذه الموارد، وإنّما تنتقض فى موارد يمكن أنْ يكون الوضوء فيها رافعاً للحدث، فيأتى دليل يقول بأنّ هذا الوضوء ليس رافعاً للحدث، هذا يتحقق فيه النقض. وأمّا فى هذه الموارد، فقد يستشكل فى تحقق النقض للكبرى الكلّيه بذلك.

لكن على كل حال، يمكن دفع أصل الثمره بما ذكره السيّد الخوئى(قدّس سرّه) (١) من أنّه إذا التزمنا بالاستحباب النفسى للوضوء، أى أنّ هذه الغسلات والمستحبّات فى حدِّ نفسها مستحبّه، يعنى أنّها تحقق غايه أخرى ---------- مثلًا ---------- حتّى إذا لم يكن الوضوء لغايهٍ هو فى حدّ نفسه مستحب استحباباً نفسياً، إذا التزمنا بذلك؛ حينئذٍ يكون كل وضوءٍ مستحبّاً، سواء كان لغايه، أو لم يكن لغايه، فيثبت استحباب الوضوء فى نفسه، ويكون رافعاً للحدث، سواء قلنا باستحبابه لتلك الغايه، أو لم نقل باستحبابه لتلك الغايه، فلا تظهر الثمره، الخبر الضعيف دلّ على استحباب الوضوء إذا جاء به المكلّف لغايه قراءه القرآن ---------- مثلًا ---------- فكان يقال لبيان الثمره أنّه: إنْ قلنا باستفاده الاستحباب من أخبار(من بلغ) فيثبت أنّ هذا مستحب، فيترتب عليه الأثر، وهو أنْ يكون رافعاً للحدث، وإنْ لم نقل باستفاده الاستحباب، فلا يكون مستحبّاً، فلا يكون رافعاً للحدث.

ص: ٣١٢

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣١٣.

الجواب هو: أنّ هذا الوضوء مستحب على كل حال؛ لأنّ الوضوء مستحب فى حدّ نفسه استحباباً نفسياً. إذن: هذا الوضوء مستحب فى نفسه، أى نفس الغسلات والمسحات هى مستحبّه استحباباً شرعياً، فيكون رافعاً للحدث، سواء قلنا باستحبابه لتلك الغايه، كما دلّ عليه الخبر الضعيف، أو لم نقل باستحبابه لتلك الغايه، هو فى حدّ نفسه مستحب، فإذا كان الوضوء فى حدّ نفسه مستحب؛ حينئذٍ يترتّب عليه الأثر الذى هو ارتفاع الحدث من دون فرق بين أنْ نستفيد الاستحباب النفسى من أخبار(من بلغ) أو نحملها على الإرشاد. ومن هنا يظهر أنّ هذه الثمرات التى ذُكرت لا تترتب على هذين القولين. هذا تمام الكلام فى التنبيه الثالث من تنبيهات البراءه، أى فى ما يُسمّى بقاعده التسامح فى أدلّه السنن.

التنبيه الرابع: ذكرنا التنبيه الأوّل الذى هو مسأله اشتراط جريان البراءه بأنْ لا يكون هناك أصل موضوعى منجّز، فأنّه يكون مانعاً من إجراء البراءه، ومنه انطلق البحث إلى استصحاب عدم التذكيه فى اللّحم الذى يُشكّ فى تذكيته. التنبيه الثانى كان فى حُسن الاحتياط، هل الاحتياط حسن بالرغم من جريان البراءه، أو لا ؟ عقلاً، أو شرعاً ؟ التنبيه الثالث فى قاعده التسامح فى أدلّه السنن. التنبيه الرابع الذى يقع الكلام فيه فى مبحث مهم جدّاً، وهو جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه. كان القدر المتيقّن من الكلام السابق هو الشبهات الحكميه، وهو المقصود الأصلى فى هذه البحوث فى علم الأصول، هذا هو القدر المتيقّن من أدلّه البراءه، فهى تجرى فى الشبهات الحكميه، وإنّما الكلام يقع فى أنّ أدلّه البراءه هل تجرى فى الشبهات الموضوعيه كما تجرى فى الشبهات الحكميه، أو لا ؟ هذا التنبيه معقود لبحث هذا المطلب.

الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) حکی عن بعضهم دعوی أنّ أدلّه البراءه لا تجری فی الشبهات الموضوعیه، وإنْ اعترض بجریانها فی الشبهات الحکمیه، لکنّه منع من جریانها فی الشبهات الموضوعیه وناقشه الشیخ(قدّس سرّه) فی ذلک، لکن یبدو أنّه، یعنی إذا استثنینا هذا الشخص الذی ینقل عنه الشیخ(قدّس سرّه) یبدو أنّ هناک اتّفاقاً علی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیه فی الجمله، وحتّی ممّـن ینکر جریان البراءه فی الشبهات الحکمیه یعترف بجریانها فی الشبهات الموضوعیه کعلمائنا الأخباریین(رضوان الله علیهم)، هؤلاء ینکرون جریان البراءه فی الشبهات الحکمیه فی الجمله، ولو فی الشبهه التحریمیه مثلاً لکنّهم یعترفون بجریانها فی الشبهات الموضوعیه، ومن هنا الأمر لا یخلو من اتفاق، أو شبه اتفاق علی جریان البراءه الشبهات الموضوعیه. الشبهه التی جعلت هذا الشخص الذی ینقل عنه الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) أنّه یشکّک، أو یجزم بعدم جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیه هی شبهه أنّ الشکّ فی الشبهات الموضوعیه هو لیس فی التکلیف الشرعی، لیس فی جعل الحکم، فأنّ الشکّ فی أصل الحکم وفی جعله یجعل الشبهه شبهه حکمیه، فالشک لیس فی أصل التکلیف، فأنّه واضح ومعلوم ولا شکّ فیه، والجعل الشرعی معلوم ولا شکّ فیه، وإنّما الشکّ فی مرحله الانطباق، الشکّ فی الموضوع الخارجی، هل هذا خمر، أو خل ؟ هذا بول أو ماء. عندما نشکّ أنّ هذا خمر أو خل ؟ الحکم معلوم، یعنی إذا کان خمراً فهو معلوم الحرمه، وإذا کان خلاً فالحکم هو الحلّیه، لیس لدینا شکّ فی هذا، وإنّما الشکّ فی الموضوع الخارجی، ودخول الموضوع الخارجی فی هذا الموضوع المعلوم حکمه، أو ذاک الموضوع المعلوم حکمه أیضاً، هل هو خمر حتّی یکون حراماً، أو هو خل حتّی یکون حلالاً، فالشکّ فی انطباق الموضوع المعلوم حکمه علی هذا الفرد والموضوع الخارجی، وإلاّ لا شکّ فی الجعل، ولا فی أصل التکلیف، وعلی هذا الأساس بنی هذا الشخص علی عدم جریان أدلّه البراءه فی الشبهات الموضوعیه؛ لأنّ الشکّ فیها لیس شکّاً فی أصل التکلیف، ولا فی جعل الحکم الشرعی؛ ولذا لا تجری البراءه فی الشبهات الموضوعیه.

ص: ۳۱۴

هذه الشبهه كأنّها تستبطن تحديد الميزان فى جريان البراءه، حيث أنّه يفترض أنّ الميزان فى جريان البراءه هو الشك فى أصل التكليف، وهذا متحقق فى الشبهات الحكميه؛ ولذا لا إشكال فى جريان البراءه فيها، وغير متحققّ فى الشبهات الموضوعيه؛ ولذا يقول أنّ أدلّه البراءه لا تشمل الشبهات الموضوعيه، فكأنّ هذا الكلام يستبطن تحديد ميزان جريان البراءه فى مورد، وأنّ الميزان هو كون الشكّ فى أصل التكليف، وفى جعل الحكم من قبل الشارع، فإذا اختلّ هذا الميزان كما هو مختل كما يدّعى هو فى الشبهات الموضوعيه، فلا تجرى البراءه.

البحث ينبغى أنْ يقع أوّلاً فى ما يدّعيه هذا الشخص من عدم جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، وقلنا أنّه يبدو أنّه لا إشكال فى جريانها وبالاتفاق لاـ إشكال فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه فى الجمله، ولاـ ينبغى إطاله البحث فى هذا كما سيتّضح من خلال البحثين القادمين. الكلام المهم ينبغى أنْ يقع فى جهتين:

الجهه الأولى: أنّ أدلّه البراءه هل تشمل الشبهات الموضوعيه بجميع أقسامها، أو أنّ ما يجرى فى الشبهات الموضوعيه هو بعض أقسام أدلّه البراءه ؟ بعد الفراغ عن أنّ أدلّه البراءه بجميع أقسامها تجرى فى الشبهات الحكميه. هذه البراءه التى تجرى بجميع أقسامها فى الشبهات الحكميه، هل تجرى بجميع أقسامها أيضاً فى الشبهات الموضوعيه، أو لا ؟ أنّ الشبهات الموضوعيه تختص ببعض أدلّه البراءه، وإلاّـ كما قلنا أنّ جريان البراءه فى الجمله، ولو بلحاظ بعض أقسامها ممّا لا ينبغى أنْ يقع فيه الإشكال، وإنّما نتكلّم فى أنّ هذا الدليل هل يجرى فى الشبهه الموضوعيه، أو لا يجرى ؟

ص: ٣١٥

الجهه الثانيه: فى تحديد الضابط للشبهه الموضوعيه التى تجرى فيها البراءه، ما هو الضابط الذى على أساسه تجرى البراءه فى الشبهات الموضوعيه.

وبعباره أخرى: أنّ أدلّه البراءه هل تجرى فى جميع موارد الشبهات الموضوعيه، أى أنّه هل تجرى البراءه فى كل شبهه موضوعيه، أو أنّ هناك ضابطاً لجريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، إذا توفّر هذا الضابط فى شبهه موضوعيه التزمنا بجريان البراءه فيه، إمّا جميع أقسام أدلّه البراءه، أو بعض أقسام أدلّه البراءه حسب النتيجه التى ننتهى إليها فى البحث الأوّل. فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: أنّ أدلّه البراءه هل تجرى بجميع أقسامها فى الشبهات الموضوعيه كما هو الحال فى الشبهات الحكميه، أو لا ؟

للجواب عن هذا السؤال: أوّلاً تكلّموا عن البراءه الشرعيه ثمّ تكلّموا عن البراءه العقليه. أمّا البراءه الشرعيه، فقالوا أنّه لا إشكال فى أنّه على الأقل بعض أدلتها فيها من الإطلاق والشمول ما يجعلها صالحه لإثبات البراءه فى الشبهات الموضوعيه كما هى صالحه لإثبات البراءه فى الشبهات الحكميه، ومثّلوا لذلك بحديث الرفع، وبقوله تعالى:(لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها). (١) حديث الرفع(رفع عن أمتى ما لا يعلمون). (٢) لا داعى لتخصيصه بخصوص الشبهات الحكميه، فى الشبهات الموضوعيه المكلّف أيضاً لا يعلم ما هو حكمه، وإنْ كان المشكوك هو الحكم الجزئى كما يعبرون عنه، يعنى لا يعلم ما حكم هذا المايع، يتردّد عنده بين أنْ يكون خمراً، أو يكون خلاً، بالنتيجه هو لا يعلم حكم هذا المايع، صحيح حكم هذا المايع الخارجى ليس حكماً كلّياً، لا نتوقع أنْ يصدر فيه جعل، لكن بالنتيجه هو حكم مشكوك، فالحديث يقول: رفع ما لا يعلمون، فالحكم الذى لا تعلم به مرفوع عنك، فيقال: أنّ هذا الحديث بإطلاقه كما يشمل الشبهات الحكميه يشمل أيضاً الشبهات الموضوعيه، لا يكلّف الله نفسا إلّا ما آتاها، بناءً على إمكان الاستدلال بها على البراءه، مئالها إلى أنّ الله(سبحانه وتعالى) لا يكلّف نفساً إلّا بما أعلمها، قالوا أنّ هذا أيضاً لا داعى لتخصيصه بخصوص الشبهات الحكميّه؛ بل يشمل حتّى الشبهات الموضوعيه. أضافوا إلى ذلك أنّ هناك بعض أدله البراءه ممّا هو مختص بالشبهات الموضوعيه، أو أدُعى فيه الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإذا ناقشنا فى هذا فهو يشمل بإطلاقه الشبهات الموضوعيه من قبيل الحديث المعروف وهو روايه عبد الله بن سنان التى يقول فيها: (كل شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه، فتدعه). (٣) الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) فى الرسائل (۴) ذكر جمله من القرائن على اختصاص هذا الحديث بالشبهات الموضوعيه، من هذه القرائن تقسيمه إلى أنّ الشىء المشكوك فيه حلال وحرام، وذكر أنّ الذى يظهر من الحديث أنّ منشأ الاشتباه والشك والتردد هو وجود هذين القسمين وتحققّهما فى الخارج، وهذا لا يكون إلّا فى الشبهات الموضوعيه، وجود قسمين فى الشبهات الموضوعيه أحدهما حلال والآخر حرام هو الذى دعانى إلى الاشتباه فى هذا، بأنْ لا أعلم هل أنّه يدخل فى هذا، أو فى ذاك، كما أنّ منشأ الشكّ فى الشبهات الحكميه ليس هو وجود قسمين للشىء أحدهما حلال والآخر حرام، فشكك فى لحم الأرنب حلال، أو حرام لا علاقه له بوجود حرام آخر، أو وجود حلال آخر، أنت تشك فى أنّ لحم الأرنب حلال، أو حرام، لعدم النص، أو لتعارض النصّين، أو إجمال النص. هذه الروايه وأمثالها من الروايات إمّا أنْ يُدّعى أنّها مختصّه بالشبهات الموضوعيه، أو أنّنا إذا تنزلنا عن ذلك فهى بإطلاقها تشمل الشبهات الموضوعيه حتماً . ومن هنا لا ينبغى إطاله الكلام فى أنّ بعض أدلّه البراءه تشمل الشبهات الموضوعيه.

۱- سوره الطلاق، آیه ۷.

۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۶۹، باب جمله ممّا عفی عنه، ح ۱.

۳- الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۳۱۳، باب النوادر، ح ۳۹.

۴- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۴۷.

نعم، قد يستشكل فی استفاده البراءه من هذه الأخبار(کل شیء فیه حلال وفیه حرام) مع الاعتراف بأنّ موردها هو الشبهات الموضوعیه، ووجه الإشکال هو دعوی أنّ هذه الأخبار وإن کانت وارده فی الشبهات الموضوعیه، لکنّ موردها هو صوره العلم الإجمالی بقرینه قوله فی الروایه(فیه حلال وحرام، حتّی تعرف أنّه حرام) فیستفاد من الروایه اختصاصها بموارد العلم الإجمالی، عندما تعلم إجمالاً بأنّ هذا أمره مردد بین الحرام وبین الحلال، هذه الروایه تکون ناظره إلی موارد العلم الإجمالی؛ حینئذٍ یقال: هذه الروایه علی تقدیر الالتزام بمضمونها، وإنْ کانت تدل علی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیه البدویه غیر المقرونه بالعلم الإجمالی، تدل علی جریان البراءه فی محل الکلام بالأولویه؛ لأنّ البراءه إذا جرت مع العلم الإجمالی، فمن باب أولی أنْ تجری من دون العلم الإجمالی، إذا جرت فی موارد الشکّ المقرون بالعلم، فمن باب أولی أنْ تجری فی موارد الشکّ الخالی، الشکّ غیر المقرون بالعلم الذی هو محل الکلام، لکن أصل جریانها فی موارد العلم الإجمالی ممنوع؛ لما سیأتی وما تقدّم أیضاً من أنّ البراءه لاـ تجری فی موارد العلم الإجمالی. إذن: المدلول المطابقی لهذا الخبر لا یمکن الالتزام به وهو جریان البراءه فی موارد العلم الإجمال، فإذا کان المدلول المطابقی لهذه الأخبار لا یمکن الالتزام به لا یمکننا أنْ نثبت بالأولویه جریان البراءه فی موارد الشکّ البدوی علی نحو الشبهه الموضوعیه الذی هو محل الکلام.

درس الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع

کان الکلام فی التنبیه الرابع فی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیه، قلنا أنّ الکلام یقع فی أنّه هل جمیع أقسام البراءه تجری فی الشبهات الموضوعیه کما کانت جاریه فی الشبهات الحکمیه، أو أنّ الشبهات الموضوعیه تختص ببعض أقسام البراءه ؟ فی هذا البحث الأوّل ذکرنا فی الدرس السابق أنّه لا ینبغی الإشکال فی أنّ بعض أدلّه البراءه الشرعیه تجری فی الشبهات الموضوعیه کما تجری فی الشبهات الحکمیه، إمّا لإطلاق بعض الأدلّه کحدیث الرفع علی ما تقدّم سابقاً، فأنّه لا یختص بالشبهات الحکمیه، وإمّـا لوجود روایات خاصّه وارده فی خصوص الشبهات الموضوعیه، وذُکر کمثال للروایات المختصّه بالشبهات الموضوعیه الحدیث المعروف الذی یقول(کل شیء فیه حلال وحرام) وذُکرت قرائن تدل علی هذا الاختصاص بالشبهه الموضوعیه.

ص: ٣١٧

نعم، قد یُدعی أنّ هذه الأخبار ما کان من قبیل(کل شیء فیه حلال وحرام) مختصّه بموارد العلم الإجمالی، ولو باعتبار قوله(کل شیء فیه حلال وحرام) ممّـا یُفهم منه وجود القسمین، وأنّ ذلک هو منشأ الاشتباه، ومن الواضح أنّ وجود القسمین مع کون ذلک هو منشأ الاشتباه لا یکون إلاّ مع افتراض الاختلاط وعدم التمییز، وإلاّ مع عدم الاختلاط ومع تمییز الحلال عن الحرام لا موجب للاشتباه، الاشتباه فی حاله فرض وجود القسمین لا یکون إلاّ مع افتراض الاختلاط وعدم التمییز، وهذا الاختلاط وعدم التمییز مع وجود القسمین هو المقصود بالعلم الإجمالی، اختلط الحرام بالحلال، فأصبح عالماً بأنّ هذا فیه الحرام کما هو عالم بأنّ فیه الحلال، فیکون المورد من موارد العلم الإجمالی، وهکذا قوله(بعینه) فی ذیل الروایات، أو فی ذیل معظم هذه الروایات، هذه أیضاً جُعلت قرینه علی اختصاص هذه الروایات بموارد العلم الإجمالی، باعتبار أنّ ما یقابلها هو معرفه الحرام لا بعینه(حتّی تعرف

الحرام منه بعينه) يعنى تشخّص أنّ هذا حرام، هذا داخل فى الغايه، يعنى لا يُحكم فيه بالبراءه، ولا بالحلّيه، ما يقابله المغيّى هو معرفه الحرام لا ـ بعينه، هنا تجرى البراءه، وهذا هو المراد بالعلم الإجمالى، أنْ تعرف الحرام لا بعينه، أى من دون تشخيصه مع العلم بوجود الحرام، فيُدّعى أنّ هذه الروايات ظاهرها الاختصاص بموارد العلم الإجمالى؛ حينئذٍ يقال: أنّ هذا الحديث وما يشبهه، وإنْ كان يدل بالدلاله الالتزاميه على جريان البراءه فى محل الكلام الذى هو الشكّ البدوى على نحو الشبهه الموضوعيه، لا يدرى أنّ هذا خمر أو خل، وإنْ كان يدلّ على جريان البراءه فى محل الكلام بالأولويه؛ لأنّ البراءه إذا كانت جاريه فى صوره الشكّ المقرون بالعلم، فجريانها فى صوره الشكّ الخالى المجرّد من بابٍ أولى، فتدلّ هذه الأخبار على جريان البراءه فى محل الكلام، أى فى الشبهات الموضوعيه التى يكون الشكّ فيها ليس مقروناً بالعلم الإجمالى، لكن حيث لا يمكن جريان البراءه فى موارد العلم الإجمالى، أصلاً لا يمكن العمل بمضمون هذه الأخبار، وإنْ كان ظاهرها الاختصاص بموارد العلم الإجمالى، لكن لا يمكن العمل بهذا المضمون؛ لأنّ العقل يحكم باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، هذا معناه أنّ هذه الروايات بلحاظ مدلولها المطابقى ساقط عن الحجّيه، بحكم العقل باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، فإذا سقط المدلول المطابقى لهذه الأخبار عن الحجّيه يسقط مدلولها الالتزامى أيضاً، بناءً على تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه، وبالتالى لا ـ يمكن الاستدلال بها لإثبات جريان البراءه فى محل الكلام؛ لأنّ جريان البراءه فى محل الكلام استفدناه من هذه الأخبار كمدلولٍ التزامى ثابت بالأولويه، وهذا المدلول الالتزامى تابع فى الحجّيه للدلاله المطابقيه لنفس الحديث، وحيث أنّ الدلاله المطابقيه للحديث سقطت عن الحجّيه بحكم العقل باستحاله جريان البراءه فى أطراف العلم الإجمالى، الدلاله الالتزاميه أيضاً تسقط عن الاعتبار، وتسقط عن الحجّيه، فلا ـ تكون حجّه، فلا ـ يمكن الاستدلال بالحديث على جريان البراءه فى محل الكلام. هذا قد يُستشكل فى الاستدلال بالحديث على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه التى هى محل كلامنا الخاليه عن العلم الاجمالى بهذه الأحاديث ما كان من قبيل(كل شىء فيه حرام وحلال).

الجواب عن هذا الإشكال، وتصحيح الاستدلال بهذه الأخبار يمكن أنْ يكون بهذا النحو: أننّا إذا سلّمنا اختصاص هذه الأخبار بموارد العلم الإجمالی، لكن هذه الأحاديث مطلقه تشمل نوعين من موارد العلم الإجمالی؛ لأنّ العلم الإجمالی تاره يكون متحققّاً فی ضمن شبهه محصوره، وأخرى يكون متحققّاً فی شبهه غير محصوره ولا داعی لتخصيص هذه الأخبار بأحد القسمين، هذه الأخبار سلّمنا أنّها مختصّه بموارد العلم الإجمالی، لكن لا قرينه فيها على اختصاصها بالشبهه المحصوره، إذن: هی مطلقه تشمل الشبهه المحصوره، وتشمل الشبهه غير المحصوره، بالرغم من اعترافنا باختصاصها بموارد العلم الإجمالی.

حينئذٍ نقول: أنّ ما يحكم العقل باستحالته وعدم معقوليته إنّما هو جريان البراءه فی خصوص الشبهه فی خصوص الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالی. هذا هو الذی يحكم العقل باستحالته، وأمّا فی موارد الشبهه غير المحصوره، فلا يحكم العقل باستحاله جريان البراءه فی أطراف ذلك العلم الإجمالی؛ ولذا التزموا بجريان البراءه فی موارد العلم الإجمالی، ولم يكن ذلك عندهم منافياً ومعارضاً لحكم العقل بالاستحاله، وهذا معناه أنّ الحكم العقلی يختصّ بخصوص الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالی، وإذا اختصّ بهذا الشكل تكون نسبته إلى هذه الأخبار نسبه الخاص إلى العام، النسبه بينهما هی نسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ تلك الأخبار تدلّ على جريان البراءه فی موارد العلم الإجمالی سواء كانت الشبهه محصوره، أو غير محصوره، الحكم العقلی يقول: الشبهه المحصوره من موارد العلم الإجمالی يستحيل جريان البراءه فيها، فيخرج هذا بالحكم العقلی عن إطلاق تلك الأخبار.

والنتيجه هی: أنّ تلك الأخبار تبقى على حالها، ومدلولها المطابقی يبقى حجّه، لكن فی غير الشبهه المحصوره، يعنی يدلّ على جريان البراءه فی موارد العلم الإجمالی فی غير الشبهه المحصوره بعد إخراج الشبهه المحصوره بحكم العقل من هذه الأحاديث؛ وحينئذٍ يأتی الاستدلال السابق بأنّ هذه الأخبار الدالّه على جريان البراءه فی موارد العلم الإجمالی إذا كانت الشبهه غير محصوره. هذا يدلّ بالدلاله الالتزاميه على جريان البراءه فی محل الكلام. بالأولويه أو المساواه يدل على جريان البراءه فی محل الكلام؛ لأنّ البراءه إذا كانت جاريه فی موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجمالی، ولو كان فی شبهه غير محصوره، إذا كان تجری البراءه هناك كما يدل عليه الحديث التام سنداً، فجريان البراءه فی موارد الشك المجرّد عن العلم كما هو محل الكلام يكون من بابٍ أولى، أو لا أقل من المساواه، فإمّا أنْ نستدل بالأولويه، أو بالمساواه؛ فحينئذٍ يتمّ الاستدلال ولا يرد عليه الإشكال السابق.

ص: ٣١٩

نعم، قـد يُشـكك في الأولويه؛ بـل حتّى في المسـاواه بين مـا نحن فيه وبين الشـبهه غير المحصوره، وذلـك باعتبـار أنّ احتمـال التكليف في أطراف الشبهه غير المحصوره احتمـال ضـعيف جـدّاً؛ لكونهـا شـبهه غير محصوره، بينما احتمال التكليف في محل الكلام ليس كـذلك، ليس احتمالاً ضـعيفاً؛ بل هو احتمال معتـدّ به، في محل الكلام هـذا مائع أشكّ في أنّه خمر، أو خل، إذن: نسـبه احتمـال التكليف، احتمـال كونه خمراً هي نسـبه النصف، فهو احتمـال معتـدّ به، فجريـان الـبراءه مع كون احتمـال التكليف احتمالاًـ ضـعيفاً جـدّاً لاـ يـدل بالأولويه، ولاـ بالمساواه على جريان البراءه في موارد الاحتمال المعتـد به للتكليف، كما في محل الكلام. هذا يشكك في الأولويه وفي المساواه بهذا الاعتبار.

هذا التشـكيك أيضاً يمكن أنْ يُدفع بأنّنا لا ننكر أنّ احتمال التكليف في أطراف الشبهه غير المحصوره هو احتمال ليس معتدّاً به عـاده، لكن لاـ يمكن إنكـار أنّه في بعض حالاـت الشـبهه غير المحصوره لاـ يكون احتمـال التكليف احتمالاًـ ضـعيفاً؛ بل يكون احتمالاً معتـدّاً به، قـد يمكن فرض ذلك. نعم، طبيعه المسأله عنـدما تكون أطراف الشـبهه كثيره جـدّاً، احتمال التكليف في هـذا الطرف هو احتمال واحـد من جميع أطراف الشـبهه، عاده هكذا، لكن في بعض الأحيان قد يكون احتمال التكليف في طرفٍ، أو أطرافٍ احتمالاً معتدّاً به بالرغم من كون الشـبهه غير محصوره. هذا إذا سلّمناه، هذه الحاله قد تتحقق للشبهه غير المحصوره، هذه تكون مشـموله لإطلاق الأخبار، بمعنى أنّ تلك الأخبار التي تـدلّ على جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي بعـد تخصيصـها بحكم العقل وإخراج الشبهه المحصوره منها سوف تختصّ بالشـبهه غير المحصوره، هذه الأحاديث بإطلاقها كما تشـمل الشـبهه المحصـوره الـتي يكون احتمـال التكليف في أطرافهـا ضـعيفاً جـداً، كـذلك تشـمل الشـبهه غير المحصوره الـتي يكون احتمـال التكليف في أطرافها معتـدّاً به في بعض الحالات. إذن: هي تشـمل هـذه الحاله، فإذا شـملت هذه الحاله؛ حينئذٍ يكون الاسـتدلال تامّـاً؛ بـأنْ نقول أنّ هـذه الأخبار الـداله على جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي في الشـبهه غير المحصوره مع كون احتمال التكليف معتـداً به، تـدل على ذلـك بالمطـابقه هي تـدل بالأولويه، أو بالمسـاواه على جريـان البراءه في محـل الكلاـم، ولاـ يرد التشـكيك عنـدئـذٍ في الأولويه والمسـاواه؛ لأـنّ التشـكيك كـان مبنياً على افتراض أنّ كل موارد الشـبهه غير المحصوره احتمال التكليف في أطرافه احتمـال ضـعيف وغير معتـدّ به، بينمـا يمكن افتراض أنّ بعض الموارد يكون احتمـال التكليف فيهـا احتمـالاً معتـداً به، بالرغم من هذا، إطلاق الأخبار الدال على جريان البراءه يشـملها، وإذا شـملها حينئذٍ يمكن الاسـتدلال بالأخبار الشامله لهـذا المورد وبالدلاله الالتزاميه على جريان البراءه في محل الكلام، أو بقياس المساواه. هذا ما يرتبط بالبراءه الشـرعيه، وتبيّن أنّ البراءه الشـرعيه تجرى في الشبهات الموضوعيه كما كانت تجرى في الشبهات الحكميه، غايه الأمر أنّ بعض ألسنه البراءه الشرعيه قد لا تجرى في الشـبهات الموضوعيه، كما أنّ بعض ألسـنه البراءه لا تجرى في الشبهات الحكميه، لكن بالنتيجه هناك من الأدله ممّا يدل على البراءه الشـرعيه تجرى في الشـبهات الموضوعيه، إمّا بإطلاقها، وإمّا باختصاصها بالشبهات الموضوعيه. وإنّما الكلام يقع في البراءه العقليه.

هـل تجرى البراءه العقليّه فى الشـبهات الموضوعيه كما تجرى فى الشـبهات الحكميه، أو لا ؟ طبعاً هـذا البحث مبنى على الإيمان بالبراءه العقليه وفق قاعـده(قبح العقاب بلا بيان)، وإلاّ إذا أنكرنا هذه القاعده، فلا مجال لهذا الحديث؛ لأنّ إنكار القاعده يعنى لا يوجد هكذا حكم عقلى لا فى الشبهات الموضوعيه ولا فى الشبهات الحكميه، وإنّما نتكلّم عن جريان البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه على تقدير الإيمان بالقاعده والالتزام بجريانها فى الشـبهات الحكميه الذى هو مبنى المشهور، بناءً على مبنى المشهور قـد يُمنع جريـان الـبراءه العقليه فى الشـبهات الموضوعيه بعـد الاـعتراف بجريانهـا فى الشـبهات الحكميه، والوجه فى منع جريـان البراءه العقليه فى الشـبهات الموضوعيه هو مـا ذكر فى كلماتهم من أنّ المراد بالبيان الـذى يحكم العقل بقبـح العقاب مع عـدمه، المراد بهـذا البيان الـذى أُخذ عدمه فى موضوع قاعده(قبح العقاب بلا بيان) هو بيان الحكم المرتبط بالشارع، ومن الواضح أنّ ما يرتبط بالشارع هو الحكم الكلّى، هـذا هو الـذى يُطلب من الشارع بيانه؛ بل يُلزم الشارع ببيان الأحكام الشـرعيه للمكلّفين، فالذى يلزم على الشـارع بيـانه هو الحكم الكلّى، وأمّـا الحكم الجزئى الثـابت للموضوع الخـارجى، فهـذا لا يرتبط بالشارع؛ بل ليس من شـأنه بيـانه، وليس عليه بيـانه، ولاـ يُتوقع منه بيـانه. بناءً على هـذا، ما يلزم بيانه على الشارع إنّما هو الحكم الكلّى، والمفروض فى الشـبهات الموضوعيه العلم بهذا الحكم الكلّى، ووصوله إلى المكلّف، ففى الشـبهات الموضوعيه ليس لدى المكلّف مشكله فى الحكم الكلّى، هو يعلم بأنّ الخمر حرام، والخل حلال، فوصل إليه الحكم الكلّى، والشارع قـد بيّن ما يرتبط به وخرج عن العهده ووصـل هـذا الحكم الكلّى إلى المكلّف، فـإذا وصـل الحكم الكلّى الـذى يرتبط بالشارع إلى المكلّف يتنجّز على المكلّف، فإذا تنجّز هـذا الحكم الكلّى الواصل إلى المكلّف والـذى فرضـنا أنّ المكلّف عالم به، فعلمه بهـذا الحكم الكلّى يجعل الحكم منجّزاً عليه، فإذا تنجّز عليه؛ حينئذٍ يحكم العقل بلزوم ترک ما يشک فى كونه من أفراد الحرام لقاعده الاشـتغال العقلى من أنّ الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى، وذمّه المكلّف بعد وصول الحكم إليه اشتغلت بهذا الحكم الكلّى، وتنجّز عليه هذا الحكم الكلّى، فلابدّ أنْ يخرج من عهدته يقيناً، ولا يقين بالخروج عن عهدته ولا يقين بامتثاله، إلاّ إذا ترک ما يُشکّ فى حرمته، وأمّا إذا شـکّ فى أنّ هذا خمر، أو خل، فارتكبه، هو لا يخرج من عهده التكليف الذى اشتغلت به الذمه يقيناً، بينما العقل يُحتّم عليه تفريغ ذمته ممّا اشـتغلت به على نحو الجزم واليقين، وهـذا لا يحصل إلاّ إذا ترک ما يشکّ فى كونه من أفراد الحرام، ولهـذا تكون القاعـده الجاريه فى الشـبهات الموضوعيه ليست هى البراءه، وإنّا القاعده الجاريه فى الشبهات الموضوعيه هى قاعده الاشتغال العقلى؛ لأنّ الاشـتغال اليقينى يسـتدعى الفراغ اليقينى، ولا يقين بالفراغ إلاّ مع ترک هـذا الفرد الذى يحتمل كونه حراماً. هذا هو الوجه الذى على أسـاسه قـد يمنع من جريـان الـبراءه العقليه فى الشـبهات الموضوعيه، أنّ الشـبهات الموضوعيه ليست من موارد قاعـده(قبح العقـاب بلاـ بيـان)، وإنّمـا هى من موارد الاشـتغال العقلى ببيان أنّ ما هو وظيفه الشارع هو بيان الأحكام الكلّيه، وليس من وظيفه الشارع بيان الأحكام الجزئيه، والمفروض فى الشـبهات الحكميه أنّ الشارع قد بيّن هذا الحكم الكلّى ووصل إلى المكلّف، وعلم به المكلّف، فيتنجّز عليه، (يحرم عليک شرب الخمر) يجب امتثال هذا التكليف بحكم العقل، لابدّ من امتثال ذلک والخروج عن عهـده هـذا التكليف وهـذا لا يكون عنـدما يرتكب شـىء يحتمل أنّه خمر، لم يخرج من عهده ذلک التكليف يقيناً، وإنّما يخرج من عهدته يقيناً إذا اجتنب هذا الذى يُشکّ فى كونه من أفراد الحرام. هذا هو الوجه الذى يُمنع على أساسه من جريان البراءه فى الشـبهات الموضوعيه. طبعاً واضـح أنّ المشـكوک فى الشـبهات الموضوعيه أوّلاً وبالذات هو الموضوع، لكن يسـتتبع الشکّ فى الموضوع فى الشبهات الموضوعيه الشکّ فى الحكم الجزئى، فيصبح الحكم الجزئى الثابت للموضوع الخارجى مشكوكاً، باعتبار الشـکّ فى نفس الموضوع، مسأله أنّ الشـارع ليس وظيفته بيـان الأحكـام الجزئيه، نفسـها تقـال فى بيان الموضوعات الخارجيه، يعنى كمـا أنّ الشـارع ليس مـن شـأنه أنْ يـبيّن الأحكـام الخـارجيه، كـذلک ليس مـن شـأنه أنْ يُبيّن الأحكـام الجزئيـه لتلک الموضوعـات الخـارجيه، ولا هو ملزم بها، وإنّما هو ملزم فقط ببيان الأحكام الكلّيه. هـذا هو اصل الوجه فى المنع، أو فى التوقّف

على الأقل.

ص: ٣٢١

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

كان الكلام في شمول البراءه للشبهات الموضوعيه،وكانت الشبهه التي أوجبت التوقّف، أو المنع من الشمول هي عباره عن أنّ الحكم والتكليف ليس مشكوكاً في الشبهات الموضوعيه؛ بل هو أمر معلوم تمّ عليه البيان، ووصل إلى المكلّف، وإنّما الشكّ يكون في الموضوع الخارجي، أنّ هذا هل هو خمر، أو لا ؟ فحينئذٍ التكليف المجعول من قبل الشارع الذي تمّ عليه البيان وصل إلى المكلّف، فإذا وصل التكليف إلى المكلّف تنجّز عليه، وإذا تنجّز عليه؛ حينئذٍ يكون الأصل الجاري هو قاعده الاشتغال؛ لأنّ التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يكون هذا مورداً للبراءه العقليه، وإنّما يكون مورداً للاشتغال العقلي.

هذا الوجه له جواب، وهذا الجواب مستفاد من كلمات المحقّق النائيني(قدّس سرّه) وخصوصاً في(فوائد الأصول). المحقّق النائيني(قدّس سرّه) يقول:(أنّ مجرّد العلم بالكبريات المجعوله لاـ يكفي في تنجّزها وصحّه العقوبه على مخالفتها ما لم يُعلم بتحقق صغرياتها خارجاً، فأنّ تنجّز التكليف الذي عليه تدور صحّه العقوبه إنّما يكون بعد فعليه الخطاب). (١) الذي يُفهم من العباره هو أنّه لاـ يكفي في تنجّز التكليف العلم بالكبرى دون الصغرى، كما لاـ يكفي في تنجّز التكليّف العلم بالصغرى دون الكبرى، إنّما يتنجّز التكليف إذا علم المكلّف بالكبرى التي هي --------- فرضاً --------- (يحرم شرب الخمر)، فإذا علم، مضافاً إلى علمه بالكبرى، بالصغرى(أنّ هذا خمر) عندئذٍ يتنجّز عليه التكليف ويصل إلى مرحله استحقاق العقاب على المخالفه، فلاـ يكفي في التنجّز ---------- وهذه نقطه مهمّه يُركز عليها ---------- مجرّد العلم بالكبرى من دون العلم بالصغرى. الوجه في ذلك ---------- على ما ذكره ---------- هو أنّ الحكم الذي يتنجّز عند العلم به من قبل المكلّف هو الحكم الفعلي، ومن الواضح أنّ الحكم لاـ يكون حكماً فعليّاً إلاّـ بتحقق موضوعه وفعليه موضوعه، وإلاّـ فلا يكون ذلك الحكم فعليّاً، وإنّما يكون معلّقاً على تقدير تحقّق موضوعه، يبقى حكماً أشبه بالأحكام الإنشائيه في مرحله الإنشاء، وإنّما يصل إلى مرحله الفعليه عند تحقّق موضوعه وفعليّه موضوعه، أمّا قبل تحقق الموضوع، فالحكم حكم تعليقي وليس حكماً فعلياً، وصيروره الحكم فعلياً المتوقفه كما قلنا على تحقق الموضوع، هذا هو الذي يقوله من أنّ العلم بهذا الحكم الفعلي يوصله إلى مرحله التنجّز واستحقاق العقاب على المخالفه، لكن متى يصبح الحكم فعلياً حتّى يكون العلم به منجّزاً له ؟ يكون فعلياً ليس فقط عند العلم بكبراه، وإنّما عند العلم بكبراه والعلم بالصغرى وتحقق الموضوع، فإذا علم بالكبرى، أنّ الله(سبحانه وتعالى) حرّم شرب الخمر، وتحقّق موضوعه، وعلم بتحقّق موضوعه وهو الصغرى؛ عندئذٍ يتنجّز عليه التكليف، ويصل إلى مرحله استحقاق العقاب على المخالفه.

ص: ٣٢٢

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٩٠.

إذن: التنجز لاـ يكفي فيه مجرّد العلم بالكبرى؛ لأنّ العلم بالكبرى ليس علماً بالحكم الفعلي، وإنّما هو علم بالحكم التعليقي،

الحكم لا يكون فعلياً إلاّ إذا تحققّ موضوعه وعُلم بتحققّ موضوعه؛ عندئذٍ يصبح فعلياً، والعلم بالكبرى والصغرى يوجب تنجز ذلك التكليف، فيتنجّز ذلك التكليف.

النتيجه: أنّ العلم بالكبرى وحده لا يوجب تنجز التكليف. وعليه: فى محل الكلام الذى هو الشبهات الموضوعيه بحسب الفرض لا يوجد إلاّ العلم بالكبرى فقط، وإلاّ إذا افترضنا العلم بالصغرى، فحينئذٍ لا تكون الشبهه موضوعيه، وإنّما تكون الشبهه موضوعيه لأنّه لا يعلم بالصغرى، لا يعلم أنّ هذا خمر، أو ماء، ففى الشبهات الموضوعيه التى هى محل الكلام فُرض عدم العلم بالصغرى، والعلم بالكبرى فقط، وعرفت أنّ العلم بالكبرى فقط لا يوجب تنجّز التكليف، فكيف يقول المستدل: بأنّ الحكم تنجّز على المكلّف لأنّه عالم به، وإذا تنجّز عليه تجرى قاعده الاشتغال لا البراءه ؟

الجواب: أنّ الحكم لم يتنجّز فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المكلّف فى الشبهات الموضوعيه ليس عالماً إلاّ بالكبرى، والعلم بالكبرى وحده لا يكفى لتنجيز التكليف، فلا يصح ما قاله المستدل من أنّ المورد مورد الاشتغال العقلى؛ لأنّه لا يقين بالتكليف حتّى يستتبع ذلك الفراغ اليقينى.

هذا البيان بهذا المقدار لا شك أنّه يصلح لنفى جريان قاعده الاشتغال فى المقام، باعتبار أنّه لم يتنجّز عليه شىء، ولم يدخل فى عهدته شىء، فلا يكون مورداً لقاعده الاشتغال، لكنّه هل يصلح لإثبات البراءه وجريانها فى الشبهات الموضوعيه ؟ قد يقال: أنّ هذا البيان بهذا المقدار لا يصلح؛ لأنّ هذا البيان تمّ التركيز فيه على عدم تنجّز التكليف فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ التكليف إنّما يتنجّز عند العلم بالكبرى والصغرى، وهذا غير متحقق فى الشبهات الموضوعيه، فلا يتنجّز التكليف، فإذا لم يتنجّز التكليف فى الشبهات الموضوعيه لا يكون داخلاً فى قاعده الاشتغال، فهو يصلح أنْ يكون مانعاً من جريان قاعده الاشتغال فى الشبهات الموضوعيه، لكنّه هل يصلح لإثبات ---------- كما هو المطلوب فى محل الكلام ---------- جريان البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه ؟ قد يقال أنّه لا يصلح، باعتبار أنّ الطرف الآخر يمكنه أنْ يكررّ كلامه السابق والوجه الذى اعتمد عليه لمنع جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، بأنْ يقول: أنّ موضوع البراءه العقليه هو عباره عن عدم بيان الحكم المرتبط بالشارع، والمراد بالبيان هو العلم، يعنى عدم العلم بالحكم المرتبط بالشارع، وهذا الموضوع غير متحققّ فى الشبهات الموضوعيه، موضوع البراءه غير متحققّ فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالحكم الشرعى، فى حين أنّ الشبهات الموضوعيه فيها علم بالحكم الشرعى، وعدم العلم ليس متحققاً فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المكلّف فى الشبهات الموضوعيه عالم بالحكم المرتبط بالشارع والذى يُتوقع صدوره منه، وهو(الخمر حرام) والمفروض فى الشبهات الموضوعيه أنّه عالم بذلك، إذن: موضوع قاعده البراءه العقليه غير متحققّ فى الشبهات الموضوعيه؛ ومن هنا لا يتحقق موضوع القاعده الذى هو عدم العلم وعدم البيان، فلا تجرى البراءه العقليه. ما تقدّم ليس جواباً عن هذا، وإنّما ما تقدّم يمنع من كون الشبهات الموضوعيه مورداً للاشتغال العقلى، باعتبار عدم تنجّز التكليف بمجرّد العلم بالكبرى، لكنّه ليس صالحاً لإثبات جريان البراءه؛ لأنّه يمكن للطرف المقابل أنْ يقول أنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالتكليف المرتبط بالشارع، وفى المقام ---------- الشبهات الموضوعيه ---------- يوجد علم بالتكليف المرتبط بالشارع، فلا يمكن جريان البراءه العقليه. ومن هنا يحتاج الجواب السابق إلى تتميم، وهذا التتميم يمكن أنْ يُستفاد من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ بل لعلّه هو مقصوده، وحاصل هذا التتميم هو: دعوى أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه، والقضايا الحقيقيه لبّاً وروحاً ترجع إلى قضايا شرطيه، مقدّمها هو الموضوع المقدّر الوجود، والتالى فيها هو عباره عن الحكم لذلك الموضوع، فإذا قيل(الخمر حرام) مرجعها فى الحقيقه إلى أنّه (إذا كان المايع خمراً، فهو

حرام)، وقوله تعالى (لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً)، (۱) مرجعها إلى أنّه (إذا تحققّت الاستطاعه لدى المكلّف وجب عليه الحج)، هذه قضيّه شرطيه، شرطها هو تحققّ الموضوع، وجزاؤها هو ثبوت الحكم له على تقدير تحققّه) هذا الحكم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه التى ترجع لبّاً إلى القضايا الشرطيه بطبيعه الحال ينحل إلى أحكام متعددّه بتعددّ ما يوجد من أفراد ذلک الموضوع المقدّر الوجود، فهو حكم انحلالى ينحلّ إلى أفراد متعدّده وإلى أحكام متعدّده بعدد ما يتحقق فى الخارج من أفراد ذلک الموضوع المقدّر الوجود، فى مثال حرمه الخمر (كلّما تحققّ خمر ثبتت له الحرمه)، وإذا تحققّ فرد آخر من أفراد الموضوع ثبتت له الحرمه أيضاً...وهكذا. وفى مثال الاستطاعه، إذا تحققّت الاستطاعه بالنسبه إلى زيد ثبت له وجوب الحج، وإذا تحققّت بالنسبه إلى غيره أيضاً ثبت له وجوب الحج...وهكذا. الانحلاليه تقتضى هكذا؛ وحينئذٍ إذا علمنا بتحققّ الموضوع المقدر الوجود فى ضمن فرد فى الخارج، فقد علمنا بثبوت الحكم له، وإذا شككنا فى تحقق الموضوع فى ضمن هذا الفرد، بأنْ كنّا لا نعلم أنّ هذا الفرد خمر، أو لا ؟ هذا الشكّ يساوق الشكّ فى ثبوت الحكم له، أى يساوق الشكّ فى حرمته، هل هذا حرام، أو ليس حراماً، هذا بالوجدان نشعر به؛ لأنّه عندما يتحقق فرد من أفراد الموضوع تثبت له الحرمه، العلم بتحققّه يلازم العلم بثبوت الحرمه له، كما أنّ الشكّ فى تحققّه يلازم الشكّ فى ثبوت الحرمه له.

۱- سوره آل عمران، آيه ۹۷.

إذن: الشكّ فى تحققّ الموضوع فى ضمن هذا الموجود الخارجى هو شكّ فى التكليف وفى الحكم الشرعى، فإذا كان شكّاً فى التكليف يكون مورداً للبراءه، فتجرى فيه البراءه؛ لأنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالتكليف الشرعى، وأنا الآن غير عالم بالتكليف الشرعى لهذا الفرد، ولهذا الموضوع الخارجى، فإذا ثبت عدم العلم تثبت البراءه؛ لأنّ موضوع البراءه هو عدم العلم بالحكم الشرعى. أنّ الأحكام الشرعيه مجعوله على نهج القضايا الحقيقيه، والحكم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه هو حكم انحلالى، ينحل إلى أحكام متعددّه بعددّ ما يوجد فى الخارج ممّا ينطبق عليه الموضوع المقدّر الوجود، فكل فردٍ يوجد فى الخارج يثبت له حكم، والفرد الآخر فى الخارج يثبت له حكم، العلم بتحقق الموضوع يلازم العلم بتحققّ حكمه، والشكّ فى تحققّ الموضوع كما هو موجود فى الشبهه الموضوعيه يلازم الشكّ فى تحقق الحكم الشرعى، يلازم الشكّ فى ثبوت الحرمه، وعند الشكّ فى ثبوت الحرمه يتحققّ موضوع البراءه العقليه، فتجرى البراءه العقليه.

بعباره أخرى: بعد فرض انحلال الحكم المجعول على نهج القضيه الحقيقيه، الحكم الثابت للموضوع الخارجى الذى يُعلم بكونه خمراً هذا حكم مرتبط بالشارع، ولا يمكننا إنكار ارتباطه بالشارع، هذا الحكم الثابت له عند العلم بتحققّ الموضوع، أى عند العلم بأنّه خمر يكون حراماً، هذا حكم مرتبط بالشارع؛ لأنّ الشارع هو قال(كلّما تحققّ فى الخارج خمر فهو حرام)، وكأنّه قال: يحرم هذا عندما يكون خمراً، وهذا عندما يكون خمراً.. وهكذا، فهذا شىء قاله الشارع وليس شيئاً أجنبياً عن الشارع؛ لذا لا يمكن إنكار أنّ الحرمه الثابته للموضوع الخارجى على تقدير تحققّه هى حرمّه مرتبطه بالشارع؛ بل يمكن أنْ يُترقّى ويُقال أنّ بيان هذه الحرمه لا نستطيع أنْ نقول أنّه ليس من شأن الشارع؛ بل من شأن الشارع أنْ يُبيّن هذه الحرمه، لكن بيّنها بلسان القضيه الحقيقيه، مثلاً فى الأمثله العرفيّه، المولى العرفى يخاطب عبده يقول له(كلّما جاءك عالم فأكرمه) فالعبد يفهم من ذلك أنّه عندما يجيئ هذا العالم يجب إكرامه، وعندما يجيئ ذاك العالم يجب إكرامه؛ بل وينسب ذلك الحكم إلى المولى، وإذا قيل له لماذا تكرم هذا ؟ فأنّه يقول: المولى أمرنى بذلك، المولى حكم بوجوب إكرامه عند مجيئه، وهذا جاء، المولى حكم بوجوب إكرامه، فلا يمكن إنكار أن هذا الحكم الثابت للموضوع المعلوم حكم مرتبط بالشارع، وبُيّن من قبل الشارع، لكن بلسان بيان القضيه الحقيقيه، هذا سوف يثبت أنّه عند العلم بتحققّ الموضوع هناك علم بثبوت الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ لا مجال لجريان البراءه، لكن عند الشك بتحقق الموضوع ---------- الذى هو محل كلامنا الذى هو المفروض فى الشبهات الموضوعيه ----------- لا يمكن إنكار أنّ هذا شكّ فى التكليف والحكم الشرعى المرتبط بالشارع، فيتحقق موضوع البراءه الذى هو الشك وعدم العلم بالتكليف المرتبط بالشارع، فيتحقق موضوع البراءه، فتجرى البراءه.

إذن: الجواب هو من جهه منعنا من كون المورد مورداً لقاعـده الاشـتغال العقلى، ومن جهه أخرى أثبتنا أنّ موضوع البراءه العقليه متحققّ فى المقام، فتجرى البراءه العقليه ولا يجرى الاشـتغال العقلى، غايه الأمر أنّ الشك فى ثبوت الحكم الشـرعى فى الشبهات الموضوعيه لا ـ ينشـأ من عـدم النص، أو من إجمـال النص، أو من تعـارض النصّـين، وإنّما ينشأ من اشـتباه الأمور الخارجيه، لكن بالتالى هو شكّ فى الحكم الشـرعى المرتبط بالشارع، وهـذا أمر وجدانى فى الشـبهات الموضوعيه يشـعر به الإنسان فى وجدانه، أنّه لا ـ يعلم أنّه حرام، أو حلال، هو شـكّ فى الحكم الشـرعى المرتبـط بالشـارع، فيتحقق فيه موضوع الـبراءه العقليه، فتجرى فيه البراءه العقليه.

مـن هنـا تـبيّن ممّـا تقـدّم أنّ الـبراءه العقليه تجرى فى الشـبهات الموضـوعيه كمـا أنّ الـبراءه الشـرعيه أيضـاً تجرى فى الشـبهات الموضـوعيه، كـل منهمـا يجرى فى الشــبهات الموضـوعيه كمـا أنّـه يجرى فى الشــبهات الحكميـه، فـإذن، لا ـ فرق بيـن الشــبهه الموضوعيه وبين الشبهه الحكميه فى أنّ البراءه بأقسامها تجرى فيهما.

المقام الثانى: (ويرتبط هذا المقام بموضوع مهم) وهو ضابط الشـبهات الموضوعيه التى تجرى فيها البراءه، والشـبهات الموضوعيه التى لا تجرى فيها البراءه؛ بل تجرى فيها قاعده الاشـتغال العقلى، حيث لاحظ الأصوليون أنّ هناك بعض الشبهات الموضوعيه لا تجرى فيها البراءه، وإنّما تجرى فيها قاعـده الاشـتغال، وهناك أمثله كثيره لهذا من قبيل ما إذا شكّ المكلّف فى هذا الحيوان هل هو واجد للشـرائط المعتبره فى الهدى، أو لا ؟ هذه شـبهه موضوعيه، أنّه واجد للشرائط، أو ليس واجداً لها، الشرائط معلومه لديه، هنا لا تجرى فيه البراءه؛ بل يجرى فيه الاشتغال. أو أنّه يشكّ مثلاً فى أنّ هذا هل هو ماء حتّى يجوز الوضوء به ؟ هذه أيضاً شبهه موضوعيه، هـل هـذا مـاء، أو ليس بمـاء، هنـا أيضاً يجرى الاشـتغال ولا تجرى البراءه؛ لأنّه لا يمكنه أنْ يتوضأ بهـذا المائع الـذى يشكّ فى أنّه ماء، أو لا. شكّ فى أنّه صـلّى إلى القبله، أو لا ؟ هنا أيضاً لا تجرى البراءه؛ بل تجرى أصاله الاشـتغال، وهكـذا فى مـوارد كـثيره. مـن هنـا لابـدّ من البحث فى أنّه مـا هـو الميزان فى كـون هـذه الشـبهه الموضـوعيه مـورداً للـبراءه، وهـذه الشـبهه الموضوعيه مورداً لقاعده الاشتغال. هذا بحث مهم جداً، وهناك كلمات للمحقق النائينى(قدّس سرّه) نستعرضها إنْ شاء الله تعالى موجوده فى رسالته المعروفه فى اللّباس المشكوك يتعرّض إلى هذا الموضوع، ويبيّن ما هو الضابط من وجهه نظره .

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

المقام الثانی الذی یقع البحث فیه هو تحدید الضابط لجریان البراءه، أو الاشتغال فی الشبهات الموضوعیه، المحقق النائینی(قدّس سرّه) ذکر ضابطاً فی رسالته فی اللّباس المشکوک وهو ضابط مفصّل، ونذکره بشکل مختصر. ذکر بأنّ متعلّق التکلیف الذی یتعلّق به الوجوب، أو التحریم، کالصلاه والصوم والإکرام فی(أکرم العادل) والوضوء فی(توضأ) مثلاً.....وهکذا. أنّ متعلّق التکلیف لابدّ وأنْ یکون عنوانه اختیاریاً؛ کی یتعلّق به التکلیف، والتکلیف إنّما یتعلّق بالأفعال الاختیاریه، لکن اختیاریته مرّه تکون بنفسه ومرّه تکون بواسطه، مرّه یکون المتعلّق اختیاری بنفسه مباشره بلا توسّط شیء، ومرّه لا یکون اختیاریاً مباشرهً، وإنّما اختیاریته بتوسیط شیء یکون العنوان المتعلّق مسبّب تولیدی للفعل الاختیاری من قبیل القتل، أو الاحتراق الذی هو مسبب للإلقاء فی النار، المقدور مباشره، والاختیاری مباشره هو الإلقاء، أمّا الاحتراق فهو مسبب تولیدی، هو اختیاری ومقدور لکن بتوسیط الإلقاء، أو التطهیر المسبب عن الغسل؛ حینئذٍ یقول: إمّا إن کان المتعلّق اختیاریاً، فینقسم إلی قسمین: إمّا بنفسه، أو بتوسیط فعل یکون العنوان المتعلّق بمثابه المسبب التولیدی له، یقول: هذا المتعلّق مرّه یکون اختیاریاً کلّه ولا تعلّق له بموضوعٍ خارج عن الاختیار أصلاً، وأخری یکون المتعلّق الاختیاری له تعلّق بموضوع خارج عن الاختیار، الأوّل من قبیل الأمر بالتکلّم والنهی عن الغناء، التکلّم متعلّق تعلّق به التکلیف الوجوبی، والغناء متعلّق تعلقت به الحرمه، وهذا التکلّم لا تعلّق له بموضوع خارج الاختیار، هذا التکلیف لیس له موضوع، وإنّما له متعلّق فقط، والمقصود بالموضوع هو متعلّق المتعلّق، (یحرم الغناء) لیس حاله حال(أکرم العالم)، المتعلّق وهو الإکرام الواجب فی(أکرم العالم) ارتبط بموضوع وهو العالم. (توضأ بالماء) المتعلّق وهو التوضؤ ارتبط بموضوع وهو الماء، بینما(یحرم الغناء) لیس هکذا، أو(یجب التکلّم) بلا موضوع، هذا لیس له موضوع، فمرّه یقول: أنّ المتعلّق الذی یتعلّق به الحکم مرّه لا یرتبط بموضوع، ومرّه یرتبط بموضوع. هذان قسمان.

ص: ٣٢٦

أمّا القسم الأوّل: وهو المتعلّق الاختیاری الذی لا یرتبط بموضوع، لدینا تکلیف فیه متعلّق فقط، ولیس هناک ارتباط للمتعلّق بموضوع خارج عن الاختیار. ذکر فی القسم الأوّل أنّ فعلیه تکلیفٍ من هذا القبیل لا تتوقّف إلاّ علی اجتماع شرائط التکلیف، فإذا اجتمعت شرائط التکلیف العامه والخاصّه ---------- إذا افترضنا وجود شرائط خاصّه للتکلیف ---------- عندئذٍ یصبح التکلیف فعلیاً، فرضاً أنّ البلوغ من الشرائط العامّه للتکلیف، ونفترض تحققّه، والعقل من الشرائط العامّه للتکلیف نفترض تحققّه، والقدره من الشرائط العامّه للتکلیف نفترض تحققّها، وإذا افترضنا شرائط خاصّه لهذا التکلیف أیضاً نفترض تحققها، إذا تحققّت شرائط التکلیف یصبح هذا التکلیف فعلیاً.

حینئذٍ نقول: الشبهه الموضوعیه التی نتکلّم عنها إن کانت راجعه إلی اجتماع شرائط التکلیف، کما إذا شکّ المکلّف فی تحقق بعض شرائط التکلیف فی مورد من الموارد بنحو الشبهه الموضوعیه، هذا یمکن فرضه، یشکّ فی تحققّ البلوغ، أو یشکّ فی تحقق شرائط التکلیف الأخری فی موردٍ معیّن تصیر شبهه موضوعیه من جهه اجتماع شرائط التکلیف، یقول: الشبهه الموضوعیه

إذا رجعت إلى الشكّ فى تحقق اجتماع شرائط التكليف، هذه الشبهه مرجعها فى الحقيقه إلى الشكّ فى التكليف، وهذا واضح، أنّ الشكّ فى شرط التكليف هو شكّ فى نفس التكليف، ولا- إشكال فى أنّ المرجع فيها هو البراءه لا الاشتغال، هو يقول لا يمكن أنْ نتصوّر شبهه موضوعيه من غير شكّ فى اجتماع شرائط التكليف؛ لأنّه لا يمكن؛ بل يستحيل، فرضاً أمره بالتكلّم، ما هى الشبهه الموضوعيه المتصوّره فيه ؟ يعنى يشكّ فى هذا الفعل الاختيارى له وهو التكلّم، الذى يعرف ما هو مفهومه، لا يمكن تصوّر الشكّ فيه، بأنْه حين صدوره منه يشكّ فى أنّه يتكلّم، أو لا يتكلّم ! إذ يستحيل أنْ يشكّ من أراد شيئاً عند إرادته له فى هويه ما أراده، فى أنّ هذا تكلّم، أو ليس تكلّم حتّى تصير الشبهه موضوعيه، أنّ هذا تكلّم، الذى هو يحقق المأمور به، ويتحقق به الامتثال، أو ليس تكلّماً، يقول هذا الشىء مستحيل، فلا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه فى هذا القسم من غير ناحيه الشكّ فى اجتماع شرائط التكليف، وقلنا أنّ الشكّ من الشكّ فى اجتماع شرائط التكليف المرجع فيه هو البراءه، شبهه موضوعيه أخرى من غير هذه الناحيه غير متصوّره.

ص: ٣٢٧

نعم، هو يستثنى حاله، وهى حاله ما إذا كان متعلّق التكليف ليس فعلاًـ اختيارياً بنفسه، وإنّما اختياريته بتوسط عنوان من قبيل الاـحتراق الـذى يكون اختيارياً بتوسط عنوان الإلقاء، أو التطهير والطهاره الـذى يكون اختياريته باختياريه الغسل، أو الوضوء، هنا يقول يمكن تصوّر الشكّ فى العنوان الاختيارى الـذى هو متعلّق للتكليف كالقتـل والتطهير والاحتراق، يمكن تصوّر الشكّ فيه حال صدوره، أنّه يشكّ فى تحقق القتل حال صدوره، أمّا فى التكلّم فلا يمكن تصوّر الشكّ فى تحقق التكلّم فى حال صدوره مع كونه اختيارياً ومع وضوح مفهومه عنده، لا معنى لأنْ يشكّ فى أنّه تكلّم، أو لم يتكلّم فى حال انشغاله وصدور الكلام منه لا بعد الفراغ عنه، فقد أخرج حاله صدور الكلام عنه بعد الفراغ، وقال أنّها مسأله أخرى، وإنّما الكلام فى حال صدور التكلّم، يقول لاـ معنى للشكّ فى صدور التكلّم حال صدور التكلّم بنحو الشبهه الموضوعيه، لكن عندما يؤمر بقتل من يستحق القتل يمكن افتراض حال صدور الفعل منه هو يشكّ فى تحقق المأمور به وهو القتل، بأنْ يشكّ فى أنّ ما صدر منه هل يحقّق هذا، أو لا ؟ ما صدر منه هل هو سبب توليدى للعنوان المأمور به للقتل، أو ليس سبباً توليدياً، قد يتحقق برصاصه واحده، أو يحتاج إلى رصاصتين، يمكن افتراض حال الانشغال بالإتيان بهذا المتعلّق الاختيارى بتوسيط شىء يشكّ فيه بنحو الشبهه الموضوعيه، يمكن فرض هذا، كما إذا شكّ فى أنّ ما يصدر منه هل هو سبب توليدى للقتل حتّى يتحقق المأمور به الذى هو القتل، أو ليس سبباً توليدياً يترتب عليه هذا العنوان، يمكن تصوّر هذا الشكّ، لكنّه يقول بأنّ هذا الشكّ فى الحقيقه هو شكّ فى المحصل، ولا إشكال فى أنّه مورد للاشتغال لاـ للبراءه، باعتبار أنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشكّ فى الامتثال، فهو قد أُمر بالقتل وهو لا يعلم أنّ ما يصدر منه يحقق القتل، أو لاـ ؟ فهو شكّ فى المحصل، وهو يرجع إلى الشكّ فى الامتثال بما يصدر منه، ومن الواضح بأنّه فى موارد الشكّ فى المحصل والشكّ فى الامتثال المرجع هو أصاله الاشتغال. هذا كلّه فى القسم الأوّل الذى هو ما إذا كان المتعلّق اختياريا ليس له تعلق بموضوع خارجى. والـذى يُستفاد من كلامه هو أنّ الشبهه الموضوعيه المتصوّره إذا كان الشك راجعاً إلى الشكّ فى تحقق شرائط التكليف، وهذا يُرجع فيه إلى البراءه؛ لأـنّه شكّ فى التكليف، وفى غيرها لا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه إلاّ فى المسبّبات التوليديه فيمكن افتراض الشبهه بنجو الشبهه الموضوعيه عند صدور الفعل، لكنّه شكّ فى المحصل، وشكّ فى الامتثال، والمرجع فيه هو أصاله الاشتغال.

وأمّا القسم الثانى: والـذى هو مـا إذا كـان المتعلّق اختيارياً، لكن له تعلّق بموضوع خارج عن الاختيار من قبيل(صلِ إلى القبله)، متعلّق التكليف هو الصـلاه، لكن هـذه الصـلاه ليست مطلقه، وإنّمـا لهـا تعلّق بـالقبله التى هى خـارجه عن اختيـاره، أو(لا تشـرب الخمر)، هنا أيضاً المتعلّق هو الشـرب، لكن هذا الشرب له ارتباط وتعلّق بموضوع خارجى وهو الخمر، وكذلك(أكرم العالم) من هـذا القبيـل، المتعلّق هو الإـكرام وله ارتبـاط بعـالم. هـذا القسم الثانى، أيضاً فيه فرضان، يقول: هنا تارةً نفترض أنّ متعلّق المتعلّق الذى هو الموضوع، تارةً نفترضه أمراً جزئياً خارجياً افتُرِض فيه تحققّه بالفعل، من قبيل القبله كما فى المثال السابق، الموضوع هو القبله، فهى ليست كلّياً له أفراد، وإنّما هى جزئى خارجى ارتبطت به الصـلاه التى هى متعلّق التكليف الوجوبى، فالموضوع، الذى هـو متعلّـق المتعلّـق جزئى خـارجى متحقق فعلاًـ ومفروغ عن وجوده، وهكـذا من قبيـل(قف فى عرفه)، التكليف الوجوبى متعلّقه الوقوف، لكنّ الوقوف ارتبـط بعرفه، هـذا هو الموضوع وهو جزئى خـارجى فُرغ عن وجوده .....وهكـذا مـا كان من هـذا القبيل. وتـاره أخرى نفترض أنّ الموضوع ليس أمراً جزئيـاً خارجيـاً فُرغ عن وجوده، وإنّمـا هو كلّى له أفراد مقـدّره الوجود من قبيـل(لا تشرب الخمر)، أو(أكرم العـالم)، الموضـوع هنـا هو كلّى الخمر، وهـذا الكلّى له أفراد مقـدّره الوجود، وهكـذا العـالم فى(أكرم العالم)، فالموضوع هنا كلّى له أفراد، وليس جزئياً خارجياً فُرغ عن وجوده.

الكلام فى الفرض الأوّل من القسم الثانى، يقول: حاله حال القسم الأوّل وهو ما إذا كان الحكم له متعلّق فقط، ولم يرتبط المتعلّق بموضوع من قبيل التكلّم وحرمه الغناء. هـذا الفرض الأوّل الـذى يكون المتعلّق فيه مرتبط بموضوع لكن موضوعه جزئى خارجى فُرغ عن وجوده، هـذا حـاله حـال القسم الأوّل بنكته أنّ الموضوع فى هـذا الفرض افتُرض أنّه جزئى خـارجى وفُرغ عن وجوده، ومن هنـا لا يوجب تعليقاً ولا شـرطيه ولا حكماً يترتب على موضوعٍ مقـدّر الوجود كما هو الحال فى الفرض الثانى عنـدما يكون الموضوع كلّياً له أفراد من قبيل أكرم العالم، الإكرام ارتبط بموضوعِ العالم وهـذا يسـتدعى تقديراً وشـرطيه، ويسـتدعى أنْ يقول يجب إكرام الشـخص إذا كـان عالمـاً، ويحرم شـرب المايع إذا كان خمراً، هـذه الشـرطيه وهـذا التعليق غير متصوّر عنـدما يكون الموضوع جزئياً خارجياً فُرغ عن وجوده، وليس هناك ارتباط زائـد، فكأنّه فقط لـدينا حكم مرتبط بمتعلّقه، لا يجوز أنْ نقول له إذا وجـدت عليك قبله عليك الصـلاه إليها؛ لأنّنا فرغنا عن وجود القبله، فهو لا يسـتدعى ولا يسـتلزم ارتباطاً جديـداً وتعليقاً على موضوع مقـدّر الوجود؛ بل يكون وجود هـذا الموضوع وربط المتعلّق به كعـدمه، حاله حال عـدمه؛ ولـذا ذكر أنّه يجرى فى هذا الفرض الأوّل ما ذكرناه فى القسم الأوّل، يعنى فى الحكم الـذى ليس له إلاّ متعلّق، فكل ما ذكره هناك يجرى فى هـذا الفرض، وفى الحقيقه هو ذكر هناك أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الشبهه الموضوعيه إذا كانت من جهه الشكّ فى اجتماع شرائط التكليف، فالمرجع فيها هو البراءه، وهذا واضح، يقول: هذا أيضاً يجرى فى محل الكلام،(صلِ إلى القبله) إذا شكّ بنحو الشبهه الموضوعيه فى تحقق شرائط التكليف العامه والخاصّه إذا فُرض وجودها بنحو الشبهه الموضوعيه، هذا شكّ فى نفس التكليف، وعند الشكّ فى التكليف يكون المرجع هو البراءه من دون فرق بين أنْ يكون المثال هو مثال(تكلّم)، أو يكون المثال هو(صلِ إلى القبله).

الأمر الثانى: أنّ الشبهه الموضوعيه تتصوّر إذا كان المتعلّق مسبّباً توليدياً كالقتل، وأنّ المرجع فيها هو الاشتغال؛ لأنّه شكّ فى المحصِّل والامتثال، هذا أيضاً يجرى فى محل الكلام، لو فرضنا أنّه أمره بقتل هذا الكافر، لم يجعل الموضوع الذى يرتبط به المتعلّق أمراً كلّياً، وإنّما أمره بقتل هذا، أى الجزئى الخارجى الذى فُرغ عن وجوده حتّى يكون ما نحن فيه من قبيل الفرض الأوّل، هنا أيضاً يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه، باعتبار أنّ المتعلّق من المسبّبات التوليديه وهو القتل يمكن فرض الشبهه الموضوعيه بأنّ هذا بالرصاصه الواحده التى أطلقها هل يتحقق القتل، أو لا يتحقق القتل ؟ هذه شبهه موضوعيه، فيكون شكّاً فى المحصّل والامتثال، فلابدّ من الاحتياط والاشتغال، هذا أيضاً يجرى فى محل الكلام، كما يجرى فى القسم الأوّل يجرى فى هذا الفرض من القسم الثانى.

نعم، الشبهه الموضوعيه لم تكن متصوّره فى القسم الأوّل فى غير ما تقدّم، فى غير هاتين الشبهتين الموضوعيتين اللّتين ذكرناهما، الشبهه الموضوعيه من جهه الشكّ فى اجتماع شرائط التكليف، والشبهه الموضوعيه فى المسبّبات التوليديه، فى غير هاتين الشبهتين الشبهه الموضوعيه كانت غير متصوّره فى القسم الأوّل؛ لذا قال: لا معنى لأنْ يشكّ الإنسان حين صدور الكلام منه فى أنّه يتكلّم، أو لا ـ بنحو الشبهه الموضوعيه، لكنّها متصوّره فى الفرض الأوّل هنا؛ إذ يمكن افتراض الشبهه الموضوعيه فى الفرض الأوّل الذى هو(صلِ إلى القبله) مثلاً ـ أو (قف فى عرفات)، أو(يحرم الإفاضه من عرفات قبل غروب اليوم التاسع)، هنا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه زائداً على ما تقدّم، لا ـ من جهه الشكّ فى اجتماع شرائط التكليف، ولا مع افتراض أنّ المتعلّق من المسبّبات التوليديه، وإنّما يمكن فرض الشبهه الموضوعيه باعتبار أنّه يمكن افتراض أنْ يكون الاشتباه فى المتعلّق حين صدوره باعتبار الشكّ فى نسبته إلى الموضوع، لا يدرى أنّه وقف فى عرفات أو لا، وعليه يظهر الفرق بين التكلّم وبين الوقوف، فالتكلّم هناك لم يرتبط بشىء، فلا ـ معنى للشكّ فيه حين صدوره، لكن لمّا كان الوقوف مرتبطاً بشىء، الوقوف فى عرفات وليس الوقوف مطلقاً، ارتبط بعرفات، فيمكن افتراض أنّه يشكّ فى أنّه وقف فى عرفات، أو لم يقف فى عرفات ؟ بنحو الشبهه الموضوعيه ممكن، وليس بنحو الشبهه الحكميه، كأن يشكّ فى حدود عرفات حتّى تكون الشبهه موضوعيه، كلا ـ الشبهه حكميه، فحدود عرفات واضحه لديه، لكن لظلمهٍ، أو لسببٍ لا يستطيع معه أنْ يحدّد هل أنّ هذا داخل فى عرفات، أو لا ؟ بنحو الشبهه الموضوعيه؛ لأنّه يشكّ فى أنّ وقوفه هل هو فى عرفات، أو لا ؟ هذه شبهه موضوعيه يمكن تصوّرها باعتبار الشكّ فى نسبه المتعلّق إلى الموضوع، هل هذا وقوف فى عرفات، أو ليس وقوفاً فى عرفات ؟ بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه الاشتباه بلحاظ الأمور الخارجيه من قبيل الظلمه وأمثالها. استقبال القبله كذلك ممكن، ويجرى فيه نفس الكلام(يجب استقبال القبله)، المتعلّق هو الاستقبال، وارتبط بموضوع، وهو جزئى خارجى، وهو القبله، هنا يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه بأنْ لا يعلم هل صلّى إلى القبله، أو لم يصلِّ إلى القبله ؟ اشتبهت عليه القبله بسبب العوارض الخارجيه، كما لو كان الظلام شديداً فلم يتمكن من تشخيص القبله، فيشكّ حين الصلاه فى أنّ صلاته هل هى إلى القبله، أو ليست إلى القبله بنحو الشبهه الموضوعيه. ذكر هذا فى الفرض الأوّل، وقلنا أنّه قال أنّ الفرض الأوّل من القسم الثانى حاله حال القسم الأوّل، سوى أنّه يمكن تصوّر الشبهه الموضوعيه

فيه باعتبار الشكّ فى نسيته إلى الموضوعِ الذى ارتبط به؛ حينئذٍ جاء إلى هذا الفرض الأوّل وقسّمه إلى قسمين، فقال:

ص: ٣٣٠

تاره يُفترض دوران الأمر بين المتباينين كما فى اشتباه القبله، عندما يؤمر بالصلاه اشتبهت عليه القبله إلى جهتين بنحو الشبهه الموضوعيه، فالأمر هنا يدور بين المتباينين، أو أكثر من جهتين.

وتاره أخرى يُفترض دوران الأمر بين الأقل والأكثر من قبيل ما فى مثال عرفات إذا تردّد الموقف فى عرفات من جهه الاشتباه الخارجى ---------- أيضاً نؤكّد "من جهه الاشتباه الخارجى" حتّى تكون شبهه موضوعيه ---------- بين أنْ تكون هذه البقعه داخله فى عرفات، أو ليست داخله فى عرفات، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر من جهه الاشتباه الخارجى. هنا قال: على الأوّل ---------- دوران الأمر بين المتباينين ---------- يكون المرجع هو قاعده الاشتغال، باعتبار أنّ هنا يوجد علم إجمالى، وجوب التوجّه إلى أحدى الجهتين فى باب استقبال القبله، يعلم إجمالاً بأنّه مأمور بأنْ يتوجه إمّا إلى هذه الجهه، أو إلى تلك الجهه، هذا علم إجمالى منجّز، وحينئذٍ يجب الاحتياط بلحاظه؛ لأنّ هناك اشتغال يقينى بالتكليف المعلوم بالإجمال ولابدّ فيه من الاحتياط، فتجرى قاعده الاشتغال، فيصلّى إلى جهتين.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

كان الكلام فى الضابط الذى ذكره المحققّ النائينى(قدّس سرّه) فى جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه وعدم جريانها. ذكرنا جزءاً من كلامه، ونكمله فى هذا الدرس إنْ شاء الله تعالى، انتهى الكلام إلى الفرض الأوّل وهو ما إذا كان المتعلّق فعلًا اختيارياً، لكنّه مرتبط بموضوع، لكن فى الفرض الأوّل افترض الموضوع جزئيّاً خارجيّاً فُرغ عن وجوده. هنا قال بأنّه لا توجد مشكله فى فرض الشبهه الموضوعيه فى المتعلّق، بأنْ يشكّ فى تحققّ المتعلّق بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه الشكّ فى نسبته إلى موضوعه، ومثاله ما لو قال(استقبل القبله)، فيشكّ فى الاستقبال، أو قال:(قف فى عرفات) يشكّ فى المتعلق بنحو الشبهه الموضوعيه من جهه نسبه الوقوف إلى عرفات، فلا مشكله فى فرض الشبهه الموضوعيه. هنا قال: تارةً يُفترض دوران الأمر بين المتباينين كما فى مثال اشتباه القبله، وأخرى يُفترض دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما فى مسأله الوقوف فى عرفات، إذا فرضنا أنّه تردّد فى بقعه من الأرض فى أنّها من عرفات، أو لا ؟ بنحو الشبهه الموضوعيه، لظلمه ---------- كما قلنا ---------- اشتبه فى بقعه من الأرض أنّها من عرفات، أو ليست من عرفات ؟ .

ص: ٣٣١

على الأوّل، يعنى إذا كان الأمر دائراً بين المتباينين كما فى استقبال القبله، ذكر أنّ المرجع فيها هو الاشتغال؛ للعلم الإجمالى بتوجّه التكليف إليه المردّد بين المتباينين، بين استقبال هذه الجهه وبين استقبال هذه الجهه وبينهما تباين، فهناك علم إجمالى بالتكليف على كل حالٍ مردّد بين المتباينين ويتعيّن حينئذٍ الاحتياط إذا كانت الشبهه وجوبيه كما فى مثال استقبال القبله، فيتعين الاحتياط بأنْ يصلّى إلى الجهتين، لكى يُفرغ ذمّته ممّا اشتغلت به يقيناً. وأمّا إذا كانت الشبهه تحريميّه، ومثالها هو حرمه استقبال القبله، لكن فى بعض الحالات كحاله التخلى ---------- مثلاً ---------- يحرم استقبال القبله، وشكّ بنحو الشبهه الموضوعيه فى القبله وتردّد أمرها بين جهتين، أو كانت الظلمه شديده فشكّ فى القبله ولم يعلم أنّها فى أىّ جهةٍ، فهنا يحتمل

القبله، والحرمه فی کـل جههٍ یتّجه إلیهـا، وفی هـذه الحـاله لاـ یتمکن من الاحتیـاط، یقـول: یجب علیه الفحص فی هـذه الحـاله، باعتبـار أنّ امتثـال التکلیـف المـتیقّن یتوقـف علی الفحص حیث لاـ یمکن الاحتیـاط. نعم، فی حـاله تعـذّر الاحتیـاط فی الشـبهه الوجوبیه، وتعـذّر الفحص فی الشـبهه التحریمیه، یتخیّر بین المتباینین، أو بین المتباینات. فهنا بالنتیجه فی کل هذه الحالات هو لم یحکم بـالبراءه، إذا دار الأـمر بین المتبـاینین، فی مثـل هـذه الحاله لیس هـذا مورداً للبراءه، وإنّما هو مورد للاحتیاط، أو لوجوب الفحص. هذا إذا کان الدوران بین المتباینین.

وأمّا إذا کان بین الأقلّ والأکثر، یقول: هنا یتّجه التفصـیل بین الشـبهه الوجوبیه وبین الشـبهه التحریمیه، ففی الشـبهه الوجوبیه کما فی وجوب الوقوف بعرفـات، ودار الأمر بین الأقل والأکثر بالنحو الـذی ذکرناه، کما إذا شکّ من جهه ظلمه، أو نحوها، فی بقعه من الأـرض أنّهـا من عرفـات، أو لیست من عرفات، فیـدور الأمر بین الأقل والأکثر، والشـبهه وجوبیه، یقول: فی الشـبهه الوجوبیه تجری أصاله الاشـتغال ولا مجری للبراءه، وفی الشبهه التحریمیه قال تجری البراءه، ومثالها هو ما إذا حرم علیه الإفاضه من عرفات قبـل غروب یوم التـاسع، وتردد عرفـات بین الأقـل والأکثر بنحو الشـبهه الموضوعیه، یقول هـذا من موارد جریان البراءه، بینما إذا کانت الشبهه وجوبیه فی موارد دوران الأمر بین الأقل والأکثر هذا من موارد الاشتغال لا البراءه، ثم ذکر أنّ السرّ فی هذا التفصیل بین الشـبهه الوجـوبیه وبین الشـبهه التحریمیه هـو أنّ الوجـوب فی الشـبهه الوجـوبیه یتعلّق بهـذا العنوان بنفسه، فـالواجب هو هـذا العنوان ---------- الوقوف بعرفات ---------- والـذی یُطلب من المکلّف فی مثل هذا التکلیف(قف بعرفات) هو مطابقه العمل الـذی یصدر من المکلّف للعنوان الواجب، أنّه لابدّ أنْ یکون العمل الصادر منک مطابقاً للعنوان الواجب، یعنی وقوف فی عرفـات، یعنی أنّ المطلوب من المکلّف أنْ یکون وقوفه وقوفاً فی عرفات، فهـذه المطابقه، وانطباق العنوان المأمور به علی الفعل المأتی به داخل فی دائره الطلب، أی أنّه مطلوب من المکلّف، وهـذا معناه أنّه یجب علی المکلّف أنْ یُحرز أنّ ما یصـدر منه هو متعنون بـذلک العنوان وینطبق علیه ذلـک العنوان، لابـدّ أنْ یُحرز أنّ وقوفه هو وقوف فی عرفـات، ولا یجوز له أنْ یکتفی بالفرد المشـکوک، إذا شکّ فی أنّ وقوفه هو وقوف فی عرفات، أو لا؛ لأنّ ذمته اشـتغلت بأنْ یکون وقوفه وقوفاً فی عرفات، هذا داخل فی دائر الطلـب ومطلـوب منـه، فتشـتغل بـه الـذمّه، فلابـدّ مـن الخروج مـن هـذا یقینـاً، ولاـ یقیـن بـالخروج من ذلـک إذا اکتفی بالمشـکوک؛ بـل یتعیّن علیه أنْ یحتـاط؛ لأنّ الاشـتغال الیقینی یسـتدعی الفراغ الیقینی، فلا یجوز له الاکتفاء بالفرد المشـکوک، بالوقوف الذی یشکّ فی کونه وقوفاً فی عرفات، أو لیس وقوفاً فی عرفات، فیکون مجری للاشتغال، ولیس مجری للبراءه.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ الشكّ فى المقام شكّ فى الامتثال، بعد إحراز اشتغال الذمّه بهذا المطلوب، إذا اكتفى بالفرد المشكوك؛ حينئذٍ يكون شكّاً فى الامتثال، فلا يعلم هل أنّه امتثل المطلوب، أو لم يمتثل المطلوب ؟ وفى موارد الشكّ فى الامتثال تجرى قاعده الاشتغال لا البراءه. يقول: وهذا بخلاف الشبهه التحريميه، فى الشبهه التحريميه يكون المطابقه للعنوان الحرام ليس داخلاً تحت دائره الطلب، أى ليس مطلوباً، مطابقه الفعل الصادر منه للعنوان الحرام ليس مطلوباً منه، ومثال الشبهه التحريميه فى ما نحن فيه هو حرمه الإفاضه من عرفات كما مثّلنا(تحرم الإفاضه من عرفات قبل يوم التاسع) هنا لا معنى لأنْ نقول أنّ المطلوب منه هو انطباق العنوان المذكور فى الدليل على الفعل المأتى به، هذا فى الشبهه الوجوبيه معقول، أنْ يكون المطلوب هو أنْ يكون وقوفه هو وقوفاً فى عرفات، لكن فى الشبهه التحريميه لا معنى لأنْ نقول أنّ المطلوب منه هو أنْ تكون إفاضته إفاضه من عرفات؛ بل الصحيح هو أنّ المطابقه تكون شرطاً لشمول الحرمه للفعل، بمعنى أنّ الذى يُفهم من(يحرم الإفاضه من عرفات قبل الغروب) أنّ شرط اتّصاف الفعل الصادر منه بالحرمه هو كونه إفاضه من عرفات، هذا شرط لاتّصاف الفعل بالحرمه، شرط لشمول الحرمه لهذا الفعل، فالحرمه إنّما تشمل الفعل الصادر منه إذا كان إفاضه من عرفات، وأمّا إذا لم يكن إفاضه من عرفات، فلا تشمله الحرمه، إذا كان إفاضه من جزء من عرفات، أو إفاضه من منطقه إلى منطقه أخرى من عرفات، فلا تشمله الحرمه، إنّما يكون فعله حراماً إذا انطبق عليه هذا العنوان --------- الإفاضه من عرفات -------- فالانطباق يكون شرطاً لشمول الحرمه للفعل الصادر منه، بخلاف الانطباق فى الشبهه الوجوبيه، فأنّه داخل فى دائره الطلب، فيكون الانطباق مطلوباً هناك، ولمّا كان مطلوباً، فلابدّ من إحرازه، وهذا يستدعى الاحتياط وجريان قاعده الاشتغال فى الشبهه الوجوبيه، فى الشبهه التحريميه الانطباق ليس مطلوباً، وإنّما الانطباق شرط فى كون الفعل الصادر منه حراماً، فتكون الإفاضه محرّمه إذا كانت من عرفات، فحرمه الإفاضه مشروطه بأنْ تكون الإفاضه من عرفات، فالانطباق هنا يكون من شرائط الحرمه، ومن شرائط التكليف وقيوده، بينما الانطباق فى الشبهه الوجوبيه ليس من قيود التكليف؛ لأنّه داخل فى دائره الطلب، وإنّما هو قيد فى الواجب يتعلّق به الطلب، ليس قيداً فى الطلب بحيث يتوقّف عليه الطلب، وإنّما هو يكون قيداً فى الواجب وليس قيداً فى التكليف، بينما الانطباق فى الشبهه التحريميه يكون قيداً للتكليف، أى يكون قيداً فى الحرمه، ويكون حاله حينئذٍ حال شرائط التكليف الأخرى، عند الشكّ فيه يكون مجرى للبراءه؛ لأنّ الشكّ فى قيد التكليف وشرطه يكون شكّاً فى نفس التكليف، فإذا كان شكّاً فى التكليف؛ فحينئذٍ تجرى البراءه، بينما هناك فى الشبهه الوجوبيه لم يكن الشكّ فى التكليف؛ لأنّ الانطباق ليس قيداً فى التكليف حتّى يكون الشكّ فيه شكّاً فى التكليف، وإنّما هو مطلوب من المكلّف، فإذا دخل تحت دائره الطلب يكون قد اشتغلت به الذمه، فلابدّ من إحرازه، فإذا شُكّ فى مطابقه الفعل للعنوان فى الشبهه التحريميه، كان ذلك شكّاً فى حرمته؛ لأنّه شكّ فى قيد التكليف وشرطه، وهو مجرى للبراءه، ففصّل بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه. هذا كلّه إذا فرضنا أنّ الموضوع الذى ارتبط به المتعلّق كان جزئياً خارجياً فُرغ عن وجوده كما فى مثال القبله ومثال عرفات ...الخ من الأمور التى تكون أمثله لهذا الفرض.

وأمّا على الفرض الثانى، وهو ما إذا كان الموضوع أمراً كلّياً، ومثاله(أكرم العالم)، و(توضأ بالماء)، فالماء أمر كلّى له أفراد متعدّده، فى هذا الفرض فصّل بين صورتين:

الصوره الأولى: ما إذا كان الموضوع مأخوذ بنحو صرف الوجود، مثل(توضأ بالماء)، الموضوع هنا -------- الماء -------- مأخوذ بنحو صرف الوجود لا مطلق الوجود، يعنى لا يُطلب منه إلّا فرد من أفراد الماء، والذى يساوق الإطلاق البدلى.

الصوره الثانيه: ما إذا كان مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، كما فى(أكرم العالم).

الكلام يقع فى الصوره الأولى، وهى ما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود. يقول: الشبهه الموضوعيه فى هذا الفرض تُتصوّر بنحوين:

النحو الأوّل: أنْ يكون الشكّ فى أصل وجود الموضوع الذى هو صرف الوجود، يعنى الشكّ فى أصل صرف الوجود، هو قال له:(توضأ بالماء) وهو يشكّ فى أنّه هل هناك ماء، أو ليس هناك ماء ؟ بنحو الشبهه الموضوعيه.

النحو الثانى: أنْ يكون الشكّ فى فردٍ آخر من الموضوع زائداً على الفرد المعلوم. (توضأ بالماء) هناك فرد معلوم، ماء قطعاً، وإنّما شكّه فى فردٍ زائدٍ على هذا الفرد المعلوم، يشكك فى أنّه ماء، أو ليس بماء بنحو الشبهه الموضوعيه.

فى النحو الأوّل إذا كان الشكّ فى أصل وجود الموضوع، يقول: هذا الشكّ فى الحقيقه يرجع إلى الشكّ فى القدره؛ وحينئذٍ نختار فيها ما نختار عند الشكّ فى القدره. لماذا يرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى القدره ؟ يعلّل ذلك، يقول: باعتبار أنّ القدره التى هى شرط فى التكليف لا- تختصّ بالقدره على نفس المتعلّق؛ بل تعمّ القدره على تحصيل موضوعه، أيضاً شرط فى التكليف، فرضاً هو قادر على المتعلّق، لكنّه ليس قادراً على تحصيل موضوعه الذى ارتبط به المتعلّق، باعتبار أنّه من دون القدره على تحصيل الموضوع تنتفى القدره على نفس الفعل، غير القادر على تحصيل الماء هو غير قادر على الوضوء بالماء؛ لأنّ ما يُطلب منه ليس الوضوء بكل شىء، وبكل مائع، وإنّما المطلوب منه هو الوضوء بالماء، فإذن: يُعتبر فى صحّه تكليفه بذلك أنْ يكون قادراً على المتعلّق، وأنْ يكون قادراً على تحصيل موضوعه المرتبط به. إذن: القدره على تحصيل الموضوع شرط فى التكليف، فالشكّ فى إمكان تحصيل الموضوع والقدره على تحصيل اصل الموضوع يرجع إلى الشكّ فى القدره، هل هو قادر على الوضوء، أو ليس قادراً على الوضوء ؟ عندما يشكّ طبعاً بنحو الشبهه الموضوعيه، أصل وجود الموضوع مشكوك، فهو شاكّ فى أنّه قادر على الوضوء، أو لا ؟ فيرجع إلى الشكّ فى القدره، والشكّ فى القدره فيه كلام، أنّ الشكّ فى القدره هل هو حاله حال الشكّ فى شرائط التكليف الأخرى ؟ من قبيل البلوغ والعقل وغيره من شرائط التكليف التى لا إشكال فى أنّها مجرى للبراءه كما ذكر هو(قدّس سرّه) سابقاً، حيث أنّه ذكر سابقاً أنّ الشكّ فى شرائط التكليف العامّه، أو الخاصّه هى شكّ فى نفس التكليف؛ لأنّ الشكّ فى شرط شىء هو شكّ فى نفس الشىء، وبالتالى تكون مجرى للبراءه؛ لأنّه شك فى التكليف، لكن هل أنّ الشك فى القدره أيضاً كذلك ؟ إذا شكّ الإنسان فى قدرته على الواجب، فهل يستطيع أنْ يجرى البراءه ؟ باعتبار أنّ القدره شرط فى التكليف، فالشكّ فيها شكّ فى التكليف، وبالتالى يكون مجرى للبراءه، أو أنّ الشكّ فى القدره يتميّز عن الشكّ فى سائر شرائط التكليف ؟ هو ذكر رأيه هنا، وملخص رأيه هو: ---------- وهذا موضوع مهمّ جدّاً ---------- ذكر بأنّ القدره على نحوين:

النحو الأوّل: أنْ تكون القدره دخيله فى ملاك التكليف بحيث أنّه مع عدم القدره لا ملاك ولا مصلحه، ومن هنا يكون الملاك والمصلحه مختصّ بالقادر، أمّا العاجز، فلا توجد مصلحه وملاك فى الفعل بالنسبه إليه، وإنّما المصلحه والملاك يكون موجوداً بالنسبه إلى القادر دون العاجز؛ لأنّ القدره شرط ودخيله فى ملاك التكليف، أصل اتّصاف الفعل بأنّه ذو ملاك يتوقّف على القدره، ومن دون القدره لا يكون للفعل ملاك ومصلحه.

النحو الثانى: أنْ تكون القدره دخيله فى الخطاب وليس فى الملاك، الملاك عام وشامل يشمل العاجز والقادر، كل منهما الفعل بالنسبه إليه ذو مصلحه، لكن القدره شرط فى الخطاب؛ لأنّه لا يحسن خطاب العاجز، الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز وليس الملاك، الملاك ثابت فى حقّهما، لكنّ الخطاب لا يتوجّه إلى العاجز، وإنّما يتوجّه إلى خصوص القادر، فتكون القدره شرطاً فى الخطاب لا فى الملاك؛ بل يكون الملاك عامّاً وشاملاً لكلٍ منهما. هو(قدّس سرّه) يُفرّق بين هاتين الحالتين، ويتعرّض إلى مطلبٍ طويل هو كيفيه استكشاف هذا المانع، وكيف نعرف أنّ القدره دخيله فى الملاك، أو أنّها ليست دخيله فى الملاك، ويقول بأنّنا نفهم كون القدره دخيله فى الملاك عندما تؤخذ فى لسان الدليل الشرعى، عندما تؤخذ القدره فى الدليل، وليس فقط أنْ يحكم بها العقل صرفاً، نستكشف أنّها دخيله فى الملاك، وانّ الملاك ثابت فى حقّ القادر فقط دون العاجز؛ لأنّ الشارع ذكر القدره، وهذا يكشف عن أنّها دخيله فى الملاك. هو يُفصّل بين هاتين القدرتين.

أمّا بالنسبه إلى النحو الأوّل من القدره، وهى التى تكون دخيله فى الملاك والتى تُسمّى بالقدره الشرعيه عاده، ذكر بأنّ الشكّ فيها مرجعه إلى البراءه، فإذا شككنا فى القدره على الفعل، فالمرجع هو أصاله البراءه، باعتبار أنّه شكّ فى شرط التكليف بما له من الملاك، فيكون حاله حال الشكّ فى سائر شرائط التكليف الأخرى، كالبلوغ ونحوه، فى أنّه مجرى للبراءه بلا إشكال، فالشكّ فى القدره الشرعيه التى تكون دخيله فى الملاك يكون مورداً للبراءه؛ لأنّ القدره شرط فى التكليف بما له من الملاك، ونشكّ فى أنّ هذا التكليف بما له من الملاك ثابت عند الشك فى القدره، أو لا ؟ فيكون شكّاً فى التكليف وتجرى فيه البراءه.

ص: ۳۳۵

وأمّا الشكّ فى النحو الثانى من القـدره، والتى تسـمّى بالقـدره العقليه التى هى دخيله فى الخطاب فقط لا فى الملاک. يقول: إذا شكّ فى هذه القدره، فلابدّ فى هذه الحاله من الفحص ولا تجرى البراءه، ويُعللّ وجوب الفحص فى هذا المورد بأنّ هذا الشـکّ وإنْ كـان يعترف بـأنّه مسـتلزم للشـکّ فى التكليف، باعتبـار الشـکّ فى توجّه الخطاب؛ لأنّها دخيله فى الخطاب بحسب الفرض، فالشـکّ فيهـا شکّ فى توجّه الخطاب إليه؛ لأنّه إنْ كان قادراً يتوجّه إليه الخطاب، وإنْ لم يكن قادراً لا يتوجّه إليه الخطاب، فإذا شكّ فى القـدره، فهـذا معناه أنّه شکّ فى توجّه الخطاب إليه، فيقول: أنّ الشکّ فى القـدره حتّى بهذا المعنى، وإنْ كان يسـتلزم الشـکّ فى توجّه الخطـاب إليه والشـکّ فى تكليفه، لكنّه لا يسـتلزم الشـکّ فى الملاک؛ لأنّ المفروض فى القـدره العقليه أنّ الملاک عام وشامل للقادر والعاجز، الـذى يشکّ فى القدره ليس عنده شکّ فى الملاک؛ بل الذى يعلم بعدم قدرته ليس عنده شـکّ فى الملاک؛ لأنّ المفروض أنّ الملاک عام وشامل للقادر والعاجز. إذن: هو شکّ فى توجّه الخطاب إليه وليس شـكّاً فى ثبوت الملاک بالفعل بالنسـبه إليه. إذن: هو ليس شكّاً فى الملاک؛ وحينئذٍ يقول بأنّ العلم بشمول الملاک وإطلاقه وأنّ الشارع لا يرضـى بفواته يلازم العلم بعدم المعذوريه على تقدير القدره الواقعيه؛ ولذا يقول يجب الفحص. العلم بأنّ الملاک يشمله، هذا الفعل فيه ملاک بالنسـبه إليه حاله حال القادر، كلّ منهما الفعل بالنسبه إليه فيه مصلحه، غايه الأمر أنّه منع من توجّه الخطاب إليه حكم العقـل بقبـح توجيه الخطاب إلى العاجز، لكن الملاک تامّ عنـده، ويعلم بشـمول الملاک له، وأنّ الشارع لا يرضـى بفوات هـذا الملاک عنـد التمكّن من تحصـيله، هـذا يلازم العلم بأنّه لا يكون معـذوراً على تقـدير أنْ يكون عنـده قـدره واقعيه، وهـذا يسـتدعى وجوب الفحص عليه، فيجب عليه حينئـذٍ الفحص ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه. يقول: هـذا التفصـيل فى القـدره هو نفسه يكون هو المختـار فى محـل الكلام وهو مـا إذا شـكّ فى أصـل وجود الموضوع؛ لأنّ هـذا الشـکّ يرجع إلى الشـکّ فى القدره.

ص: ٣٣٦

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

ذكرنا فی الدرس السابق ملاحظه علی ما نقلناه عن المحقق النائینی(قدّس سرّه) وخلاصه هذه الملاحظه: أنّ المیزان فی جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیه لیس هو انحلال الحکم إلی أحکام عدیده؛ لأنّنا نجد أنّه فی حالاتٍ یکون الحکم فیها واحداً غیر متعددّ وغیر منحل، مع ذلک تجری البراءه فی الشبهه الموضوعیه، وذُکر مثال لذلک بمسأله العام المجموعی، إذا قال(أکرم مجموع العلماء)، أو(أکرم العلماء) لکن لاحظ العلماء علی نحو العام المجموعی، هنا لا یوجد إلاّ حکم واحد، ولا یوجد أحکام انحلالیه، بخلاف العام الاستغراقی هناک تکون أحکام انحلالیه، فإذا لم یکن هناک إلاّ حکم واحد وشککنا فی زید أنّه عالم، أو لا ؟ هنا تجری البراءه مع أنّه لا یوجد إلاّ تکلیف واحد، وافتراض أنّ هذا المشکوک عالم فی الواقع والحقیقه لا یعنی ثبوت تکلیف زائد علی ما علمنا به؛ بل هو نفس التکلیف باقٍ، کما أنّ عدم کونه عالماً فی الواقع والحقیقه لا یعنی نقصاناً فی التکلیف، فالتکلیف واحد، وبالرغم من ذلک تجری البراءه، لیس المیزان هو الانحلال، وإنّما المیزان هو الشمولیه.

هذه الملاحظه یمکن دفعها عن المحقق النائینی(قدّس سرّه) بأنْ نفترض أنّ مقصوده من التکلیف فی کلامه المتقدّم الذی جعل الشکّ فی الموضوع شکّاً فی التکلیف، إذا قلنا أنّ مقصوده من التکلیف ما یعمّ التکلیف الضمنی، فسوف تندفع هذه الملاحظه. ما یعمّ التکلیف الضمنی ولا یختص بخصوص التکلیف الاستقلالی؛ حینئذٍ الشکّ فی الموضوع فی مثال العام المجموعی، الشکّ فی أنّ هذا عالم، أو لا، وإن کان لا یستلزم الشکّ فی أصل التکلیف المستقل، لکنّه یستلزم الشکّ فی التکلیف الضمنی، باعتبار أنّ التکلیف وإنْ کان تکلیفاً واحداً وله موضوع واحد، لکن التکلیف الواحد المتعلّق بالموضوع الواحد الذی هو المجموع ---------- بحسب الفرض ---------- یستلزم تکالیفاً ضمنیه بعدد أفراد ذلک المجموع، إذا لم نعبّر عن ذلک بالتکلیف الضمنی، فأنّنا یمکن أنْ نعبّر بما تقدّم من أنّه یستلزم التحریک المولوی نحو هذا الفرد وذاک الفرد، وذاک الفرد من أفراد المجموع، وهذه عباره عن التکالیف الضمنیه، ففی الحقیقه هنا یمکن الحفاظ علی المیزان الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه)، لکن بتعمیم التکلیف إلی التکالیف الضمنیه وعدم الالتزام باختصاص التکلیف فی کلامه بالتکالیف الاستقلالیه، فأنّ المیزان یکون محفوظاً حتّی فی هذا المثال؛ لأنّ المیزان هو تعددّ الحکم وانحلال التکلیف، أنّ التکلیف یکون انحلالیاً، فإذا کان انحلالیاً یتحقق هذا المیزان لجریان البراءه، وهذه الانحلالیه بعد تعمیم التکلیف إلی التکلیف الضمنی موجوده؛ لأنّ هذا الذی نشکّ فی أنّه عالم، أو لا، إنْ کان عالماً فی الواقع یثبت له تکلیف ضمنی، یثبت له تحریک مولوی، وإنْ لم یثبت أنّه عالم فی الواقع، فلا یثبت له تکلیف ضمنی ولا یثبت له تحریک مولوی، فالشکّ فیه یکون شکّاً فی التکلیف. أو قل بعباره أخری: الشکّ فیه یکون شکّاً فی التحریک المولوی بالنسبه إلیه، وهذا بالنتیجه شکّ فی التکلیف، فیتحقق المیزان الذی ذکره لجریان البراءه، المیزان هو أنْ یکون الحکم انحلالیاً، لکن الحکم الذی یکون انحلالیاً أعمّ من الحکم الاستقلالی والحکم الضمنی، والحکم الضمنی حتّی فی مثال العامّ المجموعی أیضاً یکون انحلالیاً، باعتبار أنّ المفروض أنّ العنوان المأخوذ مأخوذ علی نحو الشمولیه، وهذا یستلزم التحریک المولوی نحو کل فردٍ من أفراد ذلک المجموع، أو قل: یستلزم التکالیف الضمنیه المتعددّه بعدد أفراد ذلک المجموع، فالانحلالیه کمیزان لجریان البراءه یمکن أنْ نلتزم بتحققها حتّی فی هذا المثال، فلا

يكون نقضاً على ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه).

ص: ٣٣٧

الملاحظه الثانيه التى ذُكرت على كلامه ترتبط بما ذكره فى صوره الدوران بين الأقل والأكثر، حيث ذكر هناك أنّ الصحيح هو التفصيل بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه، وأنّه فى الشبهه الوجوبيه تجرى أصاله الاشتغال، وفى الشبهه التحريميه تجرى البراءه، وعللّ ذلك بما تقدّم من أنّ مطابقه الفعل الصادر من المكلّف للعنوان داخله فى دائره الطلب فى الشبهه الوجوبيه كما فى مثال وجوب الوقوف فى عرفات، المطلوب من المكلّف هو أنْ يكون الوقوف الصادر منه وقوفاً فى عرفات؛ حينئذٍ إذا شكّ فى بقعهٍ من الأرض لشبهه موضوعيه أنّها من عرفات، أو لا، لا يجوز له الوقوف بها؛ لأنّ ذمّته اشتغلت بأنْ يكون وقوفه وقوفاً فى عرفات، وإذا اقتصر على الوقوف فى هذا الموقف المشكوك؛ فحينئذٍ لا ـ يحرز أنّ العنوان -------- الوقوف فى عرفات -------- قد انطبق على وقوفه؛ فلذا لابدّ من الاحتياط، بينما فى الشبهه التحريميه أنكر هذا، قال أنّ انطباق العنوان على الفعل لا ـ يدخل فى دائره المطلوبيه، وإنّما الانطباق شرط فى اتّصاف الفعل بكونه حراماً، الإفاضه إنّما تكون محرّمه إذا كانت إفاضه من عرفات، والاستقبال إنّما يكون محرّماً إذا كان استقبالاً للقبله فى حالات التخلّى، وأمثال ذلك. فانطباق العنوان على الفعل ليس مطلوباً، ولا داخلاً فى دائره التكليف، فإذا لم يكن داخلاً فى دائره التكليف، وإنّما هو شرط لاتّصاف الفعل بالحرمه؛ حينئذٍ الشكّ فيه يكون شكّ فى ثبوت التكليف بالنسبه إلى هذا الفعل الصادر من المكلّف، فهو شكّ فى التكليف، فتجرى فيه البراءه. هكذا ذكر.

الملاحظه على هذا الأمر هو أنّه قد يقال: لا فرق بين الوجوب وبين التحريم من هذه الجهه، فى كلٍ منهما الظاهر أنّ المطابقه داخله فى دائره التكليف، بمعنى أنّ التكليف يتعلّق بها سواء كان ذلك فى الشبهه الوجوبيه، أو كان ذلك فى الشبهه التحريميه، كما أنّه فى الشبهه الوجوبيه --------- كما قرّبه هو --------- أن انطباق العنوان على الفعل مطلوب من المكلّف وداخل فى التكليف، ويتعلّق به التكليف، فيُطلب من المكلّف أنْ يكون وقوفه فى عرفات، كذلك انطباق العنوان على الفعل فى الشبهه التحريميه أيضاً يكون داخلاً ـ فى دائره التكليف، بمعنى أنّه هو المنهى عنه(تحرم الإفاضه من عرفات)، المنهى عنه هو كون الإفاضه من عرفات، أمّا إذا لم تكن الإفاضه من عرفات؛ فحينئذٍ لا يدخل فى دائره النهى، إذا لم يكن الاستقبال إلى القبله لا يكون داخلاً فى دائره النهى، ما يُنهى عنه، وما يزجر عنه الشارع فى الشبهات التحريميه هو عباره عن أنْ يكون الفعل الصادر من المكلّف ينطبق عليه العنوان، هذا داخل فى التكليف، غايه الأمر أنّه داخل فى التكليف التحريمى، وفى دائره النهى، ما ينهى عنه الشارع هو كون الفعل مطابقاً للعنوان، كون الإفاضه إفاضه من عرفات، هذا شىء يزجر عنه الشارع، كما أنّ كون الوقوف وقوفاً فى عرفات يأمر به الشارع، كون الإفاضه إفاضه من عرفات هذا ينهى عنه الشارع، يعنى يدخل فى دائره التكليف التحريمى، فأىّ فرقٍ بينهما من هذه الناحيه ؟ فى كلٍّ منهما متعلّق التكليف هو انطباق العنوان على الفعل الصادر من المكلّف، أو مطابقه الفعل للعنوان المذكور فى الدليل، فى كلٍ منهما متعلّق التكليف هو هذا، إذا فهمنا من(قف فى عرفات) أنّ متعلّق التكليف هو كون الوقوف وقوفاً فى عرفات أيضاً نفهم من قوله(تحرم الإفاضه من عرفات) هو أنّ متعلّق النهى هو كون الإفاضه إفاضه من عرفات لا كون الإفاضه إفاضه من غيره، وكون الاستقبال استقبالاً للقبله، هذا هو متعلّق النهى، فأىّ فرقٍ بينهما، لماذا نجعل المطابقه فى الشبهات التحريميه فى التحريم شرطاً لاتّصاف الفعل بالتحريم ؟ بل نقول أنّ متعلّق الزجر ومتعلّق النهى هو أنْ يكون الفعل مطابقاً للعنوان وأنْ ينطبق عليه العنوان(لا ـ تجعل إفاضتك إفاضه من عرفات)، و(لا تجعل استقبالك فى حال التخلّى استقبالاً

للقبله) فيكـون هـو متعلّـق التكليـف، لكن متعلّق التكليف التحريمى، كمـا أنّ الانطبـاق والمطـابقه فى الشـبهه الوجوبيه هو متعلّق للوجوب وللتكليف الوجوبى، فـالفرق بينهمـا ليس واضـحاً، فـإذا التزمنـا فى الشـبهه الوجوبيه للنكته التى قالهـا بجريان الاشـتغال، باعتبار أنّ الـذمّه اشـتغلت بهذه المطابقه بدخولها فى دائره المطلوبيه، فلابدّ من الاشـتغال عند الشك، هذا الكلام لابدّ من تطبيقه فى الشبهه التحريميه أيضاً ولا مجال لجريان البراءه. هذه أيضاً ملاحظه على الكلام الذى ذكره.

صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فی التنبیه الثالث من تنبیهات البراءه [(۱)] ذکر کلاماً یُفهم منه أنّ المیزان فی جریان البراءه هو تعددّ الحکم الذی نستطیع أنْ نعبّر عنه بالانحلال، أی کون الحکم حکماً انحلالیاً متعددّاً فی مقابل کون الحکم واحداً وعدم انحلاله، ففی حاله تعددّ الحکم والانحلال التزم بجریان البراءه، بینما فی حاله وحده الحکم وعدم الانحلال التزم بالاشتغال، وطبّق هذا الکلام فی النهی، وکلامنا فی الأعمّ من کون الحکم وجوب، أو تحریم، هو طبّقه علی التحریم، وذکر فی عبارته أنّ النهی عن شیء إذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمانٍ، أو مکانٍ هنا لابدّ من إحراز أنّه ترکه فی ذلک الزمان، وذلک المکان، فإذا شکّ فیه بنحو الشبهه الموضوعیه؛ فحینئذٍ لا یمکنه فعل هذا المشکوک؛ بل لابدّ من ترکه؛ لأنّه لا یحرز أنّه ترک ذلک الفعل فی هذا الزمان إلّا إذا ترک المشکوک کونه من ذلک الفعل الذی نهی عنه، أو لا، فلو نهاه عن فعلٍ وهو یشک بنحو الشبهه الموضوعیه أنّ هذا هل هو منه، أو لا ؟ یقول: هنا لا یمکنه أنْ یُحرز الخروج عن عهده ما اشتغلت به الذمّه إلّا بترک هذا المشکوک، فلابدّ من الاحتیاط؛ لأنّ الاشتغال یجری فی المقام، باعتبار أنّ هذا التکلیف تکلیف واحد غیر متعدد، طلب منه ترک الأکل فی هذا الزمان، فإذا شکّ فی شیءٍ أنّه أکل، أو لا بنحو الشبهه الموضوعیه، یجب علیه الاحتیاط بترک هذا المشکوک؛ لأنّ الذمّه اشتغلت بترک هذا الفعل فی هذا الزمان، وهو لا یحرز أنّه قد استجاب لذلک وترک هذا الفعل إذا ارتکب هذا المشکوک، فلابدّ من ترکه باعتبار أنّ القاعده تقتضی الاشتغال. وأمّا إذا کان النهی بمعنی طلب ترک کل فرد من المنهی عنه علی حدا، أنّه معنی النهی عن الأکل یعنی النهی عن کل فردٍ من أفراد المتعلّق علی حدا، والذی یُستفاد منه تعدد الحکم والانحلال، أنّه یطلب منه ترک هذا الفعل بمعنی ترک کل فردٍ من أفراده بحیث أنّ هذا الفرد من أفراده یتعلّق به النهی ویُطلب ترکه، والفرد الثانی أیضاً یتعلّق به النهی ....وهکذا. فإذن: هناک نواهی متعدده، أو طلب ترک متعدد بعدد أفراد هذا المتعلّق، فالفرد الذی یُعلم أنّه ینطبق علیه المتعلّق أنّه أکلٌ، هذا یتعلّق به نهی، ذاک أکل، یتعلّق به نهیٌ....وهکذا، یقول: حینئذٍ تجری البراءه فی المقام، یعنی إذا شُکّ بنحو الشبهه الموضوعیه فی أنّ هذا أکل، أو لا، هنا تجری البراءه؛ لوضوح أنّ الشکّ فی أنّ هذا أکل، أو لا، یعنی الشکّ فی تعلّق النهی به؛ لأنّ هذا علی تقدیر أنْ یکون أکلاً فی الواقع، إذن: هناک تکلیف زائد غیر ما عُلم، وإنْ لم یکن أکلاً فی الواقع فلا یوجد تکلیف زائد، فالشکّ فی أنّ هذا أکل، أو لا یکون شکّاً فی التکلیف الزائد، فتجری البراءه. یقول هذا هو المیزان فی جریان البراءه، میزان جریان البراءه هو الانحلال وتعددّ الحکم. هذا الکلام لصاحب الکفایه(قدّس سرّه) لعلّه یتّحد مع ما نقلناه عن المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی المیزان الذی ذکره فی بعض الموارد من أنّه جعل المیزان هو الانحلال، والانحلال یساوی افتراض تعدد الحکم، فیرجع إلی ذاک.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۳.

الملاحظه التی ذُکرت سابقاً أیضاً تجری فی المقام، وهی أنّ المیزان لیس تعدد الحکم؛ لأنّنا قد نفترض وحده الحکم وبالرغم من ذلک تجری البراءه فی الشبهه الموضوعیه علی ما تقدّم مثاله(أکرم العلماء) لکن بنحو العام المجموعی، هذا حکم واحد وتکلیف واحد، وافتراض أنّ هذا المشکوک عالم لا یعنی زیاده فی التکلیف، فالتکلیف واحد متعلّق بالمجموع، وبالرغم من هذا تجری البراءه عند الشکّ فی أنّ هذا عالم، أو لا ممّا یعنی أنّ المیزان فی جریان البراءه لیس هو تعددّ الحکم والانحلال.

الجواب عن هذه الملاحظه هو نفس ما ذکرناه الیوم، وهو أنّنا إذا عممّنا وقلنا أنّ مقصود صاحب الکفایه (قدّس سرّه) من تعدد الحکم هو أنّنا نعممّ الحکم الذی فرض أنّ تعددّه هو المیزان فی جریان البراءه نعممّه للحکم الضمنی، فإذا عممّناه تنتهی المشکله؛ لأنّ هذا المیزان یبقی محفوظاً حتّی فی مثل(أکرم العلماء) بنحو العام المجموعی؛ لأنّه بالرغم من کون أصل الحکم واحداً، وافتراض أنّ هذا المشکوک کونه عالماً، أو لا، افتراض أنّه عالم فی الواقع لا یعنی زیاده التکلیف المستقل والتعددّ، لکنّه یعنی التعدد فی الأحکام الضمنیه؛ لأنّ التکلیف الواحد المتعلّق بالمجموع المأخوذ علی نحو الشمولیه یستلزم قطعاً تکالیفاً ضمنیه متعلّقه بکل فردٍ من أفراد ذلک المجموع، یستلزم تحریکاً مولویاً متعلّقاً بکلّ فردٍ من أفراد ذلک المجموع، فالشکّ فی أنّ هذا عالم، أو لا هو شکّ فی التکلیف الضمنی الزائد علی ما عُلم، شکّ فی التحریک المولوی بالنسبه إلیه زائداً علی ما عُلم تحریک المولی نحوه من الأفراد المعلوم انطباق العنوان علیها. إذن: هو شکّ فی التکلیف، شکّ فی التحریک المولوی، والمیزان متحقق وهو تعددّ الحکم، إذا عممّنا الحکم فی کلامه إلی ما یشمل الحکم الضمنی والأحکام الضمنیه کما هو الحال بالنسبه إلی کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه).

نعم، ذكر صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (١) أنّ المرجع هو الاشتغال فيما إذا أريد بالنهى طلب ترك الشيء الذى يتعلّق به النهى فى زمانٍ، أو مكانٍ، يقول هنا تجرى قاعده الاشتغال، مرّه يكون المراد بالنهى طلب ترك كل فردٍ من أفراد ذلك الشيء على حده --------- كما فى عبارته --------- هذا يعنى الانحلال والتعددّ وتجرى فيه البراءه، ومرّه يكون المراد به هو طلب ترك الفعل المنهى عنه فى زمانٍ، أو مكانٍ، هنا قال تجرى قاعده الاشتغال، فلابدّ أنْ يترك الفعل الذى يشكّ فى انطباق العنوان المنهى عنه عليه؛ لأنّه لا يحرز أنّه ترك الفعل فى هذا الزمان إلاّ إذا ترك المشكوك بالإضافه إلى الأفراد المعلوم كونها منه. هذا قد ينافى هذا التوجيه الذى ذكرناه، إذا فسّرنا كلامه الذى هو مورد لقاعده الاشتغال بالنهى المتعلّق بالمجموع كما فُسّر كلامه بالنهى المتعلّق بمجموع التروك فى ذلك الزمان، أو فى ذلك المكان، تعلّق النهى بمجموع التروك فى ذلك الزمان، أو فى ذلك المكان يكون مثل تعلّق الأمر بالإكرام بمجموع العلماء، يكون نظيره لكن ذاك أمر وهذا نهى، كما قلنا هناك(أكرم العلماء إذا كانوا علماء) ملحوظ بنحو العام المجموعى يكون هناك تكليف واحد، وجوب واحد متعلّق بالمجموع، إذا فسّرنا كلامه هذا بالنهى بمعنى تركه فى زمانٍ، أو مكانٍ، يعنى تعلّق النهى بمجموع التروك التى تتأتى للمكلّف خلال هذا الزمان، مجموع التروك يكون هو المنهى عنه، هذا يكون بمثابه تعلّق الأمر بالعامّ المجموعى، هنا هو يصرّح بالاشتغال، هو يقول هنا يجرى الاشتغال، فلا يمكن أنْ نوجّه كلامه السابق بأنّ مقصوده من التكليف ما يعمّ التكليف الضمنى، وأنّه يكون مجرى للبراءه؛ لأنّه فى هذا بالرغم من أنّ هذا يشبه(أكرم العلماء) إذا كان مأخوذاً على نحو العام المجموعى، لكنّه اختار فيه جريان الاشتغال. قد يكون هذا ينافى التوجيه الذى ذكرنا لكلامه، لتصحيح أنّ الميزان فى جريان البراءه هو تعددّ الحكم والانحلال، لكن الذى يمكن أنْ يقال هو أنّ كلامه هنا فى مورد الاشتغال هل يتعيّن تفسيره بما ذُكر، يعنى عندما يقول بأنّه إنْ فسّرنا النهى عن الشيء بطلب تركه فى زمانٍ، أو فى مكانٍ، هل معنى ذلك أنّ المطلوب هو مجموع التروك ؟ هل مقصوده أنّ النهى يتعلّق بمجموع التروك على غرار تعلّق وجوب الإكرام بمجموع العلماء ؟ أو أنّ تفسيره يكون بتفسيرٍ آخر، وهو أنّ مقصوده تعلّق النهى بصرف وجود الشيء فى هذا الزمان، لا أنّ النهى يتعلّق بمجموع التروك، وإنّما النهى يتعلّق بصرف وجود الشيء، وهناك فوارق بينهما ولا يشكّل ذلك مانعاً من التوجيه السابق المتقدّم.

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٣.

درس الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ البراءه/ تنبیهات البراءه/ التنبیه الرابع

کـان الکلام فی عباره صاحب الکفایه(قدّس سرّه) فی التنبیه الثالث من تنبیهات البراءه، (1) ذکر بأنّ النهی عن شیء إذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمانٍ، أو مکانٍ، فهذا مجریً للاشتغال. کان الکلام فی هذه الفقره من عبارته، وأنّها إذا فُسّرت بمطلوبیه مجموع التروک بحیث یکون المطلوب مأخوذاً بنحو العموم المجموعی، أی أنّ مجموع التروک تکون هی المطلوبه کما فُسّر بهذا التفسیر فی بعض الکلمات، أنّ مقصود صاحب الکفایه(قدّس سرّه) من المورد الذی حکم فیه بجریان قاعده الاشتغال هو أنْ یکون المطلوب فی النهی هو مجموع التروک؛ وحینئذٍ یقول هذا یکون مورداً للاشتغال ولا تجری فیه البراءه.

قلنا أنّه قد یُلاحظ علیه ما تقدّم سابقاً من أنّه افترض بأنّه إذا کان بمعنی طلب مجموع التروک ویکون المطلوب مأخوذاً بنحو العام المجموعی، لنفترض أنّ التکلیف واحد، وأنّ متعلّق التکلیف واحد وهو مجموع التروک، وصحیح ما تقدّم من أنّه علی تقدیر أنْ یکون المشکوک مصداقاً للعنوان، فهذا لا یوجب زیاده فی التکلیف، کما أنّ عدم کونه مصداقاً للعنوان لا یوجب نقیصه فی التکلیف، التکلیف واحد وموضوعه واحد وهو المجموع، هذا صحیح، وبالتالی ینتج أنّ الشکّ فی مصداقیه فردٍ للعنوان کونه من المجموع، أو لا، هذا لا یکون شکّاً فی التکلیف؛ لأنّنا قلنا أنّ التکلیف واضح ومعلوم بحدوده وقیوده، وکون هذا فرداً من العنوان لا یعنی زیاده فی التکلیف حتّی یکون الشکّ فیه شکّاً فی التکلیف، فتجری البراءه، لکن هذا کلّه مبنی علی اختصاص مورد جریان البراءه بما إذا کان الشکّ فی الموضوع مستلزماً للشکّ فی نفس التکلیف، أو فی حدوده وقیوده، هذا الکلام قد یصح؛ لأنّه لیس لدینا شکّ فی التکلیف عندما نشکّ فی أنّ هذا مصداق، أو لا، هذا مصداق للحرام بحیث أیضاً یکون ترکه مطلوباً فی ضمن طلب ترک الباقی، أو لیس مصداقاً للحرام ؟ هذا الشکّ فی مصداقیه هذا للحرام لا یوجب الشکّ فی التکلیف ولا فی قیوده ولا فی حدوده، وبالتالی لا یکون مورداً للبراءه إذا قلنا بأنّ مورد جریان البراءه هو الشکّ فی التکلیف، أو الشکّ فی قیوده وحدوده، لکن قلنا سابقاً لا داعی لهذا التخصیص، حتّی لو فرضنا أنّ التکلیف معلوم وواحد، وقیوده وحدوده کلّها واضحه ومعلومه، لکن قد یکون الشکّ فی مصداقیه فردٍ للحرام یکون شکّاً فی دائره التحریک المولوی، یکون شکّاً فی سعه دائره التحریک المولوی، أو ضیق دائره التحریک المولوی، ولیس شکاً فی نفس التکلیف، وبهذا یفترق هذا عن فرض ما إذا کان الحکم حکماً انحلالیاً، إذا کان الحکم انحلالیاً فالشکّ فی فردٍ یعنی الشکّ فی التکلیف؛ لأنّ الحکم انحلالی، هو حکم انحلالی یثبت لکل فردٍ تکلیف خاصّ به وله إطاعه خاصّه وعصیان خاص، فالشکّ فی أنّ هذا عالم، أو لا، هو شکّ فی التکلیف نفسه، هنا لا یوجد شکّ فی التکلیف، وافتراض أنّ هذا من أفراد الحرام --------- هو یتکلّم فی شبهه النهی ----------- لا یعنی الشکّ فی التکلیف، لکن لا داعی لهذا الالتزام؛ بل حتّی لو فرضنا أنّه لیس شکّاً فی التکلیف، بأنْ کان التکلیف واحداً ولیس انحلالیاً، ویتعلّق بالمجموع، لکن لا إشکال فی أنّ التکلیف الذی یتعلّق بالمجموع یقتضی تحریک المکلّف نحو کل فردٍ من أفراد هذا المجموع، هذا فی الوجوب. أمّا فی النهی فیقتضی التحریک نحو کل فردٍ من أفراد الحرام بتکلیف المکلّف بترکه، فهذا علی تقدیر أنْ یکون حراماً هناک تحریک نحوه بالترک، وکأنّه یُطلب من المکلّف ترکه، وإنْ کان لا شکّ فی التکلیف، ولاشکّ فی سعه التکلیف وضیقه؛ لأنْ کون هذا من أفراد الحرام لا یعنی سعه فی التکلیف، لکن

دائره محرکیته التی تنتزع منه تختلف، مرّه تکون واسعه، إذا کان هذا الفرد المشکوک من أفراد الحرام، وأخری تکون ضیقه إذا لم یکن هذا الفرد المشکوک من أفراد الحرام.

ص: ۳۴۲

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۳.

إذن: الشکّ فی کون هذا من أفراد الحرام هو شکّ فی وجود محرّکیه مولویه تجاهه، هل هناک تحریک مولوی تجاهه، أو لا ؟ وبعباره أخری: أنّ الشکّ فی التکلیف المعلوم بحدوده وقیوده هل یقتضی التحریک نحو هذا الفرد، أو لا یقتضی التحریک نحو هذا الفرد ؟ الأفراد التی نعلم کونها مصداقاً للحرام، التکلیف المعلوم یقتضی التحریک نحو ترکه، الفرد الذی یُشکّ فی کونه مصداقاً للحرام، نشکّ فی أنّ التکلیف المعلوم بحدوده وقیوده هل یقتضی التحریک نحوه، أو لا ؟ فالشکّ فی التحریک، إنْ کان من أفراد الحرام فهو یقتضی التحریک نحوه، وإنْ لم یکن من أفراد الحرام، فهو لا یقتضی التحریک نحوه، لا یوجد فرق بینها وبین الشبهه الوجوبیه، غایه الأمر أنّ التحریک هناک کان نحو الفعل، بینما التحریک هنا یکون نحو الترک، بعد هذا التعمیم؛ حینئذٍ لابدّ من الالتزام بجریان البراءه.

لکن قد یُفسّر کلام الشیخ صاحب الکفایه(قدّس سرّه) بتفسیرٍ آخر، وهو أنْ یقال: أنّ مقصوده هو النهی عن صرف الوجود ولیس النهی بمعنی طلب مجموع التروک، وإنّما هو النهی عن صرف وجود الطبیعه، بأنْ یُفسّر قوله بأنّ النهی عن شیء إنْ کان بمعنی طلب ترکه فی زمانٍ، أو مکانٍ یعنی النهی عن صرف الوجود، لیس بمعنی مطلوبیه مجموع التروک، وإنّما هو بمعنی النهی عن صرف وجود الطبیعه. إذا کان هذا هو المفروض بافتراض أنّ المفسده التی هی تقتضی النهی تکون موجوده فی صرف وجود الطبیعه، صرف وجود الطبیعه فی الخارج فیه مفسده، وهذا یُحتّم أنّ النهی یتحدّد بحدود ما فیه مفسده وهو صرف وجود الطبیعه، ومن الواضح أنّ لازم امتثال هذا النهی لا یتحققّ ولا یکون إلاّ بترک جمیع أفراد الطبیعه، ولا یکفی فی امتثال هذا النهی أنْ یترک معظم أفراد الطبیعه ویأتی ولو بفردٍ واحد، فإذا جاء بفرد واحد فهذا یعنی أنّه جاء بصرف الوجود، والمفروض أنّ صرف الوجود فیه مفسده ومنهی عنه، فلابدّ لتحققّ الامتثال من ترک جمیع الأفراد.

ص: ۳۴۳

بناءً على تفسير كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه) بهذا التفسير حينئذٍ يقال بأنّ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) يرى بأنّ هذا مورد للاشتغال، حينما نغيّر، بدلاً من أنْ نقول أنّ المطلوب هو مجموع التروك وبين أنْ نقول أنّ النهى عباره عن طلب ترك صرف الوجود وليس طلب مجموع التروك، هنا يقول بالاشتغال، لماذا هنا يقول بالاشتغال ؟ يمكن أنْ يوجّه كلامه هنا باعتبار أنّ النهى متعلّق بصرف الوجود بحسب الفرض، هذا النهى المتعلّق بصرف الوجود معلوم بحدوده وقيوده ولا يُشك فيه، وإنّما يُشك فى انطباق ذلك ---------- صرف الوجود ----------- على هذا الفرد، عندما نشكّ فى كون شىءٍ مصداقاً للحرام المنهى عنه، أو عدم كونه مصداقاً له، عندما نهاه عن شرب السمّ ---------- مثلاً ----------- لا نعلم أنّ هذا مصداق لشرب السمّ، أو لا، على نحو صرف الوجود، يقول صاحب الكفايه(قدّس سرّه) (١) بأنّ هذا ليس شكّاً فى التكليف؛ لأنّ افتراض أنّ هذا المشكوك مصداق للحرام لا- يعنى زياده فى التكليف، كما أنّ افتراض أنّه ليس مصداقاً للحرام لا- يعنى نقيصه فى التكليف، التكليف متعلّق بصرف وجود هذه الطبيعه، هذا أمر معلوم وواضح بحدوده وقيوده ولاشكّ فيه، والشكّ فى كون هذا سمّاً ليس شكّاً فى التكليف، ولا- فى حدود التكليف ولا- فى قيوده، فلماذا يكون مورداً للبراءه ؟ وإنّما هو شك فى انطباق عنوان صرف الوجود على هذا الفرد؛ لأنّ هذا إنْ كان من مصاديق الحرام، فيكون مشمولاً للنهى، يعنى يُنهى عن صرف وجوده، يكون وجوده محققّاً لصرف الوجود المنهى عنه، وإن لم يكن مصداقاً للحرام؛ فحينئذٍ لا يكون الإتيان به محققّاً لعنوان صرف الوجود.

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٥٣.

إذن: الشكّ ليس فى التكليف، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان صرف وجود الطبيعه المنهى عنه على شرب هذا الذى يُشكّ فى كونه سمّاً أو ليس سمّاً، وفى تحقق صرف الوجود المنهى عنه عندما يشرب هذا الفرد المشكوك وعدم تحقّقه، الشك فى الانطباق وفى تحقق الامتثال، أو عدم تحققّه؛ لأنّه يُحتمل أنّه قد جاء بصرف وجود الطبيعه المنهى عنه، فإذن: هو شكّ فى الامتثال، ومع الشكّ فى الامتثال تجرى قاعده الاشتغال ولا مجال للبراءه. هذا الرأى يكون هو رأى صاحب الكفايه(قدّس سرّه) بناءً على حمل كلامه على ذلك.

لكن فى المقابل قد يقال: حتّى إذا حملنا كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه) على ذلك، لا يكون هذا مورداً للاشتغال، وإنّما يكون مورداً للبراءه، باعتبار أنّ الشكّ فى كون هذا الفرد مصداقاً للحرام، أو عدم كونه مصداقاً للحرام، هذا الشكّ يعنى أنّ الشكّ فى صدق صرف الوجود عليه، فيكون حراماً، وإنْ لم يكن مصداقاً، فلا يصدق عليه عنوان صرف الوجود، فلا يكون حراماً، فالشكّ فيه يعنى الشكّ فى حرمته، باعتبار أنّه عندما تشكّ فى أنّ صرف الوجود المنهى عنه ينطبق عليه، فيكون حراماً ويُطلب تركه وبين أنْ لا يكون مصداقاً، فلا يكون حراماً. إذن: الشكّ فى كونه مصداقا أو عدم كونه مصداقاً يعنى الشكّ فى كونه حراماً وعدم كونه حراماً، وهذا شكّ فى التكليف، فتجرى فيه البراءه.

أقول: أنّ هذا الأخير هو الصحيح، لكن ليس بالتقريب الأخير الذى ذكر، وهو كونه مجرى للبراءه فى هذا المورد، يعنى بعنوان النهى عن صرف وجود الطبيعه، هذا يكون مجرىً للبراءه، الظاهر هو ذلك، لكن بالبيان الذى تقدّم، وكان حاصله: أنّه لا موجب ولا ملزم لتخصيص مورد جريان البراءه بما إذا كان الشكّ فى نفس التكليف، أو فى سعه نفس التكليف وضيقه، لا موجب للالتزام بذلك؛ بل حتّى إذا فرضنا أنّه لاشكّ فى نفس التكليف، ولاشكّ فى سعه التكليف ولا فى ضيقه عندما نشكّ بنحو الشبهه الموضوعيه؛ لأنّ الشكّ فى هذا الموضوع وكونه مصداقاً للحرام لا يعنى الشكّ فى سعه التكليف وضيقه؛ لما قلناه سابقاً من أنّ كون هذا مصداقاً للحرام واقعاً لا يعنى سعه التكليف، كما أنّ عدم كونه مصداقاً للحرام واقعاً لا يعنى ضيقاً فى التكليف، ليس هناك شكّ فى التكليف ولا فى سعه التكليف وضيقه، ولا داعى لتخصيص مجرى البراءه بذلك؛ بل يمكن تعميمه لما إذا كان الشكّ فى سعه دائره المحركيه التى يقتضيها التكليف وضيق المحركيه، وإنْ كان التكليف واحداً ولاشكّ فيه ولا فى حدوده وقيوده، لكن عندما يكون الشكّ فى سعه المحركيه التى يقتضيها نفس التكليف هذا أيضاً يكون مجرىً للبراءه؛ إذ لا فرق فى جريان البراءه بين أنْ يكون نفس التكليف محتمل، أو تكون دائره المحركيه بالنسبه إلى هذا الفرد المشكوك محتمله، كل منهما يسبب الضيق على المكلّف، فاحتمال التكليف يعنى احتمال الضيق وعدم التوسعه على المكلف، احتمال شمول المحرّكيه لهذا الفرد وإنْ كان التكليف واحداً وغير متعددّ أيضاً يوجب الضيق على المكلّف، فالبراءه تجرى لنفى ذلك، بناءً على هذا؛ فحينئذٍ لابدّ من الالتزام بالبراءه فى المقام عندما يكون النهى نهياً عن صرف وجود الطبيعه، باعتبار أنّه سلّمنا أنّ التكليف واحد ومتعلّق التكليف واحد وهو صرف وجود الطبيعه، وهذا أمر معلوم ولاشكّ فيه، لكن هذا التكليف المتعلّق بصرف وجود الطبيعه بطبعه يقتضى أنْ يُحرّك نحو كل فردٍ من أفراد الطبيعه بأنْ يطلب تركها، فهو يطلب ترك هذا الفرد، ويحرّك نحو تركه، ونحو هذا الفرد يحرك نحو تركه.....وهكذا. إذن: التحريك موجود بالنسبه إلى كلّ أفراد الطبيعه، فما يعلم من كونه مصداقاً للطبيعه، لا إشكال فى أنّ ذاك التكليف الواحد الذى لاشكّ فيه يُحرّك نحوه ويطلب تركه؛ لأنّ امتثال ذلك التكليف لا يكون إلّا بترك جميع أفراد الطبيعه، فيطلب من المكلّف ترك هذا الفرد؛ لأنّ هذا الفرد يحقق صرف الوجود، والمفروض أنّ صرف الوجود فيه مفسده وهو مورد للنهى، هذا الفرد أيضاً يحقق صرف الوجود، فإذن: ذاك التكليف يطلب منك ويحرككك

نحو تركه، فإذا شُكّ فی فردٍ أنّه مصداق للحرام، أو لا ـ معناه أنّ هناک شكّاً فی التحريک المولوی بالنسبه إليه، هل هناک تحريک يقتضيه التكليف بالنسبه إليه، أو ليس هناک تحريک. إنْ كان فرد مصداقاً للحرام واقعاً هناک تحريک نحو تركه، وإنْ لم يكن مصداقاً للحرام لا يوجد تحريک نحو تركه. فإذن: الشکّ فی التحريک نحوه، هل هناک تحريک نحوه، ودفعٌ باتجاهه وتحميل مسئوليهٍ بلحاظه، أو لا ؟ وهذه كلّها عناوين تكون مورداً لجريان البراءه. فالظاهر أنّه فی هكذا حاله لا يبعُد جريان البراءه فی المقام ولا ـ يكون مورداً للاشتغال. طبعاً هذا على العكس تماماً ممّا إذا فرضنا أنّ الحكم كان إيجاباً وليس نهياً، الكلام مع صاحب الكفايه(قدّس سرّه) قلنا أنّه طبّق كلامه على باب النواهی، فی باب النواهی لا يبعُد جريان البراءه، سواء فسّرنا كلامه فی الفقره الأولى بأنّ النهی عباره عن طلب مجموع التروک، أو فسّرنا كلامه بأنّه عباره عن طلب ترک صرف وجود الطبيعه، وكأنّ النهی يتعلّق بصرف وجود الطبيعه، على كلا التقديرين فی الشبهه الموضوعيه تجری البراءه، لكن عندما نقلب القضيه ونفترض أنّ الحكم ليس تحريماً، وإنّما الحكم هو وجوب متعلّق بصرف وجود الطبيعه، يعنی يُطلب من المكلّف تحقيق صرف وجود الطبيعه، ومن الواضح أنّ صرف وجود الطبيعه يتحققّ بالإتيان بكل فردٍ من أفرادها، هنا حينئذٍ لا مجال لجريان الطبيعه؛ بل يكون المورد من موارد الاشتغال، باعتبار أنّ المكلّف كُلّف بتحقيق الطبيعه، يُطلب منه تحقيق صرف وجود الطبيعه فی الخارج، الأفراد التی يعلم بكونها مصداقاً للطبيعه لا إشكال فی تحقق الامتثال بالإتيان بها، لكن عندما نأتی إلى أفرادٍ مشكوكه، يُشکّ فی كونها مصداقاً للطبيعه، هل يمكن للمكلّف أنْ يقتصر على الاتيان بها لكی يتحقق الامتثال، أو لا ؟ البراءه تعنی أنّه يمكنه أنْ يقتصر على هذا الفرد المشكوک، أمّا الاشتغال فيعنی أنّه لا ـ يمكنه أنْ يقتصر على هذا الفرد المشكوک، هنا يجری الاشتغال؛ لأنّ الشکّ ليس شكّاً فی التكليف، ولا ـ فی قيوده، ولا فی دائره المحركيه، وإنّما الشکّ فی الامتثال، انّه لو اقتصر على الإتيان بهذا الفرد الذی يشک فی كونه مصداقاً للطبيعه التی أُمر بتحقيقها فی الخارج، يشکّ فی كونه امتثالاً لذلک الأمر؛ لاحتمال أنْ لا يكون هذا الشخص مصداقاً للطبيعه المأمور بها، فكيف يمكنه الاقتصار على هذا الامتثال المشكوک، وعلى هذا الفرد الذی يُشکّ فی تحقق الامتثال به. إذن: هو شکّ فی الامتثال، ومع الشکّ فی الامتثال لابدّ من الاشتغال.

ص: ۳۴۵

ومن هنا يظهر أنّه يمكن أنْ يقال: أنّ الميزان فى جريان البراءه هو الشكّ فى نفس التكليف، يعنى فى مورد كلامنا هو أنْ نقول: أنّ الميزان فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه هو أنْ يكون الشكّ فى الموضوع بنحو الشبهه الموضوعيه مستلزماً للشكّ فى نفس التكليف، أو مستلزماً للشكّ فى سعه التكليف وضيقه، أو مستلزماً لسعه دائره المحركيه التى يقتضيها نفس التكليف وضيق هذه الدائره، فى كلّ هذه الموارد تجرى البراءه، وفى ما عداها لا تجرى البراءه. يبدو أنّ هذا هو الميزان الصحيح لجريان البراءه، غايه الأمر أنّه يحتاج إلى تنقيح وتوضيح، وتنقيحه يكون بتطبيقه، وبذكر بعض التطبيقات لهذا الميزان، فلابدّ من ذكرها؛ لأنّها محل كلام كما تبيّن أنّه فى موردٍ واحد هناك فرق بين الشبهه الوجوبيه وبين الشبهه التحريميه، فى نفس المورد، مورد تعلّق التكليف ---------- فرضاً ---------- بالطبيعه على نحو صرف الوجود، هنا الحكم إذا كان وجوبياً، فالمورد يكون من موارد الاشتغال، بينما إذا كان تحريمياً يكون من موارد البراءه. من هنا لابدّ من ذكر تطبيقات، وهذه التطبيقات بأنْ تُذكر أنحاء متعددّه لكيفيه تعلّق الحكم بالطبيعه ويُطبّق الميزان السابق على كل نحوٍ من هذه الأنحاء، الطبيعه عندما يتعلّق بها الحكم يمكن تصوّرها على أنحاء عديده:

النحو الأوّل: أنْ نفترض أنّ الحكم يتعلّق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، بأنْ يكون متعلّق الحكم هو صرف وجود الطبيعه، وقد ذكرناه سابقاً.

النحو الثانى: أنْ يكون متعلّق الحكم هو مطلق وجود الطبيعه، بحيث يكون مطلق وجود الطبيعه الذى يُسمّى بالعام الشمولى الاستغراقى يكون هو متعلّق للحكم.

النحو الثالث: أنْ يكون متعلّق الحكم هو مجموع أفراد الطبيعه على نحو العام المجموعى.

النحو الرابع: أنْ نفترض أنّ الحكم يتعلّق بالمسبّب الـذى ينشأ من مجموع أفراد الطبيعه، أو من فردٍ واحـدٍ من أفراد الطبيعه، لكن الحكم لا يتعلّق بنفس الطبيعه المأخوذه بمجموع الأفراد، أو صـرف الوجود، وإنّما يتعلّق بالنتيجه التى تحصل من مجموع الأفراد، أو من بعض أفراد الطبيعه، أى الحكم يتعلّق بالمسـبّب الحاصـل من مجموع الأـفراد، أو الحاصـل من بعض الأـفراد، يعنى من فردٍ واحدٍ من الطبيعه. هذه الأنحاء لابدّ من تطبيق الكلام السابق عليها.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

الطبيعه عندما تقع متعلّقاً للتكليف يمكن أنْ نتصوّر أنحاء متعددّه لكيفيه وقوع الطبيعه متعلّقاً للتكليف:

النحو الأوّل: أنْ نفترض أنّ المتعلّق هو ذات الطبيعه، إمّا بمعنى صـرف الوجود، بحيث يكون المطلوب هو صـرف وجود الطبيعه، وإمّا بمعنى الوجود الأوّل منها بحيث يكون المطلوب هو الوجود الأوّل من الطبيعه. قالوا: على كلا التقديرين، سواء كانت الطبيعه بمعنى صـرف وجود الطبيعه، أو كـانت بمعنى الوجود الأوّل للطبيعه تكون متعلّقه للتكليف، إذا شُكّ فى انطباق العنوان على فردٍ بنحو الشـبهه الموضوعيه على كلاـ التقـديرين تجرى البراءه، إذا كان الحكم نهياً والشـبهه شـبهه تحريميه تجرى البراءه، وقالوا: لا تجرى البراءه؛ بل يتعيّن الاشـتغال إذا كان الحكم أمراً والشـبهه شـبهه وجوبيه، ففرّقوا بين الشبهه التحريميه، وقالوا: بجريان البراءه فيهـا، سواء كـان نحو التعلّق هو النحو الأـوّل، بـأنْ كـان تعلّق بهـا على نحو صـرف الوجود، أو كان تعلّق بها بأنْ كان المتعلّق هو الوجود الأـوّل للطـبيعه، وإذا كـان الحكم المتعلّق للطـبيعه أمراً ووجوبـاً وكـانت الشـبهه وجوبيه هنـا لاـ تجرى الـبراءه؛ بـل يتعيّن الاشـتغال أيضاً بلا فرقٍ بين التقـديرين السابقين، على كلا التقـديرين لا تجرى البراءه، فلا فرق بين التقـديرين من حيث النتيجه، بمعنى إنْ كان نهيّاً، فالبراءه تجرى على كلا التقديرين، وإن كان الحكم أمراً ووجوباً، فالبراءه لا تجرى على كلا التقديرين. تعلّق الحكم بصـرف وجود الطبيعه، أو بـالوجود الأـوّلى للطبيعه الفرق بينهمـا بالرغم من أنّهما يشتركان فى أنّ الأمر بالطبيعه على نحو صرف الوجود يقتضـى الإتيان بفردٍ واحـدٍ لا أزيـد؛ لوضوح أنّ صـرف الوجود يتحققّ بالفرد الأوّل الذى يأتى به، فالأمر بالطبيعه على نحو صـرف الوجود لا يقتضـى إلاّ الإتيان بفردٍ واحد، كما أنّ الأمر بالطبيعه بمعنى أنْ يكون المتعلّق هو الوجود الأوّل أيضاً لاـ يقتضـى إلاّـ فرداً واحـداً من الطبيعه لاـ أزيـد من ذلك، باعتبار أنّ صـرف الوجود يتحققّ بالفرد الأوّل، كما أنّ الوجود الأوّل للطبيعه يتحقق أيضاً بالفرد الأوّل، فالمكلّف إذا جاء بالفرد الأوّل فقد تحقق الامتثال وسـقط الأمر وسقط التكليف؛ لأنّ المأمور به هو صـرف الوجود وقـد تحقق، أو المـأمور به هو الوجود الأـوّل للطبيعه وقـد تحقق أيضـاً بالإتيان بفردٍ واحـد، لكن عنـدما يتعلّق النهى بـالطبيعه، فالنهى يقتضـى ترك جميع الأفراد، باعتبار أنّ ترك الطبيعه لا يتحقق، إلاّ بترك جميع أفرادها، هما يشتركان فى ذلـك، ولاـ فرق بينهما من هـذه الجهه، فى أنّ الأمر عنـدما يتعلّق بالطبيعه، فعلى كلا التقـديرين يتحقق امتثاله بالإتيان بفردٍ واحد ولاـ يحتاج إلى أزيـد من ذلك، كما أنّ النهى إذا تعلّق بالطبيعه على نحو صـرف الوجود، أو بنحو الوجود الأوّل منها هـذا أيضـاً يقتضـى ترك جميع أفراد الطبيعه التى تعلّق بهـا النهى، فلو لم يترك جميع الأـفراد لمـا امتثـل النهى، هو نهـاه عن إيجـاد صـرف

الطبیعه فی الخارج، ولازمه أنْ یترک جمیع الأفراد، نهاه عن الوجود الأوّل للطبیعه، ولازمه أنْ یترک کل الأفراد التی یتحققّ بإتیانها الوجود الأوّل للطبیعه، فلا فرق بینهما فی هذه الجهه. نعم، قد یفترقان فی شیءٍ آخر، یفترقان فی أنّ النهی عن الطبیعه بنحو صرف الوجود یقتضی ترک جمیع الأفراد العرضیه والطولیه من دون أنْ یُفرّق بین الأفراد العرضیه للطبیعه وبین الطولیه، النهی عن کل فرد من أفراد هذه الطبیعه بنحو صرف الوجود یقتضی ترکها، وذلک لأنّ کل فردٍ من هذه الأفراد، الأفراد العرضیه والأفراد الطولیه تحقق صرف وجودٍ للطبیعه، فإذا کان صرف الوجود للطبیعه منهی عنه، باعتبار وجود مفسده فیه؛ لأنّ النهی ینشأ من مفسدهٍ فی المتعلّق؛ فحینئذٍ لابد من ترک کل فرد من أفراد الطبیعه، العرضیه والطولیه؛ إذ لا فرق فی تحقق صرف الطبیعه بوجود الفرد بین أنْ یکون الفرد من الأفراد الطولیه، أو یکون الفرد من الأفراد العرضیه، کل واحدٍ منها یحقق صرف وجود الطبیعه، والمفروض أنّ صرف وجود الطبیعه منهی عنه، فإذن: لابدّ من ترک جمیع الأفراد الطولیه والعرضیه.

ص: ۳۴۷

وأمّا إذا فرضنا أنّ النهی یتعلّق بالوجود الأوّل للطبیعه، قالوا: أنّ هذا لا یقتضی إلاّ ترک الأفراد العرضیه التی یتحقق فیها الوجود الأوّل للطبیعه، وأمّا الأفراد الطولیه التی لا یتحقق فیها الوجود الأوّل للطبیعه، فالنهی عن الوجود الأوّل للطبیعه لا یقتضی ترکها، لو بقینا نحن ومجرّد أنّ هذا النهی یتعلّق بالوجود الأوّل للطبیعه، معنی أنّ النهی یتعلّق بالوجود الأوّل یعنی أنّ النهی لا یتعلّق بذات الطبیعه من دون قید، وإنّما یتعلّق بالطبیعه مع قید، وهذا القید هو الوجود الأوّل للطبیعه، فعندما یتعلّق النهی بالوجود الأوّل للطبیعه، فلابدّ من ترک الأفراد التی یتحقق فی کل واحدٍ منها الوجود الأوّل للطبیعه، ومن هنا اختلف هذا عن النهی المتعلّق بصرف الوجود، فالمنهی عنه هناک هو صرف الوجود، وصرف الوجود یتحقق بکل الأفراد الطولیه والعرضیه، بینما المنهی عنه هنا هو الوجود الأوّل للطبیعه، فکل ما یحقق الوجود الأوّل للطبیعه یکون منهیاً عنه، والذی یحقق الوجود الأوّل للطبیعه هو الأفراد العرضیه للطبیعه لا الأفراد الطولیه للطبیعه، أمّا أنّه له ثمره عملیه، أو لیس له ثمره عملیه، فهذا بحث لا ندخل فی تفاصیله، وإنّما نقتصر علی محل الکلام، ومحل الکلام هو أنّ الحکم إذا تعلّق بالطبیعه علی النحو الأوّل، أو علی النحو الثانی، وشککنا فی مصداقیه فردٍ لتلک الطبیعه الذی هو محل کلامنا ---------- الشبهه الموضوعیه ---------- فهل تجری البراءه مطلقاً، أو لا تجری البراءه مطلقاً، أو یفصّل ؟ بینما إذا کان الحکم أمراً ووجوبا فلا تجری البراءه، بینما إذا کان نهیاً وتحریماً، فتجری البراءه.

المعروف والمشهور هو التفصیل ---------- کما نقلنا سابقاً ----------- فی کلٍ من التقدیرین، سواء کان الحکم متعلّقاً بنحو صرف الوجود، أو کان متعلّقاً بالوجود الأوّل للطبیعه، إنْ کانت الشبهه وجوبیه لا تجری البراءه، وإنْ کانت الشبهه تحریمیه تجری البراءه. أمّا إذا کانت الشبهه وجوبیه وکان الحکم أمراً ووجوباً وشکّ فی مصداقیه فرد للطبیعه، قالوا: بأنّ البراءه لا تجری؛ لأنّ الشک فی کون هذا مصداقاً للطبیعه الواجبه بنحو صرف الوجود، أو بنحو الوجود الأوّل للطبیعه، أو لیس مصداقاً، هذا الشکّ لیس شکّاً فی التکلیف، ولیس شکّاً فی حدود التکلیف وقیوده حتّی تجری فیه البراءه؛ لأنّ التکلیف الوجوبی متعلّق ---------- بحسب الفرض ---------- بسنخ وجود الطبیعه، أو متعلّق بالوجود الأوّل للطبیعه، وهذا التکلیف معلوم بحدوده وقیوده ولاشکّ فیه، مجرّد أنّ المکلّف یشکّ فی أنّ هذا مصداق لصرف الوجود، أو مصداق للوجود الأوّل للطبیعه، أو لا بنحو الشبهه الموضوعیه، هذا لا یعنی الشکّ، ولا یلازم الشکّ فی التکلیف، وفی حدوده وقیود، التکلیف متعلّق بصرف الوجود، أمر واضح لاشکّ فیه، وافتراض أنّ هذا المشکوک من أفراد الطبیعه واقعاً، هذا لا یوجب زیاده فی التکلیف، أن یثبت هناک

تكليف آخر غير ما عُلم، ولا ـ يوجب سعه فى حدود هذا التكليف وقيوده؛ بل كما تقدّم سابقاً لا يوجب سعه حتى فى دائره محركيه هذا التكليف التى يقتضيها التكليف، المحركيه التى يقتضيها التكليف، افتراض أنّ هذا الفرد المشكوك هو مصداق للطبيعه واقعاً لا يوجب زياده فى دائره هذه المحركيه؛ لأنّ التكليف يُحرك نحو متعلقه، ومتعلّقه هو صرف الوجود، ويكفى فى هذا التحريك وفعليه هذا التحريك وجود فرد واحد للطبيعه، وافتراض وجود فرد آخر غير ذلك الفرد لا يعنى فعليه جديده ولا يعنى تحريكا جديداً، وإنّما يعنى كما ذكر المحقق النائينى(قدّس سرّه) سابقاً يعنى سعه فى دائره التخيير العقلى بين الأفراد المتساويه، باعتبار نسبتها وعلاقتها بالطبيعه المأمور بها، السعه فى دائره التخيير العقلى يعنى أنت مخيّر بين هذا الفرد وذاك الفرد، وإلّا لا يكون ذلك موجباً لثبوت تكليفٍ آخر يتعلّق بهذا الفرد، ولا تغيير سعه فى حدود التكليف ولا سعه فى محركيّه التكليف، التكليف يحرّك نحو متعلّقه، ومتعلّقه هو صرف الوجود، أو الوجود الأوّل للطبيعه، فإذا سلّمنا أنّ الشك فى أنّ هذا مصداق للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه الواجبه أنّ هذا لا يوجب الشكّ فى التكليف، ولا يوجب الشكّ فى حدود وقيود التكليف ولا يوجب الشكّ فى سعه دائره محركيه التكليف؛ فحينئذٍ لا يكون هذا مورداً لقاعده البراءه؛ لأنّ الميزان فى جريان البراءه هو أنْ يكون الشكّ فى الموضوع يستلزم الشكّ إمّا فى أصل التكليف، أو الشكّ فى حدود التكليف، أو الشكّ فى محركيه التكليف نحو هذا الفرد، سعه دائره المحركيه، فإذا كان لا ـ يوجب هذا الشك؛ فحينئذٍ لا يكون المورد مورداً لجريان البراءه؛ بل يتعيّن جريان الاشتغال، باعتبار أنّ الشكّ فى الواقع وفى الحقيقه إنّما هو فى الامتثال، باعتبار أنّ التكليف تعلّق بصرف الوجود، وهذا أمر واضح ولاشكّ فيه، واشتغلت به الذمه، فلابدّ من الخروج عن عهدته يقيناً، ولا يقين بالخروج عن عهدته إلّا إنْ يقتصر على الأفراد المعلومه، أنْ لا ـ يكتفى فى امتثال التكليف بالفرد المشكوك؛ بل لابدّ أنْ يأتى بالأثر بالمعلوم كونه مصداقاً لصرف الوجود، أو كونه مصداقاً للوجود الأوّل للطبيعه؛ فلابدّ من الاحتياط، ولابدّ من ترك الفرد المشكوك وعدم الإتيان به وعدم الاكتفاء به فى مقام امتثال التكليف المعلوم. هذا إذا كانت الشبهه وجوبيه.

وأمّا إذا كانت الشبهه تحريميه، قالوا بالعكس، إذا كانت الشبهه تحريميه، هنا تجرى البراءه ولا تصل النوبه إلى الاشتغال، وذلك باعتبار أن الشكّ فى فرديه فردٍ للطبيعه فى الشبهه التحريميه تجرى البراءه؛ باعتبار أنّ الحرمه وإنْ كانت واحده، التكليف والحكم وإن كان واحداً هى حرمه واحده متعلّقه بصرف وجود الطبيعه، أو حرمه واحده متعلّقه بالوجود الأوّل للطبيعه، لكن لا إشكال فى أنّ هذه الحرمه الواحده تقتضى ترك جميع أفراد هذه الطبيعه التى يتحقق فيها صرف الوجود، أو تكون محققه للوجود الأوّل للطبيعه المنهى عنه بحسب الفرض، النهى عن الطبيعه يقتضى ترك جميع الأفراد. إذن: هذه حرمه واحده، لكن تقتضى محركيه نحو جميع الأفراد بتركها، فإذا كانت الأفراد المعلومه عشراً، فهى تقتضى التحريك نحو ترك كل فردٍ فرد من هذه الأفراد، هذه المحركيه يقتضيها طبيعه التكليف وهو النهى عندما يتعلّق بذات الطبيعه وبالوجود الأوّل للطبيعه، وإذا كانت الأفراد أحد عشر أيضاً تقتضى أن تتسع هذه المحركيات، فالشكّ فى أنّ هذا الفرد مصداق للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه يلازم الشكّ فى سعه دائره المحركيه، وضيقها، أنّ هذا التكليف هل يقتضى التحريك نحو عشره أفراد فقط وهى الأفراد المعلوم كونها مصداقاً الطبيعه ؟ أو يقتضى المحركيه نحو ما هو أزيد من ذلك ؟ على تقدير أنْ يكون هذا الفرد المشكوك مصداقاً للطبيعه فتتسع دائره المحركيه، وعلى تقدير عدم كونه مصداقاً، فلا تتسع دائره المحركيه. إذن: الشكّ فى أنّ هذا مصداق، أو لا، هو شكّ فى سعه دائره المحركيه التى يقتضيها التكليف وعدم سعته، وقلنا بأنّ هذا ميزان يكفى لجريان البراءه وإنْ كان التكليف واحداً لا تعدد فيه، وهذا الميزان متحقق حينئذٍ فى هذا المورد ولازم ذلك هو جريان البراءه. هذا بالنسبه إلى النحو الأوّل الذى عمّمناه إلى ما إذا كان الحكم متعلّق بالطبيعه بنحو صرف الوجود، أو متعلّق بالوجود الأوّل للطبيعه، وقلنا بأنّه قد تكون هناك فوارق حقيقيه بين هذين القسمين، لكنّهما بلحاظ محل الكلام لا فرق بينهما، فإن قلنا بجريان البراءه فى الشبهه التحريميه؛ فحينئذٍ تجرى البراءه فى الشبهه التحريميه فى كل منهما. وإن قلنا بعدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه أيضاً نقول بعدم جريان البراءه فى كلٍ منهما.

النحو الثانی: أنْ یُفترض تعلّق الحکم بالطبیعه التی تؤخذ فی الحکم بنحو مطلق الوجود، بحیث یکون المتعلّق للحکم هو تمام الأفراد بنحو العموم الاستغراقی. هنا الحکم واضح وهو جریان البراءه، باعتبار أنّ الطبیعه عندما یتعلّق بها الحکم بنحو العموم الاستغراقی لازم ذلک هو انحلال الحکم بعدد أفراد تلک الطبیعه من دون فرق بین أنْ یکون الحکم إیجاباً والشبهه وجوبیه، أو یکون تحریماً والشبهه تحریمیه، علی کلا التقدیرین هناک وجوبات متعدده بعدد الأفراد، أو تحریمات متعدده بعدد الأفراد، وبناءً علی ذلک إذا شُکّ فی کون فردٍ من الأفراد، فی کون شیء مصداقاً للطبیعه المأمور بها بنحو مطلق، أو مصداقاً للطبیعه المنهی عنها بنحو مطلق الوجود؛ فحینئذٍ یکون ذلک شکّاً فی التکلیف، وهذا التکلیف علی تقدیر أنْ یکون المشکوک هو من أفراد الطبیعه، هو تکلیف مستقل یتعلّق بهذا الفرد؛ لأنّنا فرضنا الانحلال فی الحکم، والانحلال یعنی أنّ هناک أحکاماً متعدده، وجوبات متعدده بعدد أفراد الطبیعه، فکل حکم له عصیان خاص وله إطاعه خاصّه به ولا یرتبط عصیانه، أو إطاعته بإطاعه، أو عصیان الفرد الآخر، وهذا هو معنی أنّ الحکم مستقل. إذن: کل فردٍ له حکم مستقل، فإذا شُکّ فی فردیه فرد، فهذا معناه الشکّ فی الحکم المستقل، فالشک یکون فی التکلیفی، ومعه تجری البراءه بلا إشکال.

النحو الثالث: أنْ یُفترض تعلّق الحکم بتمام أفراد الطبیعه، لکن بنحو الارتباط، بحیث یکون الحکم متعلّق بجمیع أفراد الطبیعه بنحو العموم المجموعی، لا بنحو العموم الاستغراقی کما فی النحو الثانی. هنا التکلیف واحد، ولا یوجد تعدد فی التکلیف کما فی النحو الثانی، التکلیف واحد، لکن یتعلق بمجموع الأفعال، سواء کان نهیاً، أو کان أمراً، أمر واحد یتعلّق بمجموع الأفعال، نهی واحد یتعلّق بمجموع الأفعال. هنا قالوا: لا ـ إشکال فی جریان البراءه إ ذا کان الحکم وجوباً وکانت الشبهه وجوبیه وکان الوجوب متعلّق بتمام أفراد الطبیعه علی نحو العموم المجموعی، ومثّلنا له سابقاً بما إذا أوجب أکرام العلماء وکان مقصوده من العلماء مجموع العلماء. هذا تکلیف واحد، ولیس تکلیفاً انحلالیاً، وإنّما تکلیف واحد لا انحلال فیه یتعلّق بمجموع الأفراد، فإذا شککنا فی شخص أنّه عالم حتّی یجب إکرامه، أو لیس عالماً حتّی لا یجب إکرامه، قالوا: تجری البراءه وتؤمّن من ناحیه وجوب إکرامه، باعتبار أنّ الشکّ فی المقام وإن لم یکن شکّاً فی تکلیفٍ مستقل، کما فی النحو الثانی، لکنّه شکّ فی التکلیف الضمنی الذی یتعلّق بکل فرد من أفراد ذلک المجموع، أو فلنعبّر بالتعبیر الذی عبّرنا به سابقاً وهو أنّه شکّ فی سعه دائره المحرّکیه وضیقها. علی تقدیر أنْ یکون هذا الفرد المشکوک لیس عالماً، فذاک التکلیف المتعلّق بالمجموع لا یحرّک نحو إکرامه، لکن علی تقدیر أنْ یکون عالماً فی الواقع، فذلک التکلیف یحرّک نحو إکرامه؛ لأنّ التکلیف الواحد المتعلّق بإکرام مجموع العلماء هو یحرّک نحو إکرام کل واحد واحد من أفراد العلماء، لکنّ هذا التحریک ضمنی ولیس تکلیفاً مستقلاً، فعلی تقدیر أنْ یکون هذا المشکوک عالماً، فنفس التکلیف یحرّک نحو إکرامه، وإنْ لم یکن عالماً، فلا یحرّک نحو إکرامه. إذن: الشکّ فی کونه عالماً یعنی الشکّ فی وجود تحریک نحوه یقتضیه نفس التکلیف، أو عدم وجود تحریک، یعنی فی سعه دائره المحرّکیه وضیقها، فینطلق المیزان السابق؛ وحینئذٍ تجری البراءه.

هـذا فی الحقيقه يـدخل فی كبری دوران الأـمر بين الأقـلّ والأكثر الارتباطيين، والظاهر أنّ المتأخرين متّفقون علی جريان البراءه فی دوران الأـمر بين الأقلّ والأـكثر الارتبـاطيين إذا كانت الشـبهه وجوبيه، ونحن فعلاً تكلّمنا فی الشـبهه الوجوبيه. أمّا إذا كانت الشبهه تحريميه، فهناک خلاف فی جريان البراءه وعدمه.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

كـان الكلاـم فی النحو الثـالث: وهو مـا إذا كـان الحكم متعلّقـاً بتمـام الأـفراد علی نحو الارتباط بنحو العموم المجموعی. هنا إذا كانت الشـبهه وجوبيه، فلا إشـكال عندهم فی جريان البراءه عند الشکّ فی مصداقيه فردٍ للعنوان بنحو الشبهه الموضوعيه، باعتبار أنّ هـذا شکّ فی التكليف، ولو كان شـكّاً فی التكليف الضـمنی، وشـكّاً أيضاً فی سـعه دائره المحرّكيه وضـيقها، وقالوا أنّ هـذه المسأله تـدخل فی كبريـدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ومشـهور المتأخرين ذهبوا إلی جريان البراءه لنفی الزائد علی الأقل، يعنی البراءه عن وجوب الأكثر.

الكلاـم فی الشـبهه التحريميه: ---------- مثلاًـ --------- نفترض أنّ المفسـده التی ينشأ منها النهی كانت موجوده وقائمه فی مجموع الأفعـال بنحو الارتبـاط لاـ بكل فعلٍ من هـذه الأفعال، وإنّما مجموع الأفعال فيها مفسـده، فيتعلّق النهی بمجموع هـذه الأفعال، للتوضـيح: لو فرضـنا ----------- مثلاً ----------- من قبيل النهی عن أكل السـمک، وشـرب اللّبن، يتعلّق النهی بمجموع الأفعال لا بكل واحـدٍ واحـدٍ منها، امتثال هـذا النهی المتعلّق بمجموع الأفعال يتحقّق بترک واحـدٍ من هـذه الأفعال، فإذا ترک واحـدٍ من هـذه الأفعـال يكون قـد امتثـل النهی حتّی إذا فعـل البـاقی، المهم أنْ يترک المجموع، وترک المجموع يتحقق بترک واحـدٍ من هـذا المجموع. أمّـا عصـيان النهی فيتوقّف علی ترک الجميع، فلاـ يكون عاصـياً إلاّـ إذا ترک الجميع، وأمّا إذا ترک المعظم وجـاء بالبعض، فلا يكون عاصـياً؛ بل يكون ممتثلاً. والكلام هو فی ما إذا شُکّ فی مصـداقيه فردٍ لمتعلّق التكليف، فی مثل هـذه الحاله؛ حينئـذٍ يقال: هل يكفی فی امتثال النهی ترک هذا الفرد المشـكوک، حتّی إذا جاء بتمام الأفراد الأخری، أو لاـ ؟ هل الفرد المشـكوک كالفرد الـذی يُعلم كونه مصـداقاً للمتعلّق فی أنّ تركه يحقق امتثال النهی ولو جاء بباقی الأفراد، أو لا يجوز له الاكتفاء بترک الفرد المشكوک والمجیء بسائر الأفراد الأخری ؟

ص: ٣٥١

بعبـارهٍ أخری: هـل يجوز للمكلّف أنْ يرتكب جميع الأـفراد المعلومه ----------- والمقصود من كونها معلومه يعنی معلوم كونهـا مصـداقاً لمتعلّق النهی ------------ والاكتفاء فی امتثال النهی بترک الفرد المشـكوک اسـتناداً إلی البراءه، باعتبار عدم العلم بحرمه فعل الأفراد المعلومه، أی لا يعلم بحرّمه المجموع، فيجوز له ارتكابها جميعاً استناداً إلی البراءه، أمّا لماذا لا يعلم بحرمه الأـفراد المعلومه ؟ فـذلک لأنّه يحتمل أنْ يكون هـذا الفرد المشـكوک مصـداقاً للعنوان، ومصـداقاً لمتعلّق التكليف، وإذا كـان مصـداقاً لمتعلّق التكليف، جـاز له ارتكـاب الأفراد المعلومه وترک هـذا الفرد الـذی فُرض كونه مصـداقاً للعنوان المتعلّق به التكليف، هذا يجعله فی حاله شکٍّ فی أنّه هل يحرم عليه ارتكاب الأفراد المعلومه، أو لا يحرم عليه ؟

إذن: هو يشكّ فى حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه، فتجرى البراءه للتأمين من ناحيه هذه الحرمه، أو أنّ البراءه هل تجرى للتأمين من ناحيه حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه والاكتفاء بترك الفرد المشكوك وبهذا يكون قد امتثل النهى المتعلّق بالمجموع، هل يجوز له ذلك، أو لا يجوز له ذلك ؟ بل لابدّ من ترك واحدٍ من الأفراد المعلومه حتّى يكون ممتثلاً للنهى المتعلّق بالمجموع، ولا يجوز له الاكتفاء بترك الفرد المشكوك مع ارتكاب الأفراد المعلومه، هذا محل الكلام.

هنا يوجد رأيان:

الرأى الأوّل: أنّ هذا يكون مورداً لجريان البراءه، أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فى الشبهات التحريميه هو حاله حال دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فى الشبهات الوجوبيه، كما تجرى البراءه هناك تجرى البراءه فى محل الكلام، وعليه، فيجوز للمكلّف ارتكاب جميع الأفراد المعلومه والاكتفاء بترك الفرد المشكوك، باعتبار أنّ هذا الشكّ كما قلنا وقالوا يرجع إلى الشكّ فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والمختار فى تلك المسأله هو جريان البراءه فى كلٍ من الشبهه فى باب الواجبات وفى باب المحرّمات، غايه الأمر أنّ البراءه فى الشبهه الوجوبيه تجرى لنفى وجوب الأكثر، أو نعبّر عنه وجوب الزائد، كالسوره التى يحتمل وجوبها فى الصلاه، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر، باعتبار أنّ الأكثر هو الذى يُشكّ فى وجوبه، بينما الأقلّ فى الشبهات الوجوبيه لاشكّ فى وجوبه؛ بل هو معلوم الوجوب على كلّ حال، سواء كانت السوره واجبه، أو لم تكن واجبه، الأقل معلوم الوجوب، فلا تجرى فيه البراءه، الأكثر هو الذى يُشكّ فى وجوبه، فتجرى فيه البراءه، فى حين أنّ البراءه فى الشبهه التحريميه تجرى لنفى حرمه الأقل، والأقلّ هو الأفراد المعلوم كونها مصداقاً للحرام، والأكثر هو عباره عن مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، هنا تجرى البراءه لنفى حرمه الأقل، باعتبار أنّ هذه الحرمه هى التى يُشكّ فيها، لا يعلم أنّ مجموع الأفراد المعلومه هل يحرم ارتكابها، أو لا ؟ لا يقين بحرمه ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه؛ لأنّه إذا كان المشكوك مصداقاً للعنوان المأخوذ فى الدليل لمتعلّق التكليف لا يحرم ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه، وإنّما الحرام هو ارتكاب مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك مصداقاً واقعياً لمتعلّق التكليف، على هذا التقدير لا يحرم ارتكاب جميع الأفراد المعلومه؛ بل يجوز له أنْ يرتكب جميع الأفراد المعلومه ويترك هذا الفرد. نعم، على تقدير أنْ لا يكون الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف تتعلّق الحرمه بمجموع الأفراد المعلومه، هى التى يحرم فعلها. إذن: هو يشكّ فى حرمه ارتكاب الأفراد المعلومه الذى نعبّر عنه بالأقل، فيكون الأقل مشكوك الحرمه، فتجرى فيه البراءه، بينما الأكثر يكون معلوم الحرمه عكس الشبهه الوجوبيه، حيث فى الشبهه الوجوبيه كان معلوم الوجوب هو الأقل، أمّا الأكثر فهو مشكوك الوجوب، وفى الشبهه التحريميه يكون الأقل مشكوك الحرمه، والأكثر معلوم الحرمه، لماذا الأكثر معلوم الحرمه ؟ لأنّ الأكثر قطعاً حرام، إمّا لأنّه حرام لنفسه، وإمّا لاشتماله على الحرام، فإمّا هو حرام بحرمهٍ استقلاليهٍ لنفسه فيما لو لم يكن الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف، فإذا لم يكن مصداقاً، فأنّ مجموع الأفراد المعلومه يكون مُحرّماً بحرمهٍ استقلاليه لنفسه. نعم، على تقدير أنْ يكون الفرد مصداقاً للحرام الواقعى، للعنوان لمتعلّق التكليف، فالأكثر الذى هو مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك يكون حراماً باعتبار اشتماله على الحرام؛ لأنّ الفرد المشكوك ليس مصداقاً لمتعلّق التكليف بحسب الفرض، لكن الأكثر يكون حراماً لاشتماله على الأقل الذى هو حرام بحسب الفرض.

إذن: الأكثر حرام على كل تقدير، سواء كان هذا مصداقاً للطبيعه، أو ليس مصداقاً للطبيعه، فإذا كان مصداقاً، فالأكثر حرام لنفسه بحرمهٍ استقلاليه، وإذا لم يكن مصداقاً، فالأكثر حرام لأنّه يشتمل على الحرام وهو الأقل، فإذن: الأكثر يكون معلوم الحرمه، فلا تجرى فيه البراءه، بينما الأقل هو الذى يكون مشكوك الحرمه، فتجرى البراءه لنفى حرمه الأقل، والأقل هو عباره عن مجموع الأفراد المعلومه، وبهذا يصل إلى هذه النتيجه: أنّ المكلّف فى هذه الحاله بإمكانه أنْ يرتكب جميع الأفراد المعلومه ويكتفى بترك الفرد المشكوك؛ لأنّه يشكّ فى حرمه الأقل، يعنى يشكّ فى حرمه مجموع الأفراد المعلومه، فتجرى البراءه؛ لأنّه شكّ فى التكليف، والبراءه تجرى عند الشكّ فى التكليف.

الرأى الثانى: لا تجرى البراءه فى المقام؛ بل المقام مجرى لقاعده الاشتغال بخلاف الشبهه الوجوبيه، فى الشبهه الوجوبيه تجرى البراءه لكن فى المقام لا تجرى البراءه، وإنّما تجرى قاعده الاشتغال، وذلك باعتبار أنّ البراءه الجاريه لنفى وجوب الأكثر فى الشبهه الوجوبيه لا تُعارض بالبراءه فى وجوب الأقل، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر بلا معارضه، باعتبار أنّ الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً؛ إذ عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الشبهه الوجوبيه يكون الأقل معلوم الوجوب على كل حال، سواء كانت السوره واجبه، أو لم تكن واجبه، ومع العلم التفصيلى بوجوب الأقل؛ حينئذٍ لا تجرى فيه البراءه، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر بلا معارض، فيُلتزم بجريان البراءه فى الشبهه الوجوبيه لنفى وجوب الأكثر.

وبعباره أخرى: عند الشكّ فى وجوب السوره يحصل لدينا علم إجمالى بأنّه إمّا أنّ الأقل واجب، أو أنّ الأكثر واجب، هذا العلم الإجمالى منحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل على كلّ حال، فإذا أنحل العلم الإجمالى يكون الشكّ فى وجوب الأكثر شكّاً بدوياً لا مانع من جريان البراءه فيه عن وجوب الأكثر.

ص: ٣٥٣

يقول صاحب هذا الرأى: أنّ هذا فى الشبهه الوجوبيه، لكن الأمر ينعكس فى الشبهه التحريميه، وذلك باعتبار أنّ البراءه التى يُراد إجراؤها لنفى حرمه الأقل، ولغرض إثبات جواز الاكتفاء بترك الفرد المشكوك، هذه البراءه معارضه بالبراءه فى الأكثر؛ لأنّنا كما لا علم لنا بحرمه الأقل، حيث نحتمل أنّه حرام ونحتمل أنّه ليس حراماً، فلا علم لنا بحرمه مجموع الأقل؛ لأنّه على تقدير أنْ يكون هذا مصداقاً للفرد المشكوك، الأقل لا يكون حراماً، كما لا علم لنا بحرمه الأقل، كذلك لا علم لنا بحرمه الأكثر بما هو أكثر. نعم، نعلم بحرمته باعتبار اشتماله على أحد التقديرين على الحرام، لكن الأكثر بما هو أكثر فى مقابل الأقل لا علم لنا بحرمته؛ لأنّه على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك ليس مصداقاً، فلا حرمه للأكثر، ولا حرمه لمجموع الأفعال المؤلّفه من الأفراد المعلومه والفرد المشكوك؛ لأنّ الفرد المشكوك ليس مصداقاً لمتعلّق التكليف. نعم، على تقدير أنْ يكون مصداقاً يكون الأكثر حراماً. إذن: الأكثر بما هو أكثر فى مقابل الأقل لا علم بحرمته أيضاً، فتجرى البراءه فى الأكثر كما تجرى فى الأقل، وبهذا تكون البراءه التى يُراد إجراؤها لنفى حرمه الأقل معارضه بالبراءه لنفى حرمه الأكثر، باعتبار أنّ كلًّا منهما مشكوك الحرمه؛ فحينئذٍ تجرى فيهما البراءه وتكون معارَضه، فكيف يقال بأنّنا نجرى البراءه لننفى وجوب الأقل ونرتّب على ذلك أنّه يجوز له أنْ يكتفى بترك الفرد المشكوك، البراءه لا تجرى فى الأقل؛ لأنّها معارَضه بالبراءه فى الأكثر، وما تقدّم فى الرأى الأوّل من أنّ الأكثر معلوم الحرمه، إمّا لنفسه، وإمّا لاشتماله على الحرام الذى هو الأقل، هذا فى الحقيقه هو عباره أخرى عن العلم الإجمالى بحرمه إمّا الأقل، أو الأكثر وليس شيئاً آخر؛ لأنّ حرمه الأكثر لنفسه هى عباره عن حرمه الأكثر، أحد طرفى العلم الإجمالى، وحرمه الأكثر لاشتماله على الحرام هى عباره عن حرمه الأقل التى هى أيضاً الطرف الآخر للعلم الإجمالى، فهو يعلم إمّا بحرمه الأكثر، وإمّا بحرمه الأقل، كما أنّ الأقل مشكوك وغير معلوم الحرمه، كذلك الأكثر بحدّه أيضاً وبما هو أكثر مشكوك وغير معلوم الحرمه، وعليه: لا تجرى البراءه؛ لأنّها معارَضه بالبراءه فى الطرف الآخر، وبهذا يكون العلم الإجمالى منجّزاً، فلا يجوز ارتكاب الأقل؛ بل لابدّ من ترك أحد الأفراد المعلومه حتّى يتحقق بذلك امتثال النهى المتعلّق بالمجموع، ولا يجوز له أنْ يكتفى فى امتثاله بترك الفرد المشكوك، والاتيان بالأفراد المعلومه؛ لأنّه إذا فعل ذلك لا يحرز امتثال التكليف؛ لأنّ إحراز امتثال هذا التكليف لا يكون إلّا بترك أحد الأفراد المعلومه، وبذلك يكون قد امتثل التكليف قطعاً، أمّا إذا اكتفى بترك الفرد المشكوك فأنّه لا يحرز امتثال هذا التكليف. هذان رأيان فى هذه المسأله.

الـذى يُلاحظ على الرأى الأوّل الذى يقول بجريان البراءه لنفى حرمه الأقل وجواز الاكتفاء فى الامتثال بترك الفرد المشكوك، ويقول أيضاً بأنّ البراءه تجرى فى الشبهه الوجوبيه، وتجرى أيضاً فى الشبهه التحريميه، وإنْ كان هناك فرق، أنّ البراءه فى الشبهه الوجوبيه تجرى لنفى وجوب الأكثر، بينما فى الشبهه التحريميه تجرى لنفى الحرمه الأقل، يُلاحظ عليه أنّ جريان البراءه فى الشبهه الوجوبيه واضح إنّما هو باعتبار أنّ الأقل متيقّن الوجوب، فلا تجرى فيه البراءه، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر.

وحينئذٍ نسأل لماذا الأقل متيقّن الوجوب ؟ وما معنى أنّ الأقل متيقّن الوجوب ؟

الجواب: أنّه متيقّن الوجوب إمّا لنفسه، يعنى إمّا بوجوب نفسى استقلالى متعلّق به، أو بوجوب ضمنى متعلّق به، هذا هو معنى أنّ الأقل متيقّن الوجوب، فلا تجرى فيه البراءه، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر، هذا فى الشبهه الوجوبيه. الأقل متيقّن الوجوب لأنّه على تقدير أنْ تكون السوره واجبه يكون وجوب الأقل وجوباً ضمنياً، وليس وجوباً استقلالياً، وعلى تقدير أنْ تكون السوره غير واجبه فى الواقع يكون وجوب الأقل وجوباً استقلالياً؛ لذا فهو متيقّن الوجوب؛ لأنّه إمّا أنْ يكون واجباً بوجوبٍ نفسيٍ استقلاليٍ، وإمّا أنْ يكون واجباً بوجوبٍ ضمنى، فمن هذه الجهه يكون متيقّن الوجوب، فلا تجرى فيه البراءه، بخلاف الأكثر، فأنّه يكون مشكوك الوجوب كما هو واضح فى الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ المكلّف لا يعلم أنّ السوره واجبه، أو لا. وبعباره أخرى: لا يعلم بأنّه هل يجب عليه مجموع الأفعال العشره، أو خصوص التسعه، إذن: الأكثر ---------- العشره مع السوره ----------- ليس معلوم الوجوب، فتجرى فيه البراءه، بينما الأقل متيقن الوجوب. هذا المعنى الموجود فى الشبهه الوجوبيه الذى سمح لنا بإجراء البراءه لنفى وجوب الأكثر، باعتبار أنّ وجوب الأقل متيقن، نفسه يمكن إجراؤه فى الشبهه التحريميه، وذلك بأنْ يقال بأنّ الأقل متيقن الحرمه، كما أنّ الأقل فى الشبهه الوجوبيه كان متيقن الحرمه نستطيع أنْ نقول أنّ الأقل فى الشبهه التحريميه متيقّن الحرمه، إمّا استقلالاً فى ما إذا لم يكن الفرد المشكوك مصداقاً لمتعلّق التكليف للحرام يكون حراماً بحرمهٍ استقلاليهٍ، وإمّا ضمناً، على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك مصداقاً للحرام، فحرمه مجموع الأقل على هذا التقدير حرمه ضمنيه، الحرمه متعلّقه بمجموع عشره أفعال، حرمه تسعه من هذه الأفعال هى حرمه ضمنيه وليست حرمه استقلاليه.

ص: ٣٥٥

إذن: نستطيع أنْ نقول أنّ الأقـل معلوم الحرمه على كل حال، إمّا بحرمةٍ استقلاليهٍ، أو بحرمةٍ ضـمنيهٍ، كما قيل ذلك فى الشـبهه الوجوبيه وطُبّق على الأقل، وقيل بأنّ الأقل متيقن الحرمه، إمّا بحرمةٍ استقلاليهٍ، أو حرمه ضمنيه، يمكن تطبيق ذلك على الأقل فى الشـبهه التحريميه؛ لأنّ الأقل إمّا حرام لنفسه فى الشـبهه التحريميه على تقـدير أنْ لا يكون الفرد المشـكوك مصـداقاً، وإمّا حرام ضمناً على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك مصداقاً. إذن: هو معلوم الحرمه على كلّ حال، فكيف تجرى فيه البراءه ؟

بعبارةٍ أخرى: ما هو الفرق الحقيقى الـدقيق بين الشـبهه الوجوبيه وبين الشـبهه التحريميه ؟ ولماذا عكسـتم الأمر، فقلتم فى الشـبهه الوجوبيه تجرى الـبراءه لنفى وجوب الأـكثر؛ لأـنّ الأقـل مـتيقن الوجوب؛ لأـنّه إمّـا واجب بوجوبٍ اسـتقلالى، أو واجب بوجوبٍ ضمنى، نفس هـذا الكلاـم يمكن تطبيقه على الشـبهه التحريميه، وعلى الأقل فى الشـبهه التحريميه؛ لأنّ الأقل أيضاً معلوم الحرمه قطعاً، إمّا حرمه اسـتقلاليه، وإمّا حرمه ضـمنيه، بينما هو يريـد أنْ يجرى البراءه لنفى حرمه الأقل، هذا هو غرضه من إجراء البراءه، وبالتالى يجوّز للمكلّف ارتكاب ترك الفرد المشكوك.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الرابع

كـان الكلاـم فى مـا إذا فرضـنا تعلّق الحكم بـأفراد الطبيعه على نحو العموم المجموعى، كما إذا فرضـنا أنّه أوجب إكرام مجموع العلمـاء، أو حرّم إكرام مجموع العلمـاء، هنـا فى مـا إذا كـانت الشـبهه وجوبيه وكـان الحكم إيجابـاً قلنا هنا اتفق المتأخرون على جريان البراءه عنـد الشكّ فى فردٍ أنّه من هـذه الأفراد التى أوجب إكرام المجموع فيها، أو ليس من هذه الأفراد، كما لوشكّ فى فردٍ أنّه عالم، أو لا ؟ هنا اتفقوا على جريان البراءه.

ص: ٣٥٦

وأمّا فى الشبهه التحريميه إذا كان الحكم نهياً، هنا اختلفوا، ونقلنا رأيين:

الرأى الأـوّل: يقول بجريـان البراءه، والمقصود هو جريان البراءه لنفى حرمه الأقل، ونتيجه جريان البراءه هو جواز ارتكاب الأفراد المعلوم كونهـا من أفراد العالم وترك الفرد المشـكوك كونه عالماً، أو لا؛ وهـذا معناه أنّه لا يحرم عليك ارتكاب الأقل، والأقل هو عباره عن مجموع الأفراد المعلومه، فيجوز له ارتكابها والاكتفاء بترك المشكوك.

الرأى الثانى: يقول أنّ المورد من موارد قاعده الاشـتغال لا البراءه، وبيّنّا فى الدرس السابق ما هو الوجه فى كلٍ منهما، وذكرنا فى الـدرس السـابق ملاـحظه على الرأى الأـوّل. الآـن نـذكر ملاـحظه على الرأى الثـانى الـذى يقـول أنّ المورد هو من موارد قاعـده الاشـتغال، باعتبـار أنّه لاـ علم بحرمه الأـكثر بمـا هو أكثر، كمـا لا علم بحرمه الأقل، فتكون البراءه الجاريه فى أحـدهما معارَضـه بالبراءه الجاريه فى الآخر.

الملاـحظه على الرأى الثـانى: أنّ الأـكثر وإنْ كـان لا علم بحرمته بما هو أكثر؛ لأنّه على تقـدير أنْ يكون الفرد المشـكوك ليس

عالماً، فلا حرمه للأكثر، يعنى لا حرمه لارتكاب مجموع الأفراد المعلومه والفرد المشكوك، هذا المجموع لا حرمه لفعله على تقدير أنْ يكون هذا عالماً. نعم، على تقدير أنْ لا يكون عالماً لا حرمه للفعل الأكثر، وإنّما الحرمه تكون لخصوص الأقلّ، فعل الأقل يكون حراماً إذا لم يكن هذا الفرد المشكوك عالماً. نعم، إذا كان عالماً؛ حينئذٍ يحرم الأكثر، فصحيح أنّ الأكثر بما هو أكثر لا علم بحرمته، لكن من الواضح أنّ البراءه إنّما تجرى فى موردٍ لأجل التأمين من ناحيه العقاب وإثبات السعه، وإطلاق العنان، وهذا يعنى أنّ البراءه لا يمكن أنْ تجرى فى الأكثر الذى هو محل الكلام، وإنَ كان الأكثر لا علم بحرمته بما هو أكثر، لكننا نعلم يقيناً وعلى وجه الجزم بأنّ هناك استحقاق العقاب على تقدير الفعل الأكثر على كل حال، وعلى كل تقدير، سواء كان الفرد المشكوك عالماً فى الواقع، أو لم يكن عالماً، على كلا التقديرين ارتكاب الأكثر يكون موجباً لاستحقاق العقاب جزماً، يعنى بلا إشكال إذا ارتكب الأفراد المعلومه، أكرم العلماء المعلوم كونهم علماء، وأكرم الفرد الذى يشك فى كونه عالماً، معناه أنّ هذه مخالفه قطعيه للتكليف، أى للنهى عن إكرام مجموع العلماء؛ لأنّه قطعاً خالف هذا التكليف، هذه مخالفه قطعيه للتكليف، فكيف يمكن أنْ يقال بجريان البراءه فيها لمجرّد أننّا لا نعلم بأنّ الأكثر بما هو أكثر حرام، فنجرى البراه فى الأكثر كما نجريها فى الأقل مع أنّ الأكثر يُعلم بترتب استحقاق العقاب على فعله، على كل التقادير، وعلى كل حال ارتكاب الأكثر موجب لاستحقاق العقاب، ومع العلم والجزم بأنّ هذا الفعل ارتكابه يوجب استحقاق العقاب، كيف يمكن إجراء البراءه والتأمين من ناحيه العقاب ؟! جريان البراءه فى الأكثر يعنى تجويز المخالفه القطعيه للتكليف، بعكس الأقل، جريان البراءه فى الأقل وتجويز ارتكاب الأقل ليس فيه مخالفه قطعيه للتكليف؛ لأنّ التكليف من المحتمل أنْ يكون متعلّقاً بالأكثر، والحرمه متعلّقه بالأكثر، ومعه يجوز ارتكاب الأقل، أى يجوز إكرام مجموع العلماء المعلوم كونهم علماء والاكتفاء بترك ذلك الفرد، فارتكاب الأقل لا يُعلم بترتب العقاب عليه، ولا يُعلم بكونه مخالفه قطعيه للتكليف؛ فلذا لا مانع من جريان البراءه فيه، بينما الأكثر يُعلم بأنّ ارتكابه يترتب عليه استحقاق العقاب، وأنّ ارتكابه مخالفه قطعيه للتكليف مهما كان التكليف، يشمل الفرد المشكوك، أو لا يشمل الفرد المشكوك، على كل حالٍ ارتكاب الأكثر مخالفه قطعيه للتكليف، خالف التكليف قطعاً، هو نهاه عن إكرام مجموع العلماء، فتردد فى أنّ مجموع العلماء هل يشمل هذا الفرد المشكوك، أو لا يشمله ؟ لكن إذا أكرم كل العلماء حتّى الأفراد المشكوكه، يكون قد خالف النهى قطعاً، فكيف يعقل أنْ تكون البراءه جاريه لتجويز هذه المخالفه القطعيه للتكليف ؟! صحيح أنّ الأكثر بما هو أكثر لا يُعلم حرمته، لكنّه يُعلم بأنّ ارتكاب الأكثر مخالفه قطعيه للتكليف ويترتب عليه استحقاق العقاب، فكيف تجرى البراءه للتأمين من ناحيه هذا الأكثر الذى نعلم بأنّه يترتب عليه استحقاق العقاب، البراءه تجرى فى مورد احتمال المؤاخذه والعقاب، عندما يكون الإقدام على الفعل فيه احتمال المؤاخذه تجرى البراءه وتؤمّن من ناحيه هذا الاحتمال، أمّا عندما يُعلم بترتّب المؤاخذه، ويُعلم بترتب استحقاق العقاب؛ حينئذٍ تكون البراءه عاجزه وقاصره عن الجريان فى هذا المورد، وهذا فى الحقيقه معناه أنّه لا مانع من جريان البراءه فى الأقل، ولا تُعارَض هذه البراءه بالبراءه فى الأكثر.

وأمّـا مـا ذُكر ----------- فى الملاحظه الأولى ----------- من أنّ الأقل معلوم الحرمه، فكيف تجرى فيه البراءه، فنحن نعلم بأنّ الأقل حرام قطعاً، إمّا بحرمه استقلاليه، وإمّا بحرمه ضمنيه، والملاحظه كانت تقول: أىّ فرق بين الأقل فى المحرّمات وبين الأقل فى الواجبات ؟ الأقل فى الواجبات قالوا هو معلوم الوجوب، فتجرى البراءه لنفى وجوب الأكثر، ونحن نعلم بوجوب الأقل إمّا لنفسه، وإمّا بوجوب ضمنى، على تقدير أنْ يكون الأكثر واجباً فوجوب الأقل يكون وجوباً ضمنياً، على تقدير أنْ لا يكون الزائد واجباً، فوجوب الأقل يكون وجوباً استقلالياً. إذن، الأقل معلوم الوجوب على كل حال، فلا تجرى فيه البراءه، فتجرى البراءه فى الأكثر، الملاحظه كانت تقول: أنّ هذا فى المحرمات أيضاً كذلك، الأقل فى المحرّمات فى محل الكلام أيضاً ممّا يُعلم بحرمته على كل حال، إمّا بحرمهٍ استقلاليه على تقدير كون الفرد المشكوك ليس عالماً، وإمّا بحرمه ضمنيه على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك عالماً، فأيضاً هو معلوم الحرمه.

أقول: فى مقام دفع هذا، أننا إلى هنا أثبتنا أنّ الأكثر لا تجرى فيه البراءه، والأقل تجرى فيه البراءه، فى مقام دفع هذا يمكن الجواب عنه بأنّ هناك فرق بين باب الواجبات وبين باب المحرّمات، الواجبات يمكن أنْ نلتزم بأنّ الأقل واجب بالوجوب الضمنى على تقدير أنْ تكون السوره واجبه، لا مانع أنْ نلتزم بالوجوب الضمنى للأقل، ومن هنا يصحّ أنْ نقول أنّ الأقل معلوم الوجوب على كل حال، إمّا بوجوب استقلالى، وإمّا بوجوب ضمنى؛ لأنّ فكره الوجوب الضمنى فى الواجبات فكره مقبوله ومعقوله، ويساعد عليها الاعتبار، وأمّا فكره الحرمه الضمنيه لأجزاء المركّب المجموع، فهى فكره غير مقبوله وليس لها أساس، فنفرّق بينهما على هذا الأساس.

توضيح هذا المطلب على ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) (١) هو: فى باب الواجبات عندما يتعلّق الوجوب بالمركّب من مجموع أفراد الوجوب ومبادئه من الحب والشوق والإراده تنبسط على كلّ جزءٍ جزءٍ من أفراد ذلك المركّب، الذى يحب مركّباً من أجزاء، قهراً حبّه سينبسط على كل جزءٍ جزءٍ من أفراد ذلك المركّب، شوقه إلى المركّب يعنى شوقه إلى كلّ جزءٍ جزءٍ من ذلك المركب، إذن: مبادئ الوجوب لا تقف على المركب؛ بل هى تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من ذلك المركّب، بينما الحرمه عندما تتعلّق بمركّب من أجزاء، لا ـ الحرمه، ولا ـ مبادئ الحرمه تنبسط على أجزاء ذلك المركّب، الحرمه بما لها من مبادئ من بغضٍ وكراههٍ لا تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من ذلك المركّب الذى يكره المجموع المركب لا يستلزم كراهه كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء ذلك المركّب، بغضه لا ـ ينبسط على أجزاء ذلك المركّب كما هو الحال فى باب الوجوب، وإنّما بغضه يتعلّق بواحد من الأفراد على سبيل البدل؛ لأنّ واحداً من هذه الأفراد على سبيل البدل يحقق مكروه المولى ومبغوضه، الذى يكرهه المولى هو المجموع، كراهه المجموع لا ـ تعنى كراهه كل فردٍ فرد، وإلاّ ـ لما كان عامّاً مجموعياً، ولما كان مثالاً لما نحن فيه، الكراهه تقف على المجموع وعلى المركب، المركّب مكروه للمولى، هو لا يريد إكرام المجموع، ولا يريد الجمع فى المثال التوضيحى الذى ذكرناه، لا يريد الجمع بين أكل السمك وبين شرب اللّبن، وهذا ليس معناه أنّه يكره أكل السمك، ويكره شرب اللّبن، البغض لا ينبسط على أجزاء المركّب، بينما الحب والشوق والإراده التى هى مبادئ الوجوب تنبسط على أجزاء المجموع المركّب، فيكون كل جزء من الأجزاء، ليس على سبيل البدل، هو محبوب للمولى ومورد شوق المولى، ومراد للمولى؛ ولذا التحريك المولوى الضمنى فى باب الواجبات يتعلّق بكل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب، بينما فى باب المحرّمات لا يكون هناك تحريك ضمنى لكل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب، وإنّما فى باب المحرّمات النهى الذى يتعلّق بالمجموع يحرّك نحو أحد الأجزاء على سبيل البدل ويطلب من المكلّف تركه، النهى يحرّك نحو ترك واحدٍ من الأجزاء على سبيل البدل؛ لأنّه بذلك يتحقق امتثال النهى، فهو يحرّك نحو واحدٍ من الأجزاء على سبيل البدل، لا أنّ هناك تحريكات ضمنيّه ومبادئ ضمنيه تتعلّق بكل فردٍ فردٍ من أفراد هذا المجموع فى باب المحرّمات، الاعتبار يساعد على تعقّل وقبول الوجوب الضمنى فى باب الواجبات، لكنّه لا يساعد على تعقّل وتقبّل الحرمه الضمنيّه، ما معنى أن يكون الحرام متعلّقاً بالمجموع المركّب ؟ فعلى تقدير أنْ تكون الأفراد المشكوكه من أفراد العالم، الأقل يكون حراماً بحرمهٍ ضمنيه، وهذا هو معنى الكلام السابق الذى ذكرناه فى الملاحظه السابقه، الأقل يكون حراماً بحرمهٍ ضمنيه، ومن هنا صحّ أنْ نقول وننقض على كلامهم أنّ الأقل فى المحرّمات أيضاً معلوم الحرمه على كل حال، إمّا بحرمهٍ استقلاليه، أو بحرمهٍ ضمنيه على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك(عالم)، فيكون الأقل حراماً بحرمهٍ ضمنيه. هذا هو الذى نقول أنّنا لا نتعقّله، حرمه ضمنيه لأجزاء المركب غير موجوده؛ لما قلناه من أنّه لا الحرمه ولا مبادئ الحرمه تنبسط على كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب، بينما فى باب الواجبات نستطيع أنْ نقول أنّ هذا الوجوب الضمنى ينبسط على أجزاء المركب الواجب، فصحّ أنْ نقول هناك أنّ الأقل معلوم الوجوب على كل حال، إمّا بوجوبٍ استقلالى، أو بوجوبٍ ضمنى، بينما هنا لا يصحّ أنْ نقول ذلك، ومن هنا نصل إلى هذه النتيجه، وهى أنّه لا مانع من إجراء البراءه فى الأقل، وهناك مانع ومحذور من إجراء البراءه فى الأكثر، وبهذا يصحّ الرأى الأوّل وهو لا مانع فى محل الكلام من إجراء البراءه لنفى حرمه الأقل، باعتبار أنّه يُشكّ فى حرمته، يُشكّ فى جواز ارتكابه على تقدير أنْ يكون المشكوك عالماً يجوز ارتكاب الأقل؛ لأنّ النهى المتعلّق بالمجموع المركّب من عشره أجزاء يكفى فى امتثاله ترك جزءٍ واحدٍ منه، فيكتفى بترك هذا المشكوك، فيجوز ارتكاب الأقل، على تقدير أنْ يكون الفرد المشكوك ليس عالماً، لا ـ يجوز ارتكاب المجموع. إذن: يشكّ فى جواز ارتكاب الأقل وعدم جواز ارتكابه، فتجرى البراءه لإثبات جواز ارتكابه. نعم، إذا ارتكب الأقل يجب أنْ يترك الفرد المشكوك. هذا ما يرتبط بالنحو الثالث الذى هو عباره عن أنْ يكون متعلّق الحكم هو المجموع، يعنى أفراد الطبيعه المأخوذه على نحو العام المجموعى، وتبيّن أنّه لا فرق بين أنْ يكون

الحکم وجوباً، وبین أنْ یکون تحریماً فی أنّ البراءه فی کلٍ منهما تکون جاریه.

ص: ۳۵۹

۱- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج۵، ص ۳۶۳.

النحو الرابع: أنْ يكون متعلّق التكليف أمراً مسبّباً ونـتيجه حاصـله من الطبيعه، إمّـا من مجموع أفراد الطبيعه، مجموع أفراد الطبيعه تحقق هذه النتيجه، تكون سـبباً فى حصول هذا المسبّب، وهذا المسبّب هو الذى يتعلّق به الحكم أمراً، أو نهياً. أو يكون حاصلاً من فردٍ واحـدٍ من مجمـوع أفراد الطـبيعه، ولاـ يشـترط أنْ يكـون حاصـلاً من مجمـوع أفراد الطـبيعه؛ بـل يكفى فى حصول هـذا المسببّ وجود فردٍ واحـدٍ من أفراد تلـك الطبيعه. الطهاره أمر مسـببّ، يتعلّق به الحكم، وهو أمر مسبّب من فردٍ واحـد من أفراد طبيعه ---------- فرضـاً ---------- الوضوء، فى هـذا النحو عنـدما يكون الحكم متعلّق بالمسـببّ لا بمجموع الأفراد، أو صرف الوجود، واحـد من الأفـراد على سبيل البـدل، الحكم لا يتعلّق بالأفراد، لا يتعلّق الحكم بالوضوء، وإنّما يتعلّق بالطهاره، أى بالمسبّب، أمراً كان، أو نهياً فى هـذه الصوره يتعيّن إجراء الاشـتغال ولا تجرى البراءه فى المقام لوضوح أنّ المفروض فى المقام هو ثبوت التكليف، وأنّه متعلّق بالمسبب، وهذا لا شكّ فيه، ولاشكّ فى حدوده ولاشكّ فى قيوده، ولاشكّ فى دائره محركيته، هو يُحرك نحو المسبب، يجب عليك أنْ توجـد هذا المسبب، يعنى يجب عليك أنْ تكون طاهراً حتّى تصـلى، فإذن: المسـببّ تعلّق به التكليف، واشـتغلت به الذمّه؛ فحينئذٍ يكون الشكّ فى فردٍ أنّه من أفراد تلك الطبيعه، شـكاً فى المحصل، إذا شككنا فى أنّ هـذا الفرد هل هو وضوء، أو لا ؟ هل هو من الأفراد التى يحصل بها المسببّ، أو لا ؟ بنحو الشـبهه الموضوعيه؛ حينئـذ يكون هذا شـكّاً فى المحصل، ولا إشـكال فى أنّه عند الشكّ فى المحصل قاعده الاشتغال هى التى تكون جاريه، سواء كان وجوباً، أو كان تحريماً، إذا كان وجوباً، فهو مسـئول عن أنْ يكون متطهراً قبل الـدخول فى الصـلاه؛ وحينئـذٍ لابـدّ أنْ يحتاط بأنْ يأتى بهـذا الفرد الـذى يشـكّ فى كونه وضوءً؛ إذ لاـ يحرز كونه وضوءً محقّقـاً للمسـبب؛ لأـنّ الاشـتغال اليقينى بالمسـببّ يسـتدعى الفراغ اليقينى، ولاـ يقين بـالفراغ إذا اكتفى بـالفرد المشـكوك. إذن: لابـدّ أنْ يـأتى بمـا يعلم كـونه سـبباً فى حصـول ذلـك المسـببّ. وكـذلك الحال فى الشـبهه التحريميه، عنـدما يكون النهى متعلّق بالمسبّب الـذى يحصل من مجموع أفراد طبيعه، أو من فردٍ من أفراد طبيعه، هذا معناه أنّ الذمّه اشـتغلت بترك ذلك المسبب والابتعاد عنه وعدم تحقيقه فى الخارج، هذا أيضاً يستدعى الفراغ اليقينى، ولاـ يقين بـالفراغ إذا جـاء بمـا يشك فى كونه سـبباً لحصول ذلك المسبّب، هو نُهى عن القتل، ولنفترض أنّ القتل أمر مسبّب عن الضـرب بالسـهم --------- مثلاًـ ---------- فـإذا شـكّ فى أنّ هـذا سـبب يحصل به القتل، أو لا، لا يجوز له ارتكابه؛ لأنّه عندما يرتكبه هو يشكّ فى حصول ذلك المسبّب المنهى عنه بحسب الفرض، فالمنهى عنه بحسب الفرض يشـكّ فى حصوله وليس أنّه يشـك فى حرمته، ليس لـدينا شـكّ فى الحرمه، ولاـ فى حـدود الحرمه، ولاـ فى قيود الحرمه نهائيـاً، وإنّما يشكّ فى حصول الحرام بهذا السـبب، هل يحصل الحرام بهذا السـبب، أو لا يحصل ؟ الاشـتغال اليقينى يسـتدعى الفراغ اليقينى، ويسـتدعى من المكلّف ترك هـذا الفرد الـذى يشـكّ فى حصول السبب به. إذن: القاعـده تقتضـى الاشـتغال من دون فرق بين الشبهه الوجوبيه والشبهه التحريميه.

نعم، ذكروا أنّه فى بعض الأحيان يتعلّق الحكم بالمسبّب، لكنّ هذا المسبّب أمر اعتبارى ينطبق على نفس الأفراد، ليس هو شيئاً آخر غير الأفراد تكون علاقته بالأفراد علاقه المسبّب بالسبب الذى كنّا نتكلّم عنه، وإنّما المسبّب هو عباره عن أمرٍ ينطبق على نفس الأفراد، إذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يخرج هذا الفرض عن محل كلامنا، يعنى يخرج عن النحو الرابع، وإنّما يدخل فى الأقسام السابقه، وهذا معناه أنّ الحكم تعلّق بأفراد الطبيعه؛ فحينئذٍ نقول تعلّق بها بنحو مطلق الوجود، أو بنحو صرف الوجود، أو أول الوجود، أو مجموع الوجودات، فتأتى التقسيمات السابقه كلّها، وما نختاره هناك نختاره هنا، هذا ليس قسماً ونحواً مستقلاًّ عن ما تقدّم إذا كان المسبّب هو عباره أخرى عن نفس الأفراد التى تحققّ ذلك المسبب، وأنّ هذا العنوان ينطبق على هذه الأفراد، إذا فرضنا أنّ المسبب شىء آخر غير الأفراد لا ينطبق عليها، وإنّما هو يحصل وهو نتيجه لتحقق تلك الأفراد؛ حينئذٍ يجرى فيه الكلام السابق أنّ الشكّ يكون شكّاً فى المحصل ولابدّ فيه من الاحتياط. هذا تمام الكلام فى التنبيه الرابع، يعنى فى جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه، وقد تبيّن أنّ البراءه تجرى فى الشبهات الموضوعيه فى جميع الأنحاء السابقه، باستثناء حاله واحده، فقط هذه الحاله الواحده لا تجرى فيها البراءه وهى حاله ما إذا كان التكليف وجوباً ويتعلّق بالطبيعه بنحو صرف الوجود. هذه الحاله ليست من موارد البراءه وإنّما هى من موارد الاشتغال؛ لأنّ الشكّ فى فردٍ فى أنّه مصداق للطبيعه، أو عدم كونه مصداقاً للطبيعه ليس شكّاً فى التكليف، ولا فى قيود التكليف، وليس شكّاً فى دائره المحرّكيه؛ لأنّ التكليف يحرك نحو صرف الوجود، وإنّما هو شكّ فى الامتثال، اشتغلت الذمّه بصرف الوجود للطبيعه، عليه أنْ يحقق ذلك؛ وحينئذٍ عليه أنْ لا يكتفى فى مقام امتثال التكليف المتعلّق بصرف وجود الطبيعه، أنْ لا يكتفى بالفرد المشكوك؛ بل عليه أنْ يأتى بالفرد المعلوم كونه من أفراد الطبيعه.

درس الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الخامس بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ البراءه/ تنبيهات البراءه/ التنبيه الخامس

الكلام في جريان البراءه في المستحبّات: في تقريرات السيّد الخوئي في الدراسات، (١) وكذا المصباح (٢) ورد بأنّ البراءه العقليه تختص بموارد الشكّ في التكاليف الإلزاميه، وأمّا التكليف المحتمل إذا كان استحبابياً، إذا لم يكن إلزامياً، فالمقطوع منه لا تُوجب مخالفته العقاب، فكيف بالمحتمل منه ؟ من باب أولى أنْ لا تكون مخالفته موجبه لاستحقاق العقاب. وكأنّه بهذا المقطع من كلامه يشير إلى أنّ البراءه العقليه التي مفادها قبح العقاب بلا بيان، إنّما تجرى لغرض التأمين من ناحيه العقاب عند احتماله، وفي الأحكام غير الإلزاميه لا يوجد احتمال العقاب، فلا تجرى قاعده البراءه العقليه، على القول بها.

ثمّ ذكر بأنّ البراءه الشرعيه تجرى في التكاليف غير الإلزاميه، لكن على تفصيلٍ، وحاصل هذا التفصيل: أنّه التزم بجريان البراءه في التكاليف الاستحبابيه الضمنيه، كما إذا شكّ في جزئيه شيءٍ لمستحب، أو شرطيه شيءٍ لمستحب، هذا المشكوك على تقدير أنْ يكون جزءً من مستحب، فاستحبابه ضمني، فإذا شككنا في الاستحباب الضمني، هنا لا مانع من جريان البراءه، ومنع من جريانها عند الشكّ في التكاليف الاستحبابيه الاستقلاليه، كما إذا شُكّ في استحباب شيءٍ، في هذا المورد قال لا تجرى البراءه، علّل هذا التفصيل بين الشكّ في التكليف الضمني الاستحبابي، وبين الشكّ في التكليف الاستقلالي الاستحبابي، علّله بأنّ مرجع البراءه إلى رفع الحكم المشكوك ظاهراً، بناءً على ما تقدّم؛ لأنّه ذكر هذا المطلب في ذيل حديث الرفع، تقدّم في حديث الرفع أنّ مفاده هو الرفع الظاهري للحكم الواقعي المشكوك، فمفاد البراءه الشرعيه هو رفع الحكم المشكوك في مرحله الظاهر، فيكون مفادها رفع ظاهري للحكم الواقعي المشكوك ومرجع ذلك على ما تقدّم إلى رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف الواقعي المشكوك، فهو يرفعه ظاهراً، هذا الرفع الظاهري معناه عدم وجوب الاحتياط وعدم وجوب التحفّظ تجاه التكليف الواقعي المشكوك. يقول: وهذا غير متحققٍ في موارد التكاليف الاستقلاليه، فإذا احتملنا استحباب شيءٍ، فجريان البراءه يعنى رفع الاستحباب في مرحله الظاهر، ومعنى ذلك هو رفع استحباب الاحتياط تجاه التكليف الواقعي المشكوك، ورفع التحفّظ تجاه الاستحباب الواقعي المشكوك، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ إذ لا يمكن الالتزام برفع استحباب الاحتياط عند الشك في الاستحباب الواقعي، لا يمكن الالتزام بأنّه لا يحسن الاحتياط؛ باعتبار أنّ استحباب الاحتياط شرعاً أمر مسلّم ولا يمكن إنكاره، فعندما يحتمل الإنسان استحباب شيءٍ، لا إشكال في أنّه يستحب له أنْ يحتاط تجاه هذا الاستحباب الواقعي المشكوك، استحباب الاحتياط في باب المستحبّات ممّا لا إشكال فيه، ولا يمكن إنكاره، ومفاد استحباب الاحتياط عدم رفع التكليف الواقعي المشكوك في مرحله الظاهر؛ لأنّه يدعو إلى الاحتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك، فإذن: هو لم يرفعه في مرحله الظاهر، هذا معنى استحباب الاحتياط، الاحتياط في كل مقام معناه أنّ الشارع يريد التحفّظ على التكليف المشكوك، فيجعل استحباب الاحتياط ووجوب الاحتياط لغرض التحفّظ على الحكم الواقعي المشكوك. من جهةٍ يُراد إجراء البراءه، البراءه تثبت عكس هذا تماماً، البراءه عند الشكّ في الحكم الاستحبابي، فالبراءه تعنى لا تتحفّظ تجاه الاستحباب المشكوك، يعنى لا تحتاط تجاه الحكم الواقعي المشكوك، البراءه تعنى رفع المشكوك ظاهراً، بينما الاحتياط يعنى وضع المشكوك ظاهراً، الاحتياط معناه أنّ الشارع يضع المشكوك في مرحله الظاهر، يحكم بثبوت المشكوك في مرحله الظاهر، بينما البراءه تعنى رفع الحكم

المشكوك فى مرحله الظاهر، وهذان أمران متنافيان، إمّا أنْ يكون الاحتياط مطلوباً للشارع، وهذا معناه الوضع الظاهرى للتكليف والحكم المشكوك، وإمّا أنْ تجرى البراءه فى الاستحباب المشكوك، وهذا معناه الرفع الظاهرى للتكليف المشكوك، والجمع بينهما غير ممكن، وحيث أنّ استحباب الاحتياط فى المقام لا يمكن إنكاره ومسلّم ولا إشكال فيه؛ بل هو مسلّم من قبل الجميع؛ فحينئذٍ لابدّ أنْ نقول بأنّ هذا المقام لا يكون مشمولاً لدليل البراءه؛ لأنّ كونه مشمولاً لدليل البراءه يعنى رفع الحكم المشكوك ظاهراً، بينما نحن نجزم بأنّ الشارع وضع الحكم المشكوك ظاهراً؛ لأنّنا نجزم باستحباب الاحتياط فى هذا المورد، ومن هنا هذا لا يكون مشمولاً لدليل البراءه، فلا تجرى البراءه عند الشكّ فى التكليف الاستحبابى الاستقلالى، وهذا بخلاف التكاليف الضمنيه الاستحبابيه كما إذا شكّ فى جزئيه شيءٍ لمستحب، هذا شك فى التكليف الضمنى الاستحبابى، يقول فى هذه الحاله لا مانع من جريان البراءه، لا لأجل نفى استحباب الاحتياط، لما تقدّم من ثبوت استحباب الاحتياط قطعاً، وبلا إشكال؛ بل لأجل إثبات عدم الاشتراط فى الظاهر، باعتبار أنّ الاشتراط غير معلوم، فلا ندرى أنّ هذا المستحب مشروط بهذا الجزء المشكوك، أو غير مشروط، فباعتبار أنّ الاشتراط غير معلوم، فتجرى البراءه لنفى الاشتراط ظاهراً، ويكون الغرض من ذلك هو إثبات جواز الإتيان بالباقى بداعى الأمر حتّى يجوز له أن يأتى بالباقى من دون ذلك الجزء بقصد امتثال الأمر المتعلّق به؛ لأنّه لولا إجراء البراءه وإثبات عدم الاشتراط فى مرحله الظاهر لما جاز الإتيان بالباقى بداعى الأمر، باعتبار أنّه لا يحرز الأمر بالباقى مع احتمال الاشتراط؛ لأنّه يحتمل أنّ الأمر غير متعلّق بالباقى؛ بل بالمجموع المركب من الباقى والجزء المشكوك، فالإتيان بالباقى بداعى الأمر يكون تشريعاً محرّماً، إنّما يجوز له الإتيان بالباقى بداعى الأمر مع أنّه يشك فى وجود جزءٍ لهذا المستحب عندما يُجرى البراءه لنفى الاشتراط فى مرحله الظاهر، فإذا أجرى البراءه لنفى الاشتراط فى مرحله الظاهر لا لإثبات عدم استحباب الاحتياط، وإنّما نفى الاشتراط فى مرحله الظاهر لغرض إثبات جواز الإتيان بالباقى بداعى الأمر؛ لأنّه لولا إجراء البراءه بهذا الشكل لكان مشرّعاً وارتكب حرمه تشريعيه؛ إذ كيف يمكنه أنْ يأتى بالباقى بقصد امتثال الأمر المتعلّق به والحال أنّه لا يحرز تعلّق الأمر بالباقى؛ لأنّه يشك فى وجود جزءٍ آخر. هذا كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى التقريرات.

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٤٦.

٢- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الحسينى الواعظ، ج ٢، ص ٢٧٠.

لوحظ على هذا الكلام: بأنّ المانع من جريان البراءه فى المستحبّات ليس هو هذا الذى ذكره من أنّ مرجع إجراء البراءه فى المستحبّات إلى نفى استحباب الاحتياط، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، فإذن: لا يمكن الالتزام بجريان البراءه فى المستحبّات؛ لأنّ البراءه تعنى رفع التكليف والحكم المشكوك فى مرحله الظاهر، بينما نحن نجزم بأنّ الحكم المشكوك ثابت فى مرحله الظاهر بدليل استحباب الاحتياط، ليس هذا هو السبب فى عدم جريان البراءه؛ لأنّه لا يوجد محذور فى الالتزام بعدم استحباب الاحتياط، والمقصود هو نفى الاستحباب الشرعى؛ لأنّ الذى يكون منافياً حسب الدعوى للبراءه الشرعيه هو الاستحباب الشرعى للاحتياط، إمّا أن يجعل الشارع استحباب الاحتياط شرعاً، يعنى يضع الحكم المشكوك ظاهراً، أو يجرى البراءه الشرعيه التى تعنى رفع الحكم المشكوك ظاهراً، فكلامنا فى استحباب الاحتياط شرعاً. قيل: لا محذور فى الالتزام بعدم استحباب الاحتياط الشرعى، وذلك بأن نفترض أنّ مبادئ المباحات الواقعيه أهم عند الشارع من مبادئ المستحبات الواقعيه عندما يقع التزاحم بينها

فی مقـام الحفظ؛ لأنّ جعل اسـتحباب الاحتیاط فی موارد الجهل والشک یؤدی إلی فوات بعض مبادئ المباحات الواقعیه، سوف یلتزم علی الإتیـان بها ولو علی مستوی الاسـتحباب، وهـذا یؤدی إلی فوات بعض مبادئ المباحات الواقعیه، فلأجل الحفاظ علی مبادئ المباحات الواقعیه الأهم ینفی الشارع استحباب الاحتیاط، فمن ناحیه ثبوتیه، من ناحیه الإمکان والاستحاله لا یوجد محذور فی عـدم جعـل اسـتحباب الاحتیـاط شـرعاً، ویُعللّ بأنّ مبادئ المباحات الواقعیه المتزاحمه فی مقام الحفظ مع مبادئ المسـتحبات الواقعیه أهم فی نظر الشارع، فلا یجعل اسـتحباب الاحتیاط، المانع من جریان البراءه لیس هو هـذا؛ لأنّ هـذا لیس مانعاً ثبوتیاً؛ بل المـانع من ذلک هو مانع إثباتی، المانع هو أنّ أدلّه البراءه لا تشـمل المسـتحبّات، باعتبار أنّها ناظره إلی نفی الضـیق والکلفه، ولو باعتبـار أنّهـا مسوقه مسـاق الامتنـان، أو باعتبار أنّ الرفع یقابل الوضع، والوضع ظاهر فی جعل ما هو ثقیل علی المکلّف، فیختص الرفع برفع مـا هو ثقیل علی المکلّف، وکل هـذا یعنی الاختصاص بموارد الشک فی التکالیف التی فیها کلفه علی المکلّف ومن الواضـح أنّ الأحکام غیر الإلزامیه لیس فیها ذلک، لیس فیها ضـیق وکلفه وثقل، وعمـده أخبار البراءه بنکات متعـدّده، ولو بنکته کونهـا مسوقه مسـاق الامتنـان، أو الرفع الـذی یقابـل الوضع، والوضع أخـذ فیه مفهوم الثقل ------ مثلاً --------، کل هـذه النکـات تؤدی إلی افتراض اختصـاص أدلّه البراءه بموارد الشکّ فی التکالیف الإلزامیه، ولو فرضـنا أنّه أشـکل علی ما تقـدّم بأنّ استحباب الاحتیـاط، لنفترض کمـا قیـل أنّه لیس ثابتاً شـرعاً، باعتبار ما ذُکر أنّ هـذا أمر ممکن ولیس محالاً أن لا یجعل الشارع استحباب الاحتیـاط، لکن اسـتحباب الاحتیاط ثابت عقلاً، والـذی یُعبّر عنه بحسن الاحتیاط، بلا کلام، فیمنع هـذا الحکم العقلی بحُسن الاحتیـاط من شـمول الحـدیث للموارد التی یثبت فیهـا الاحتیـاط العقلی، لاـ یمکن إنکـار حُسن الاحتیاط عقلاً، حتّی إذا أنکرنا حُسـنه شـرعاً، لکن حُسنه العقلی لا یمکن إنکاره، فلا إشکال فی حُسن الاحتیاط فی باب المستحبّات الاستقلالیه، وحُسن الاحتیاط عقلاً أیضاً یمنع من شمول أدله البراءه للموارد التی یحکم العقل فیها بحُسن الاحتیاط، بنفس البیان السابق، کما قلنا بأنّ الحکم الشرعی باستحباب الاحتیاط یمنع من إجراء البراءه فی المورد الذی یحکم الشارع فیه بحسن الاحتیاط، للتنافی بین البراءه وبین اسـتحباب الاحتیـاط، فالبراءه تعنی الرفع، بینما الاحتیاط یعنی وضع الحکم المشـکوک ظاهراً، بنفس هـذا البیان الـدال علی الاسـتحباب الشـرعی للاحتیـاط نقول: العقـل یحکم بحُسن الاحتیـاط، فیقع التنـافی، فلا تکون البراءه شامله للمورد الـذی یحکم العقل فیه بحُسن الاحتیاط، وهذا لا یمکن إنکار حُسن الاحتیاط عقلاً، هذا ثابت جزماً فی جمیع الموارد.

أقول: أنّ هـذا الإيراد يمكن دفعه، وذلك باعتبار أنّ الوجه الـذى ذكره السـيد الخوئى(قدّس سرّه) لعدم شـمول البراءه الشـرعيه للمسـتحبّات كـان مبتيّاً على دعوى المنافاه بين جريان البراءه فى المسـتحبّات وبين اسـتحباب الاحتياط فيها، باعتبار أنّ الأوّل، أى البراءه تدل على رفع الاستحباب المشكوك ظاهراً، بينما الاحتياط يقتضى وضع الحكم المشكوك ظاهراً، وحيث أنّ الثانى ثابت حتماً، وهو استحباب الاحتياط شرعاً، فإذن: أدلّه البراءه لا تشمل الموارد التى يحكم الشارع فيها باستحباب الاحتياط. من الواضح أنّ هـذا الوجه إذا تمّ، فهو إنّمـا يصـح فى الاسـتحباب الشـرعى للاحتياط، تحصل منافاه بينهما، اسـتحباب شـرعى للاحتياط وفى مقابله براءه شرعيه، فلا يمكن الجمع بينهما، وهذا مبنى على أنّ معنى البراءه هو الرفع الظاهرى للتكليف المشكوك، هذان بينهما منافاه فيتمّ هـذا الوجه الـذى ذُكر. وأمّا حُسن الاحتياط عقلاً، لا شـرعاً، هذا لا مجال لتفسـيره بمعنى يكون منافياً للبراءه الشـرعيه، العقل يحكم بحُسن الاحتياط وحُسن الانقياد إلى المولى، لا نسـتطيع أن نفسّر هذا الحكم العقلى بحُسن الانقياد بأنّه وضع للحكم المشـكوك فى مرحله الظاهر لوضوح أنّ الحكم وضعاً ورفعاً، واقعاً وظاهراً هو من شئون الشارع، وبيد الشارع، فالشارع هو الذى يضع التكليف، أو الحكم واقعـاً، أو يضـعه ظـاهراً بجعـل الاحتيـاط، الشـارع هو الـذى يرفع التكليف واقعـاً، أو يرفعه ظـاهراً بنفى الاحتياط، هـذا من شـئون الشارع، فالشارع هو الذى بيده التكاليف، والتكليف هو عباره عن أمرٍ اعتبارى يعتبره الشارع، فقد يعتبر الشـىء وقـد يرفع الاعتبار ظاهراً، أو واقعاً، هـذه من شـئون الشارع وليست بيـد العقل، فلا معنى لأن نقول أنّ العقل عنـدما يحكم بحُسن الاحتياط، يُفسِّـر حكمه بحُسن الاحتياط بأنّه وضع ظاهرى للحكم المشكوك للواقع المشكوك، لا يمكن تفسيره بذلك؛ ولـذا لاـ تكون هنـاك منافـاه بين البراءه الشـرعيه وبين حُسن الاحتيـاط عقلاًـ؛ ولـذا لم يتوهّم أحـد وجود هـذه المنافـاه فى باب الأحكام الالزاميه، مع أنّه لا إشـكال فى باب الأحكام الالزاميه العقل يحكم بحُسن الاحتياط، هـذه قضـيه مسـلّمه، لكن لم يتوهّم أحـد بـأنّ هـذا ينافى البراءه الشـرعيه، نعم، البراءه الشـرعيه تنافى وجوب الاحتياط شـرعاً، فإما أن يجب الاحتياط شـرعاً، وإمّا أن يجعـل البراءه، الجمع بينهمـا غير ممكن، الأحكام الظاهريه متضاده كتضاد الأحكام الواقعيه، هنا توجـد منافاه بين البراءه الشـرعيه وبين وجوب الاحتيـاط الشـرعى فى بـاب الأحكـام الالـزاميه، لكن لم يتوهّم أحـد وجود منافـاه بين الـبراءه الشـرعيه وبين حُسـن الاحتياط عقلاً، مع أنّ الوجه نفسه يجرى، لو كان مرجع حكم العقل بحُسن الاحتياط إلى وضع الحكم الواقعى المشكوك ظاهراً يكون منافياً للبراءه الشرعيه.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

بقى الكلام فى ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) من توجيه لجريان البراءه فى التكاليف الاستحبابيهالضمنيه، يُلاحظ على ذلك: ما هو المقصود من جريان البراءه فى التكليف الضمنى الاستحبابى ؟

تارةً نفترض أنّ المقصود بذلك هو إثبات جواز الإتيان بالباقى بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق، بمعنى أننا نجرى البراءه لنفى القيد المشكوك، أو نفى الجزء المشكوك الذى يُحتمل كونه جزءً، أو قيداً فى المستحب، وبذلك بعد إجراء البراءه لنفى القيد، أو الجزء المحتمل يثبت الإطلاق فى دليل المستحب، ومعنى الإطلاق فى دليل المستحب هو أنّ الأمر بذلك المستحب ليس مقيداً بذلك الشى، يعنى بعباره أخرى: متعلّق بالباقى، فيثبت الأمر بالباقى، فيجوز لهذا المكلّف الإتيان بالباقى بقصد الأمر، فالغرض من إجراء البراءه هو إثبات الإطلاق فى الأمر، الغرض من إجراء البراءه هو نفى القيد المحتمل فى المستحب، أو نفى الجزء المحتمل فى المستحب، وإثبات الإطلاق فى ذلك الأمر، إذا ثبت الإطلاق فى ذلك الأمر، يثبت تعلّق الأمر بالباقى، فيجوز له أنْ يأتى بالباقى بقصد الأمر.

إنْ كان هذا هو المقصود من إجراء البراءه فى التكاليف الاستحبابيه الضمنيه، فالذى يُلاحظ عليه هو أنّ مسأله إثبات الإطلاق بجريان البراءه عن القيد، أو عن الجزء هى مسأله فيها كلام طويل، أنّه هل يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءه عن القيد، أو لا ؟ المعروف عن المحقق النائينى(قدّس سرّه) (١) أنّه يبنى هذا الجواز على مسأله أنّ الإطلاق هل هو عباره عن عدم القيد، أو أنّ الإطلاق هو أمر وجودى مضاد للتقييد ؟ فإذا قلنا أنّ الإطلاق هو عباره عن عدم القيد؛ فحينئذٍ لا مانع من إثبات الإطلاق بإجراء البراءه عن القيد، وأمّا إذا قلنا أنّ الإطلاق عباره عن أمرٍ وجوديٍ ضد للتقييد؛ فحينئذٍ لا يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءه عن القيد، إلاّ بناءً على حجّيه الأصل المثبت، أمران وجوديان متضادان، نفى أحدهما بالبراءه لا يترتّب عليه إثبات الضد الآخر، إلاّ إذا قلنا بحجّيه الأصل المثبت، فبناها على تلك المسأله، لكنّ هذا محل كلام ومناقشه، باعتبار أنّ هذا قد يتم فى ما إذا كان النافى للقيد أصل ناظر إلى الواقع وناظر إلى عالم الجعل بحيث حينما يجرى الأصل وينفى القيد، فأنّه ينفى القيد واقعاً، هذا الكلام له مجال؛ وحينئذٍ يقال إذا كان معنى الإطلاق هو عدم القيد، كما يقال فى الاستصحاب ---------- مثلاً ----------

فاستصحاب عدم القيد جرى وأثبت عدم القيد، والمفروض أنّه ناظر إلى الواقع وإلى عالم الجعل، فهو ينفى القيد فى الواقع، وفى عالم الجعل، إذن: فى الواقع لا يوجد قيد بمقتضى الاستصحاب، إذا كان معنى الإطلاق هو عدم القيد، فقد ثبت الإطلاق واقعاً، وإذا كان معنى الإطلاق أمراً وجودياً مضادا للتقييد؛ حينئذٍ لا يثبت الإطلاق بهذا الأصل، إلاّ بناءً على حجّيه الأصل المثبت. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأصل النافى للقيد ليس ناظراً إلى الواقع، ولا إلى عالم الجعل، وإنّما ناظر إلى مرحله الجرى العملى، مرحله ما بعد الشكّ فى الواقع، وليس ناظراً إلى نفس الواقع وإلى عالم الجعل، من قبيل البراءه التى هى محل كلامنا، البراءه ليست ناظره إلى الواقع، وعندما تجرى لنفى القيد لا تريد أنْ تنفى القيد واقعاً، وإنّما هى تنفى القيد فى مرحله الجرى العملى، فى مرحله الشك فى الواقع وما بعد افتراض الشكّ فى الواقع، إذا شككت فى الواقع فى مقام الجرى العملى أبنِ على عدم ذلك القيد، ومرجع ذلك على ما تقدّم فى أدله البراءه وفى بحث البراءه هو إلى نفى وجوب الاحتياط، أنّه عند الشكّ فى الواقع وفى مرحله الجرى

العملی لاـ يجب عليک الاحتياط، مرجع البراءه إلى الرفع الظاهری للتكليف الواقعی المشكوک، الرفع الظاهری هو عباره عن عدم وجوب الاحتياط، هذا مفاد دليل البراءه، لا يجب عليک الاحتياط عندما تشکّ فی دخاله هذا القيد فی الواجب، أو فی المستحب. بناءً على هذا كما هو المفروض فی محل كلامنا، المفروض فی محل كلامنا أننا لا نتمسک بأصلٍ ناظر إلى الواقع وإلى عالم الجعل، وإنّما نتمسّک بالبراءه، ومفاد البراءه هو عدم وجوب الاحتياط عند الشکّ فی القيد، أو الجزء بالنسبه إلى المستحب، بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يتم إثبات الإطلاق بالبراءه، لا يمكن إثبات الإطلاق بإجراء البراءه عن القيد، حتّى إذا قلنا بأنّ الإطلاق هو عباره عن عدم القيد، فضلاً عن ما إذا قلنا أنّ الإطلاق هو أمر وجودی مضاد للتقييد؛ بل حتّى إذا قلنا أنّ الإطلاق هو عباره عن عدم القيد لا يمكن إثباته بإجراء البراءه عن القيد، باعتبار أنّ هذا ليس ناظراً إلى الواقع حتّى يثبت بنفيه القيد الإطلاق؛ لأنّ المقصود بالإطلاق فی المقام هو الذی يقابل التقييد فی الواقع، بمعنى أنّ القيد إمّا أنْ يكون ثابتاً فی الواقع، أو لا، فالإطلاق يقابل التقييد فی الواقع وفی عالم الجعل، فالإطلاق هو عدم القيد فی الواقع وفی عالم الجعل، كيف يمكن أنْ نثبت عدم القيد فی الواقع ---------- حتّى لو قلنا أنّ الإطلاق معناه عدم القيد ---------- وفی عالم الجعل بإجراء أصاله البراءه التی هی ليست ناظره إلى عالم الواقع، وإنّما هی ناظره إلى مرحله ما بعد الشک فی الواقع، وإلى مرحله الجری العملی، إثبات الإطلاق بإجراء البراءه مشكل على كلا التقديرين، سواء قلنا أنّ الإطلاق أمر عدمی، أو قلنا بأنّ الإطلاق أمر وجودی، فإثبات جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق، يعنی إجراء البراءه لإثبات جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر بتوسيط الإطلاق هذا مشكل.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينی للكاظمی الخراسانی، ج ١- ٢، ص ١٥٥.

وأمّا إنْ كان المقصود ليس بتوسيط الإطلاق، نجری البراءه لإثبات جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر، باعتبار أنّ هذا نحتمل جوازه، ونحتمل عدم جوازه، الإتيان بالباقی بقصد الأمر نحتمل جوازه على تقدير أنْ لاـ يكون الجزء المحتمل جزءً من المستحب، وهذا معناه أنّ الأمر متعلّق بالباقی، فيجوز الإتيان بالباقی بقصد الأمر، ونحتمل عدم جوازه على تقدير أنْ يكون الجزء المشكوک جزءً من المستحب، فلا يجوز لک الإتيان بالباقی بقصد الأمر المتعلّق به؛ لأنّه على تقدير أنْ يكون هذا جزءً فلا أمر بالباقی بحدّه، إذن: هو يشکّ فی جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر وعدم جوازه، فنجری البراءه فی هذا رأساً بلا توسيط الإطلاق، ويثبت بعد إجراء البراءه، باعتبار الشکّ فی التكليف وفی الجواز، يثبت جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر.

إذا قيل: هذا هو المقصود من إجراء البراءه، فمن الواضح أنّه غير جائز باعتبار أننا بمجرّد أن نشک فی الأمر يثبت بلا إشكال عدم جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر؛ لأنّه تشريع محرّم.

إذن: لا يوجد عندنا شک فی جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر مع أنّ المفروض هو الشکّ فی أنّ هذا الشیء جزء من المستحب، أو ليس جزءً للمستحب، الشکّ فی جزئيه هذا للمستحب يعنی الشکّ فی أنّ هناک أمر بالباقی، أو ليس هناک أمر بالباقی ؟ ومع الشکّ فی تعلّق الأمر بالباقی يكون الإتيان به بقصد الأمر تشريعاً محرّماً، ويكفی فی حرمه الإتيان بالباقی بقصد الأمر مجرّد الشک ولاـ يتوقّف على إثبات عدم الأمر، إنّما الشکّ فی وجود أمر يكفی لإثبات عدم جواز الإتيان بالباقی بقصد الأمر؛ لأنّه تشريع محرّم وإسناد إلى المولى من دون العلم بثبوته، فإذن: لاـ ينفعنا إجراء البراءه لاـ بتوسيط الإطلاق لإثبات جواز الإتيان

بالباقى بقصد الأمر، ولا مباشره ومن دون توسيط الإطلاق.

ص: ۳۶۶

من هنا يبدو أنّ الأقرب فى أصل المسأله هو أنّ البراءه لا تجرى فى المستحبّات لما تقدّم الإشاره إليه، باعتبار أنّ أدلّه البراءه قاصره عن الشمول للمستحبّات، يعنى ليس المانع مانعاً ثبوتياً، وإنّما المانع مانع ثبوتى، باعتبار أنّ المهم من أدلّه البراءه وعمده أدلّه البراءه فيها قرائن تمنع من إطلاقها للمستحبّات وتوجب اختصاصها بموارد الشكّ فى التكاليف الإلزاميه. إلى هنا يتمّ الكلام عن البراءه كأصلٍ من الأصول العمليه المهمّه، بعد ذلک ننتقل إلى بحثٍ جديد فى أصاله التخيير.

أصاله التخيير: أو الذى يُعبّر عنه بدوران الأمر بين المحذورين، والكلام يقع فيما إذا كان أمر الفعل دائر بين الوجوب وبين التحريم، المثال الذى يطرحوه هو ما إذا حلف على فعلٍ، أو على تركه، إمّا أن يجلس أو حلف على ترک الجلوس، هو حَلِف قطعاً حلفاً يتعلّق --------- فرضاً ---------- بالسفر، لكن لا يدرى أنّه حَلِف على السفر، أو حَلِف على ترک السفر، إذا حَلِف على السفر يكون السفر واجباً، وإذا حَلِف على ترک السفر يكون السفر حراماً، فيدور أمر الفعل --------- السفر -------- بين الوجوب وبين التحريم بحيث يُعلم إجمالاً بتعلّق إمّا الوجوب، أو الحرمه بهذا الفعل، يوجد فعل إجمالى بأنّ هذا الفعل --------- السفر --------- إمّا واجب، وإمّا حرام، فيقع الكلام فى أنّه ما هو الأصل الذى يجرى فى المقام ؟

ومن هنا يتضح أنّ الكلام وهذا البحث لا يشمل ما إذا كان هناک احتمال ثالث فى الفعل بحيث نحتمل أنْ يكون محكوماً بحكم غير إلزامى بحيث يكون الفعل إمّا واجب، أو حرام، أو مستحب، هذا خارج عن محل كلامنا؛ لأنّه لا إشكال فى جريان البراءه فيه؛ لأنّه شک فى التكليف، وشک فى الإلزام؛ لأنّ هذا الفعل إمّا أنْ يكون مباحاً، أو يكون فيه إلزام إمّا بالفعل، أو بالترک. إذن: الإلزام يكون مشكوكاً، الوجوب مشكوک، أو الحرمه مشكوكه، فهو شک فى التكليف واقعاً؛ لأنّه يحتمل عدم الإلزام، فشکّ فى التكليف وهو مجرى للبراءه وخارج عن محل الكلام، كلامنا فيما إذا كان هناک علم إجمالى بتعلّق إمّا الوجوب، وإمّا الحرمه بهذا الفعل، فهذا خارج عن محل الكلام.

ذكروا بأنّ الوجوب والتحريم الـذى يـدور الأمر بينهما ونعلم بهما إجمالاً: تارةً يكونا توصّـليين لا يعتبر فى امتثالهما قصـد القربه، وأخرى يكونا تعبّديين يُعتبر فى امتثالهما قصد القربه، أو يكون أحدهما تعبّدياً على الأقل، هذا من ناحيه. ومن ناحيه أخرى، قالوا ب-أنّ الواقعه المشـكوكه، أو بعباره أخرى الفعل المشـتبه الـذى يـدور أمره بين التحريـم وبين الوجوب تارةً يُفترض فعلاً وواقعه شخصـيّه معيّنه غير قابله للتعددّ والتكرار، مرةً يكون أُخذ فيها قيود زمانيه، أو مكانيه تجعل الفعل الحرام غير قابل للتكرار، كما لو حَلِف على السـفر فى زمان معيّن وإلى مكان معيّن، إمّا حَلِف على الجلوس فى مكان معيّن وفى آنٍ معيّن، وإمّا حَلِف على ترك الجلوس، هذا الفعل الذى حَلِف إمّا على فعله، وإمّا على تركه غير قابل للتكرار؛ لأنّه أُخذت فيه قيود تجعله غير قابل للتكرار، أىّ جلوس آخر هو ليس هـذا الجلوس الـذى تعلّق به الحكم إمّـا وجوبـاً، وإمّـا تحريمـاً؛ لأنّ هـذا الجلوس الـذى تعلّق به الحكم إمّا الوجوب، أو التحريم هو جلوس فى آنٍ معيّن وفى مكـانٍ معيّن، فـالجلوس فى مكـانٍ آخر ليس هو هـذا الجلوس المحلوف على فعله، أو تركه، والجلوس فى زمـانٍ آخر هو أيضـاً كـذلك، فلاـ يكون قابلاًـ للتكرار. وإمّـا أنْ يكون غير قابل للتكرار؛ لأنّ طبيعه الفعـل غير قـابله للتكرار من قبيـل القتـل، وأمثـاله، إذا علم بـأنّه حَلِف إمّا على قتل حيوان، أو على ترك قتله، فيـدور أمر قتله بين الوجوب وبين التحريم، هـذا غير قابـل للتكرار؛ لأـنّ القتـل يقع مرّه واحـده ولاـ يقبل التكرار والتعـدّد. وإمّا أنْ يكون الفعل قابلاً للتكرار كمـا إذا حَلِف على فعـل الجلوس بلا تقييـد بزمان معيّن، أو حَلِف على تركه. ومن هنا تكون الصور المتصوّره فى المقام أربعه:

الصوره الأولى: أنّ نفترض أنّ الفعل غير قابل للتكرار، ويُعبّر عن الواقعه بأنّها واحده مع افتراض أنّ الوجوب والتحريم توصّليين.

الصوره الثانيه: واقعه واحده الفعل غير للتكرار مع افتراض أنّ أحدهما تعبّدى.

الصوره الثالثه: الواقعه متعددّه مع افتراض أنّ الوجوب والتحريم توصّليين.

الصوره الرابعه: الواقعه متعـدّده مع افتراض أنّ أحدهما تعبّدى، لكن حيث أنّه مع افتراض تعددّ الواقعه يكون حكم الصوره الثالثه والصوره الرابعه واحـداً كما سيتضح، سواء كانا توصّـليين، أو تعبّديين، تكلموا عن حاله تعدد الواقعه من دون تفصـيل بين كون الحكمين توصّليين، وبين كونهما تعبّديين، ومن هنا يقع الكلام فى ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: ما إذا كانا توصليين مع افتراض وحده الواقعه.

المقام الثانى: ما إذا كانا تعبّديين، أو أحدهما تعبّدى مع وحده الواقعه.

المقام الثالث: ما إذا كانت الواقعه متعدده والفعل قابل للتكرار سواء كانا توصّليين، أو كانا تعبّديين، أو كان أحدهما تعبّدياً.

بالنسـبه إلى المقام الأوّل وهو ما إذا كانا توصّـليين مع وحده الواقعه مثال(الجلوس)، أو(السـفر) على تقدير أنْ يكون السفر واجباً فهو وجوب توصّـلى لا يعتبر فيه قصد التقرّب، وعلى تقدير أنْ يكون حراماً أيضاً حرمته توصّليه وليست تعبّديه، مع افتراض اتحاد الـواقعه كمـا إذا قيّـده بقيـود تمنع من افـتراض تكررّ الفعـل، فى هكـذا حـاله المكلّف غير قـادر على الموافقه القطعيه ولاـ على المخالفه القطعيه، أمّا عـدم قدرته على المخالفه القطعيه؛ فلأنّه لا يخلو إمّا من الفعل، وإمّا من الترک، واقعه لا يخلو، فلا يسـتطيع أنْ يخـالف كلاًـ منهمـا؛ لأنّـه لاـ يخلو إمّـا أنْ يجلس، وإمّـا أن لا يجلس، فإذا جلس ليس فيه مخالفه قطعيه، وإذا ترک الجلوس أيضـاً ليس فيه مخـالفه قطعيه. إذن: هو غير قـادر على المخالفه القطعيه. كما أنّه غير قادر على الموافقه القطعيه؛ لأنّه لا يمكنه أنْ يجمع فى الواقعه بين الفعل وبين الترک فى الزمان الواحـد وفى المكان الواحد، فهو غير قادر على أن يجلس وأن لا يجلس، هذا محـال، فـإذن هو غير قـادر أيضـاً على الموافقه الاحتماليه، كما أنّ معنى هـذا الفرض أنّ المخالفه الاحتماليه والموافقه الاحتماليه أمران قهريـان خارجـان عن اختيـار الإنسـان، أمر لابـدّ منه مهمـا فعـل ومهمـا فرضـنا هو لا يخلو من موافقه احتماليه ومن مخالفه احتمـاليه، فـإذا ترک ففيه مخـاله احتمـاليه وفيه مـوافقه احتمـاليه، وإذا فعـل أيضـاً كـذلک. إذن: المخـالفه الاحتمـاليه والموافقه الاحتماليه أمران قهريان خارجان عن اختيار المكلّف، فهو غير قادر على الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، هـذا لابـدّ أنْ يؤخذ بنظر الاعتبار.

ص: ۳۶۹

اختلفت أقوالهم فی الأصل الجاری فی هذه الصوره، ونُقلت أقوال کثیره فی تحدید ما هو الموقف العملی فی هذه الحاله مع افتراض أنّ المکلّف غیر قادر علی الموافقه القطعیه ولا علی المخالفه القطعیه، وأنّه لا یخلو من الموافقه الاحتمالیه ومن المخالفه الاحتمالیه، فذُکرت أقوال خمسه، کما ذکرها السید الخوئی(قدّس سرّه) :

القول الأوّل: جریان البراءه الشرعیه والعقلیه. قاعده قبح العقاب بلا بیان تجری إذا قلنا بها، وقاعده البراءه الشرعیه المستفاده من حدیث الرفع وأمثاله. وهذا الرأی هو الذی تبنّاه السید الخوئی(قدّس سرّه). (۱)

القول الثانی: التخییر بین الفعل والترک عقلاً، فیُحکم بجواز أحدهما، لکن العقل یحکم بالتخییر بینهما بین الفعل والترک مع جریان أصاله الإباحه شرعاً. وهذا ما اختاره صاحب الکفایه(قدّس سرّه). (۲) بمعنی أنّ هناک حکم ظاهری شرعی فی محل کلامنا وهو الإباحه، الشارع یحکم بالإباحه، لکن فی نفس الوقت هناک حکم عقلی بالتخییر بین الفعل وبین الترک.

القول الثالث: التخییر بین الفعل والترک عقلاً، لکن من دون الالتزام بحکم ظاهری شرعی، یعنی مع عدم جریان أصاله الإباحه والبراءه فی محل الکلام. هذا الرأی أختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه). (۳)

القول الرابع: التخییر بینهما شرعاً، یعنی أنّ الشارع یحکم بالتخییر بین الفعل والترک.

القول الخامس: تقدیم احتمال الحرمه علی احتمال الوجوب، فیُلزم المکلّف بالترک، ودلیله هو مسأله أنّ دفع المفسده أولی من جلب المصلحه، وهنا یدور أمره بین أنْ یدفع مفسده إذا ترک، وبین أنْ یجلب مصلحه إذا فعل، یعنی علی تقدیر أنْ یکون واجباً فهناک مصلحه فی الفعل، وعلی تقدیر أنْ یکون حراماً هناک مفسده فی الفعل، قالوا: أنّ العقل یحکم بأولویه دفع المفسده من جلب المصلحه.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۲۷.
۲- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۵.
۳- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۴۴.

بالنسبه إلى القول الأوّل الذى اختاره السيد الخوئى(قدّس سرّه) وهو جريان البراءه العقليه والشرعيه فى محل الكلام، يُفهم من كلامه الاستدلال عليه بأنّه لا يوجد ما يمنع من التمسّک بالبراءتين فى محل الكلام، فنتمسّک بهما.

أمّا بالنسبه إلى البراءه الشرعيه، فلعموم دليلها ولا مانع يمنع من التمسّک بها بعد عموم دليلها؛ حينئذٍ لا مانع من التمسّک بها؛ لأنّنا لا نرى مانعاً يمنع من التمسّک بعموم البراءه الشرعيه، مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم بأى معنى فسّرنا الرفع هو رفع الحكم فى حال الجهل به، وهذا ينطبق على كلٍ من الوجوب والتحريم، الوجوب بالوجدان يجهله المكلّف، والحرمه أيضاً يجهلها المكلّف، فباعتبار أنّه يجهل الوجوب تجرى البراءه لنفى الوجوب، وباعتبار أنّه يجهل التحريم تجرى البراءه لنفى التحريم، ولا يوجد ما يمنع من إجراء البراءه فى كلٍ منهما والتمسّک بعموم حديث الرفع فى كلٍ من الوجوب والتحريم؛ لأنّ موضوع البراءه فى حديث الرفع هو ما لا تعلم به، وهو لا يعلم بالوجوب ولا يعلم بالتحريم، فيشملهما حديث الرفع.

وأمّا البراءه العقليه، فذكر أنّ موضوعها هو عدم البيان، لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا أيضاً صادق على كلٍ من الوجوب والتحريم؛ لأنّه لا بيان على الوجوب ولا بيان على التحريم، فيقبُح العقاب على هذا ويقبح العقاب على هذا وهو معنى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هناک اعتراضات على إجراء أصاله البراءه فى محل الكلام نتعرّض لها إنْ شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فى الأقوال التى ذكرناها سابقاً وهى خمسه، وفى أنّه ما هو مقتضى القاعده، ومقتضى الأصل عند دوران الأمر بين المحذورين، القول الأوّل كان هو أنّه تجرى فى المقام البراءتان الشرعيه والعقليه، باعتبار أنّ دليل البراءتين يشمل المقام ولا مانع من جريان البراءه فى محل الكلام

ص: ۳۷۱

اعتُرض على جريان البراءتين فى محل الكلام، أمّا الاعتراض على جريان البراءه الشرعيه فى محل الكلام، فله وجوه:

الوجه الأوّل: هو ما عن المحقق النائينى(قدّس سرّه) (۱) من أنّ الحكم الظاهرى لابدّ له من أثر شرعى، وإلاّ يكون جعله من قبل الشارع لغواً، ومن الواضح أنّ جعل البراءه فى المقام لا ـ اثر له؛ لأنّ المكلّف لا ـ يخلو من الفعل، أو الترک قهراً، فيكون جعل البراءه له من قبل الشارع لغواً؛ إذ لا أثر لهذا الحكم الظاهرى فى محل الكلام.

قد يُضاف إلى ذلک: أنّ لغويه الحكم الظاهرى المستفاد من أدلّه البراءه الشرعيه لعلّها باعتبار أنّ العقل يحكم بالتخيير بين العقل والترک، ومع حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترک يكون جعل البراءه والإباحه لغواً وبلا فائده.

السید الخوئی(قدّس سرّه) کأنّه فهم من کلام المحقق أنّ اللّغویه ناشئه من أنّ المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، فجْعل الإباحه الظاهریه من قبل الشارع فی حقّه یکون لغواً؛ لأنّه ماذا تصنع هذه الإباحه سوی أنْ تبیح له الفعل، أو تبیح له الترک، وهذا شیء حاصل وقهری بالنسبه إلیه؛ فلذا یکون جعلها لغواً؛ ولذا اعترض علی المحقق النائینی(قدّس سرّه) بأنّ هذا لا یصلح مناطاً للغویّه، (۲) وإلاّ لزم أن نحکم بلغویه جعْل الإباحه فی سائر الموارد الأخری؛ إذ فی هذه الموارد أیضاً المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، فی الشبهات التحریمیه --------- مثلاً ---------- أیضاً المکلف لا یخلو إمّا أنْ یفعل، أو یترک، ومجرّد أن المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، هذا لا یعنی أنْ یکون جعْل الإباحه لغواً، وإلاّ للزم الالتزام بلغویه جعْل الإباحه فی جمیع الموارد، ولیس فقط فی دوران الأمر بین المحذورین؛ بل فی غیر دوران الأمر بین المحذورین أیضاً یلزم هذه اللّغویه؛ لأنّ المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک. هذا إذا قلنا بأنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) کان ناظراً إلی هذه المسأله لإثبات اللّغویه، مجرّد أنْ یکون المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، هذا وحده یثبت لغویه جعْل الإباحه الظاهریه فی حقّه. وأمّا إذا قلنا بأنّ منظور المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو الشیء الآخر، أنّ لغویه جعْل الإباحه فی حقّه باعتبار أنّ العقل یحکم بالإباحه ویحکم بالتخییر بین الفعل وبین الترک، بعد حکم العقل بالتخییر بین الفعل والترک کما اختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه)؛ لأنّه یری أنّ التخییر فی المقام عقلی، بعد أنْ حکم العقل بالتخییر بین الفعل والترک، فجعْل الإباحه من قبل الشارع یکون لغواً، فاللّغویه إنّما تنشأ لیس من جهه أنّ المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، وإنّما تنشأ من حکم العقل بالتخییر بین الفعل والترک، باعتبار أنّ هذا التخییر یعنی الترخیص من قبل العقل، وبعد فرض أنّ هذا الترخیص موجود من قبل العقل؛ حینئذٍ یکون جعل الترخیص والإباحه من قبل الشارع لغواً.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۴۸.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۳۰.

إذا كان هذا هو المقصود بالوجه الأوّل من الإشكال فی جریان البراءه فی محل الکلام، فجوابه هو نفس الجواب عندما یُستشکل فی جریـان البراءه فی سـائر الموارد؛ لأنّ العقـل لا یحکم بالترخیص فقط فی هـذا المقام؛ بل حتّی فی سائر الموارد العقل أیضـاً یحکم بـالترخیص بنـاءً علی قاعـده قبـح العقـاب بلا بیـان، فالعقل یحکم بالبراءه فی موارد الشـبهه التحریمیه وفی موارد الشـبهه الوجوبیه فی غیر محل الکلام، بناءً علی قاعـده قبـح العقاب بلا بیان هناک حکم عقلی بالبراءه وبقبـح العقاب، وهناک أیضاً یرد هـذا الإشـکال، وهو ما معنی أنّ الشارع یتصـدّی ویجعل الإباحه ویجعل الترخیص الظاهری ؟ ألیس جعل الترخیص الظاهری فی موارد حکم العقل بالبراءه وباستحاله العقاب علی الفعل، أو علی الترک علی اختلاف الموارد، ألیس جعل الترخیص هذا من قبل الشارع یکون لغواً ؟! وبلا فائده، ولیس له أیّ اثر، فأنّ الأحکام الظاهریه إنّما تُجعل من قبل الشارع إذا کان لها أثر شـرعی یترتب علیها، وهذا لیس له أثر، ولیس له فائده.

هـذا الإشـکال لا یختص بمحل الکلام؛ بل فی کل موردٍ یحکم العقل فیه بالبراءه وباسـتحاله العقاب، أیضاً یقال: ما فائـده جعل الإباحه الظاهریه والترخیص الظاهری من قبل الشارع ؟ فأیضاً یلزم أنْ یکون جعله لغواً، ولعلّ هذا هو مقصود السید الخوئی(قدّس سرّه)،یعنی یریـد أنْ یقول بـأنّه لا یمکن الالتزام بلغویه جریان البراءه فی محل الکلام لمجرّد أنّ العقل یحکم بالتخییر بین الفعل والترک، وإلاّ لابـد أنْ نلتزم بـذلک فی سائر موارد جریان البراءه بناءً علی قاعـده قبـح العقاب بلا بیان، فی کل موردٍ یحکم فیه العقل بذلک الحکم؛ حینئذٍ یکون جعل ذلک الحکم من قبل الشارع لغواً؛ لأنّه بلا فائده، ولیس له أیّ أثر.

فی الحقیقه الجواب هو الجواب، یعنی إذا کان هـذا هو الإشـکال، فالجواب هو الجواب السابق، وهو أنّ هناک آثاراً تترتب علی جعـل الإبـاحه الظـاهریه، فالعقـل فی موارد جریان البراءه لا یحکم بالإباحه، بینما الشارع یحکم بإباحهٍ ظاهریهٍ وهو حکم شـرعی کسائر الأحکام الشـرعیه له ملاکاته وله مبادئه، هذه أحکام ظاهریه، والأحکام الظاهریه کالأحکام الواقعیه، فهی أیضاً لها مبادئ، بالنتیجه لها مصالـح ومفاسـد؛ لأنّها أحکام ظاهریه، بینما الحکم العقلی لیس هکـذا، الحکم العقلی فقط یخیّر المکلّف بین الفعل وبین الترک، هـذا شـیء وأنْ نقول أنّ هـذا الفعل محکوم بالإباحه وأنّه مباح بإباحهٍ شـرعیه ظاهریهٍ مجعولهٍ من قبل الشارع، هـذا حکم ظـاهری یکون مجعولاً من قبل الشارع، ولم یستشـکل أحـد فی جعل البراءه الشـرعیه، وفی شـمول أدلّه البراءه الشـرعیه فی موارد حکم العقـل بقبـح العقـاب بلاـ بیـان، کمـا أنّه لم یستشـکل هناک فی جریان البراءه فی موارد حکم العقل، فالمقام أیضـاً ینبغی أن لا نستشکل فی جریان البراءه فی محل الکلام فی موارد حکم العقل بالتخییر بین الفعل وبین الترک.

الوجه الثانی: الذی مُنع علی اساسه من جریان البراءه هو ما یقال من أنّ رفع الإلزام فی مرحله الظاهر إنّما یکون فی المورد القابل للوضع، فکلّ موردٍ یکون قابلاً للوضع الظاهری یکون قابلًا للرفع الظاهری، والوضع الظاهری کما هو واضح هو عباره عن إیجاب الاحتیاط، ووضع التکلیف فی مرحله الظاهر هو عباره عن إیجاب الاحتیاط تجاه التکلیف المشـکوک، هـذا یُطلق علیه أنّه وضـع للتکلیف المشـکوک فی مرحله الظـاهر، فـالتکلیف الـذی یمکن وضـعه ظـاهراً یمکن رفعه ظاهراً، والتکلیف الـذی یمکن جعل وجوب الاحتیاط تجاهه عنـدما یکون مشـکوکاً یمکن رفع وجوب الاحتیاط تجاهه عنـدما یکون مشـکوکاً، أمّا التکالیف التی لا یمکن وضـعها ظاهراً، لا یمکن إیجاب الاحتیاط بلحاظها، فلا یمکن رفعها أیضاً، فلا تشـملها الأحادیث الـدالّه علی البراءه بلسان الرفع؛ لأـنّ الرفع یقابل الوضع، والرفع والوضع أمران متقابلان تقابل الملکه والعـدم، فالرفع إنّما یمکن حیث یمکن الوضع، حیث یکون الوضع ممکنـاً ومقبولاًـ؛ عندئـذٍ یکون الرفع ممکنـاً، وأمّا حیث لا یمکن الوضع الظاهری للتکلیف المشـکوک؛ فحینئـذٍ لا یمکن الرفع؛ فحینئـذٍ لا یصحّ الاسـتدلال بالأدلّه والأحادیث الدالّه علی البراءه إذا کانت وارده بلسان الرفع من قبیل حدیث الرفع. وفی المقـام لاـ یمکن وضع التکلیف ظـاهراً؛ لأـنّ الوضع الـذی یعنی إیجـاب الاحتیـاط غیر ممکن؛ لأـنّ المکلّف لاـ یتمکّن من الموافقه القطعیه، المکلّف فی محل کلامنا لا یمکنه الاحتیاط؛ لأنّه غیر قادر علی الفعل والترک فی آنٍ واحد، فهو لا یتمکّن من الاحتیـاط، ولاـ یتمکّن من الموافقه القطعیه، وهـذا معنـاه أنّ التکلیف المشـکوک لاـ یمکن وضـعه ظـاهراً، فـإذن: لا یمکن رفعه ظـاهراً، فلا تکون الأحادیث والروایات ---------- مثل حـدیث الرفع ---------- شامله لمحل الکلام. هـذا الوجه الثانی لمنع جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام وهو کما هو واضح یختص بنمطٍ خاصٍ من أدلّه البراءه الذی هو وارد بلسان الرفع.

ويجاب عن هـذا الوجه: بأنّ البراءه الشرعيه، ولو كانت مستنده إلى حديث الرفع، عندما نريد إجراءها فی محل الكلام، فنحن نجريها بالنسبه إلى كلّ طرفٍ على حِدَه، فالبراءه تجرى بلحاظ الوجوب المحتمل، وتجرى بلحاظ الحرمه المحتمله فی محل الكلام فی دوران الأمر بين محذورين، ومن الواضح أنّ كلّ براءه عندما نجريها فی طرفٍ، فالاحتياط فی ذلك الطرف يكون أمراً ممكناً وليس محالاً، فأیّ ضير فی أن يجعل الشارع الاحتياط بلحاظ احتمال الوجوب ؟ وأیّ ضيرٍ فی أنْ يجعل الشارع الاحتياط بلحاظ احتمال التحريم، كل منهما أمر ممكن وليس محالاً، أن يقول الشارع(يجب عليك الاحتياط بلحاظ احتمال الوجوب) يعنی يُلزم المكلّف احتياطاً بالفعل، هذا أمر ممكن ولا محذور فيه، أو يلزم المكلّف احتياطاً بالترك، أنْ يلزم المكلّف بالاحتياط بلحاظ احتمال التحريم. إذن: جعل الاحتياط فی المورد الذی نريد إجراء البراءه فيه أمر ممكن، وعلى هذا الأساس نقول أنّ رفع الاحتياط بإجراء البراءه فی هذا الاحتمال أمر ممكن، كما أنّ رفع الاحتياط بإجراء البراءه فی الاحتمال الآخر أيضاً يكون أمراً ممكناً؛ لأنّ الشارع قادر على وضع وجوب الاحتياط فی هذا الطرف ووضع وجوب الاحتياط فی ذاك الطرف، فإذا كان قادراً على وضع وجوب الاحتياط، ووضع التكليف المشكوك فی مورد احتماله، فهو قادر على رفع التكليف المشكوك ظاهرياً بنفی وجوب الاحتياط وبجعل البراءه.

بعبارةٍ أخرى: أنّ من الواضح جدّاً أنّ جعل الاحتياط بالنسبه إلى كل طرفٍ أمر ممكن وليس محالاً، وإنّما المحال هو أنْ يُجعل الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما فی آنٍ واحدٍ بأن يُطلب من المكلّف أنْ يحتاط بلحاظ الفعلٍ والترك فی آنٍ واحدٍ، هذا هو الغير ممكن، أمّا أن يُجعل الاحتياط بلحاظ التحريم، فهذا ليس فيه محذور، أو يُجعل الاحتياط بلحاظ الوجوب، هذا أيضاً ليس فيه محذور، وهذا المقدار، يعنی إمكان جعل الاحتياط بلحاظ هذا الطرف، وإمكان جعل الاحتياط بلحاظ هذا الطرف، هذا يكفی للقدره على رفع الاحتياط فی كلٍ منهما، يعنی إجراء البراءه فی كلٍ منهما، باعتبار أنّ القدره على ترك الجميع لا تتوقّف على القدره على فعل الجميع، وإنّما تتوقّف على القدره على كل واحدٍ من أفراد ذلك الجميع، ولا تتوقّف على القدره على فعل الجميع فی عرضٍ واحد حتّى نقول أنّ هذا قادر على ترك الجميع، ترك الجميع يكفی فيه القدره على فعل كل واحدٍ واحدٍ من الجميع، إذا كان الإنسان قادراً على فعل هذا، وفعل هذا، وفعل هذا، إذن: هو قادر على ترك الجميع، القدره على ترك الجميع لا تتوقّف على افتراض القدره على فعل الجميع فی عرضٍ واحد؛ بل حتّى إذا كان غير قادر على أنْ يجمع بين الأفراد فی عرضٍ واحدٍ، ما دام هو قادر على فعل كل واحد من هذه الأفراد كلٌ على حِدَه، فهو قادر على ترك الجميع، إذن: القدره على ترك الجميع يكفی فيه القدره على هذا الفرد، والقدره على هذا الفرد.....وهكذا، ولا تتوقّف على القدره على جميع الأفراد فی عرضٍ واحد حتّى يقال أنّ هذا غير قادر على الإتيان بجميع الأفراد فی آنٍ واحد. إذن: هو غير قادر على الترك. هذا الكلام نفسه نطبّقه فی محل الكلام، يقال فی الإشكال: رفع التكليف المشكوك فی مرحله الظاهر لإجراء البراءه بالنسبه إلى كلٍ من الطرفين محال وغير ممكن؛ لأنّ الشارع غير قادر على أنْ يضع هذا التكليف المشكوك ظاهرياً، ويضع هذا التكليف المشكوك ظاهرياً، يعنی هو غير قادر على الجمع بين هذين الوضعين، هذا صحيح، هو غير قادر على الجمع بين الأمرين، بمعنى أنْ يجعل الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما فی آنٍ واحد، هذا محال، لكنّ الرفع الظاهری لكلٍ منهما لا يتوقّف على أنْ يكون قادراً على الوضع بلحاظ كلٍ منهما فی آنٍ واحد، وإنّما يتوقّف على أنْ يكون قادراً على هذا الوضع، وأن يكون قادراً على هذا الوضع، ولا إشكال فی أنّ إيجاب الاحتياط أمر ممكن بلحاظ كل من الاحتمالين، بلحاظ التحريم يمكن جعل وجوب الاحتياط، وبلحاظ الوجوب يمكن جعل وجوب الاحتياط، هذا يكفی فی القدره على رفع وجوب الاحتياط فی كلٍ منهما، فيكون رفع وجوب الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما أمراً مقدوراً؛ لأنّ وضع وجوب الاحتياط بلحاظ كلٍ منهما أمر مقدور، فيكون رفع وجوب الاحتياط بلحاظ كل واحد

منهما أيضاً أمراً مقـدوراً، فلا مانع من شـمول دليل الرفع لمحل الكلام، وإنْ كان الجمع بين هـذين الوضـعين فى آنٍ واحدٍ ليس أمراً مقـدوراً، لكن الرفع لكلٍ منهما لا يتوقّف على ذلك، وإنّما كما قلنا يتوقّف على إمكان وضع التكليف فى كل واحدٍ منهما، وهـذا أمر مقدور وممكن فى محل الكلام، فيكون الرفع أيضاً أمراً ممكناً. فى فعل الضدين ---------- مثلًا ---------- لا إشـكال فى أنّ المكلّف غير قادر على الجمع بينهما، لكنّه قادر على تركهما؛ لأنّ القـدره على ترک الضـدّين يكفى فيها القـدره على فعل كل منهما، هو قادر على فعل هـذا الضـد، وقادر على فعل هذا الضد، فإذن: هو قادر على تركهما، فالقدره على تركهما لا تتوقّف على فعلهما معاً وفى عرضٍ واحد حتّى يقال أنّ القدره على فعلهما معاً وفى عرض واحد محال، إذن: هو غير قادر على تركهمـا؛ بـل هو قادر على تركهما لمجرّد أنْ يكون قادراً على فعل هـذا وقادراً على فعل هـذا. فى محل الكلام إيجاب الاحتياط بلحاظ التحريم أمر ممكن من قبل الشارع بلا إشـكال، وإيجاب الاحتياط بلحاظ الوجوب أمر ممكن من قبل الشارع بلا إشـكال، إذن: رفع إيجاب الاحتياط فى كلٍ منهما أمر ممكن، وإجراء البراءه والتمسّک بحديث الرفع فى محل الكلام هو عباره عن إثبات الرفع الظاهرى، والبراءه فى كلٍ منهما، وهذا أمر ممكن؛ لأنّ الوضع الظاهرى أيضاً ممكن فى كلٍ منهما.

الوجه الثـالـث: هـذا الوجه يختص بمـا إذا كان مفاد الـدليل هو الحلّيه؛ لأنّ بعض أدلّه البراءه مفادها الرفع كما فى حـديث الرفع، وبعضـها مفاده كل شـيءٍ لك حلال وأمثاله، بناءً على إمكان الاسـتدلال وصـحّه الاستدلال بها على الإباحه والبراءه. حاصل هذا الوجه الـذى يمنع من إجراء هـذه الأدلّه فى محل الكلام: هو أنّ مفاد أدلّه الحلّيه هو جعل الحلّيه الظاهريه، والمأخوذ فيها احتمال المطابقه للواقع، وأمّا إذا فرضـنا أنّ الإباحه الظاهريه التى نريد إثباتها فى محل الكلام لم تكن مطابقه للواقع؛ بل نجزم بأنّها ليست مطـابقه للواقع؛ حينئـذٍ لاـ يمكن جعـل هـذه الإبـاحه الظـاهريه، لا يمكن إثبات الإباحه الظاهريه من أدلّه الحل؛ لأنّ جعل الإباحه الظـاهريه مشـروط باحتمـال مطـابقه الإباحه للواقع، وأمّا إذا جزمنا بعـدم المطابقه، وأنّه لا إباحه فى الواقع؛ حينئـذٍ لا يمكن جعل الإبـاحه الظـاهريه، وفى محل الكلام ------------ دوران الأمر بين المحـذورين ------------ نحن نجزم بعـدم الإباحه فى الواقع؛ لأنّ الأمر يـدور بين الوجوب والتحريم، قطعاً هـذا ليس مباحاً لأنّ أمره ------------ بحسب الفرض ------------ يـدور بين الوجوب وبين التحريم، فـإذا كـانت الإباحه الواقعيه غير محتمله أصـلًا، فكيف يمكن جعل الإباحه الظاهريه، فكأنّ من شرائط إثبـات الإباحه كحكم ظاهرى أن يكون المكلّف يحتمل مطابقتها للواقع كما هو الحال فى الشـبهات التحريميه، وكما هو الحـال فى الشـبهات الوجوبيه، احتمـال الإبـاحه واقعاً موجود، ويُعقل جعل الإباحه الظاهريه، أمّا حيث لا يُحتمل الإباحه الظاهريه، فلاـ يُعقـل ولاـ يمكن جعـل الإبـاحه الظـاهريه. هـذا نظير ما يُقال فى باب الإمارات، فأنّ الحجّيه أيضاً حكم ظاهرى، هناك يُقال أيضاً بـأنّ جعـل الحجّيه للإمـاره إنّمـا يُعقـل حيث يُحتمـل مطابقه الإماره للواقع، ولا معنى لجعل الحجّيه للإماره حيث لا يُحتمل ذلك كما إذا علمنا بعـدم مطابقه الإماره للواقع، أو علمنا بمطابقتها للواقع، على كلا التقديرين لا معنى لجعل الحجّيه للإماره. إذا علمنـا بعـدم مطابقتها للواقع، فجعل الحجّيه لها لا محل له للعلم بكـذبها، كما أنّه عنـد العلم بمطابقه الإماره للواقع أيضاً لا تحتاج إلى جعـل الحجّيه، فإنّمـا يمكن جعل الحجّيه عنـد احتمال مطابقه الإماره للواقع. نظير هـذا كأنّه يُقال فى محل الكلام؛ لأنّ جعل الإبـاحه الظـاهريه فى محـل الكلاـم مشـروط باحتمـال مطابقه ما هو المجعول للواقع، وفى محل الكلام لا يُحتمل المطابقه للقطع بعدم الإباحه، فلا معنى لجعل الإباحه الظاهريه.

ص: ۳۷۶

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فی الوجه الثالث الذی ذُکر لمنع جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام، وکان حاصله، هو : أنّ أدلّه البراءه الشرعیه تختص بما إذا کان هناک احتمال المطابقه للواقع، بأنْ یکون الحکم الظاهری المجعول الذی هو الإباحه، فیه احتمال المطابقه للواقع، وهذا معناه أنّ أدلّه البراءه لا تجری، إلاّ فیما إذا کان یُحتمل الإباحه الواقعیه، وفی محل الکلام لا تُحتمل الإباحه والحلّیه؛ بل نجزم بعدم الحلّیه؛ لأنّ المفروض دوران الأمر بین الوجوب والتحریم، فکیف تجری أدلّه البراءه مع عدم احتمال مطابقه الحکم الظاهری المجعول فیها للواقع ؟! وکأنّه یعتبر فی جریان البراءه احتمال المطابقه للواقع.

ویمکن أنْ یجاب عن هذا الوجه: بأنّ هذا إنّما یتم فی مثل الأحکام الظاهریه الطریقیه من قبیل الحجّیه بالنسبه إلی الإمارات، هناک یقال بأنّه لا معنی لجعل الحجّیه للإماره، إلاّ مع احتمال مطابقتها للواقع، وأمّا مع العلم بعدم المطابقه، أو مع العلم بالمطابقه، فلا معنی لجعل الحجّیه لتلک الإماره، وأمّا فی مثل محل الکلام، الإباحه التی هی من الأحکام الظاهریه التی لا تجعل کطریقٍ لإحراز الواقع، ولا یُراد بها إحراز الإباحه الواقعیه حتّی یقال بأنّها تختص بما إذا کان هناک احتمال واقعی للإباحه الواقعیه، ولا تشمل ما إذا لم تُحتمل الإباحه، الإباحه والبراءه والحلّیه أحکام ظاهریه مجعوله لا علی نحو الطریقیه، وإنّما الغرض منها أنّها تکشف عن اهتمام الشارع بالأحکام الترخیصیه أکثر من اهتمامه بالأحکام الإلزامیه عندما یقع التزاحم بینهما فی مقام الحفظ، هی تُعبّر عن ذلک لا أکثر، ومن هنا لا معنی لأنْ نقول بأنّ جعل الإباحه الظاهریه مشروط باحتمال مطابقتها للواقع؛ بل موضوع هذه الأصول هو الشکّ فی الحکم الواقعی، فمتی شکّ المکلّف فی الحکم الواقعی تحقق موضوعها، وأمکن جعلها -- -------- أی الإباحه ---------- وإن لم نحتمل مطابقتها للواقع، حتّی إذا قلنا بأننا لا نحتمل الإباحه الواقعیه، لکن یکفی فی إمکان جعل الإباحه والبراءه والحلّیه الشکّ فی الحکم الواقعی، إذا شک المکلّف فی الوجوب تُجعل له البراءه، أو الإباحه من دون فرق بین أنْ تکون الإباحه محتمله فی الواقع کما إذا دار الأمر بین الوجوب وبین الإباحه، وبین أنْ لا تکون الإباحه محتمله أصلاً کما إذا دار الأمر بین الوجوب والتحریم کما فی محل الکلام، الإباحه یکفی فیها الشکّ فی الحکم الواقعی، حتّی إذا لم نحتمل الإباحه فی الواقع، لیست الإباحه متقوّمه باحتمال أنْ یکون هذا الحکم الظاهری الذی هو عباره عن الإباحه، أو الحلّیه محتمل المطابقه للواقع، هذا لم یؤخذ فی أدلّه الإباحه، وإنّما المأخوذ فی أدلّه الإباحه هو الشکّ فی الحکم الواقعی، وهذا الشک فی الحکم الواقعی موجود فی محل الکلام، قلنا أنّ تطبیق الإباحه، أو البراءه، أو الحلّیه یکون علی کل طرفٍ فی محل الکلام بخصوصه، بمعنی أننا نلتفت إلی احتمال الوجوب، فنجری فیه البراءه بخصوصه، واحتمال التحریم نجری فیه البراءه؛ لأنّ مفاد البراءه هو نفی وجوب الاحتیاط، ونحن نحتمل وجوب الاحتیاط فی هذا الطرف بخصوصه؛ لأننا قلنا أنّ جعل وجوب الاحتیاط من قبل الشارع فی هذا الطرف بخصوصه أمر ممکن، ولیس محالاً أنْ یأمر الشارع بالاحتیاط بلحاظ الوجوب، یعنی یأمر بالفعل احتیاطاً، أو یأمر بالترک احتیاطاً، یعنی یأمر بالاحتیاط بلحاظ التحریم.

إذن: البراءه التی نجریها هی لنفی وجوب الاحتیاط فی هـذا الطرف بخصوصه، هل أوجب علیّ الشارع الفعل فی مثل هذه الحاله من بـاب الاحتیاط ؟ هـذا محتمل، محتمل أنّ الشارع جعل وجوب الاحتیاط بلحاظ الوجوب، فتجری البراءه لنفی هـذا الاحتمال. احتمال أیضاً أنّ الشارع جعل علیّ وجوب الاحتیاط بلحاظ التحریم، هذا أیضاً أمر ممکن ولیس فیه استحاله، أیضاً البراءه تجری لنفی احتمـال وجوب الاحتیـاط بلحـاظ التحریم، هـذا هو المقوّم لجریـان أدلّه البراءه، أنّ یکون هناک شک فی الحکم الواقعی، وهـذا موجود فی محـل کلامنـا. أمّا أنْ نشترط فی جریـان البراءه أنْ یکون الحکم الظاهری الـذی تحکم به تلک الأدلّه یحتمل المطابقه للواقع بحیث تختص أدلّه البراءه بخصوص الشبهات التحریمیه البدویه، أو الشبهات البدویه الوجوبیه، هذا لا دلیل علیه.

علی کـل حـال، ما یقال من أنّ الأحکام الظاهریه متقوّمه بالشک أمر صـحیح، لکن معنی الشکّ هو عـدم العلم بالحکم الواقعی، لابـدّ من افتراض شـکّ فی الحکم الواقعی، لکن لیس معنی تقوّم الأحکـام الظاهریه بالشک هو أنْ یکون هناک احتمال مطابقه الحکم الظـاهری المجعول للواقع، وإنّمـا الشـک یعنی لابـدّ أنْ یکون هناک شـیء مشـکوک تشک فیه حتّی یُجعل هـذا الحکم الظـاهری، بمعنی عـدم العلم بـالحکم الـواقعی، لیس معنی ذلـک أنْ یکون الحکم الظـاهری المجعول محتمـل المطـابقه للحکم الواقعی الذی یُشَکّ فیه، هذا لم یدل علیه دلیل.

الوجه الرابع: مـا یُفهم من کلمـات المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) فی نهایه الأفکار، (۱) وحاصـل مـا نفهم من کلامه أنّه یقول: لا مجـال لجریـان أدلّه الـبراءه وأصـاله الحلّیه فی المقـام لإثبـات الـترخیص فی الفعـل والترک. ویُعلـلّ ذلـک باعتبـار أنّ الترخیص المسـتفاد من هـذه الأدلّه ----------- أدلّه البراءه، أدلّه الإباحه، أدلّه الحلّیه ---------- إنّما هو الترخیص بملاک الجهل وعـدم البیان؛ لأنّ الـذی یُفهم من هـذه الأدلّه هو أنّ الجهل عـذر، وأنّ هـذه المعـذوریه الثابته فی حاله الجهل ترتفع بالعلم، هذا مفاد هذه الأدلّه، معذوریه الجاهل لجهله، وعدم معذوریه العالم، فالمعذوریه تثبت فی حال الجهل وترتفع فی حال ارتفاع الجهل وتبدّل الجهل بالعلم. هذا مفاد هذه الأدلّه، المعذوریه وعدم المعذوریه، والمنجّزیه وعدم المنجّزیه أمران مرتبطان بالعلم والجهل، الجهـل بـالحکم الواقعی یعتبر عـذراً، وترتفع هـذه المعـذوریه إذا تبـدّل الجهـل بـالعلم، فالـذی یُسـتفاد منهـا هو الترخیص، لکن بملاک الجهل وعدم العلم وعدم البیان. یقول: من الواضح أنّ هذا الترخیص بملاک عدم البیان إنّما یثبت فی حاله سـقوط العلم الإجمـالی عن المنجّزیه وعن التـأثیر؛ لأنّـه فی حـاله وجود العلم الإجمـالی وبقاءه علی المنجّزیه وعـدم سـقوطه عن التأثیر سوف یکون مانعاً من جریان البراءه، وإنّما نستطیع إجراء البراءه بعد فرض سقوط هذا العلم الإجمالی عن التأثیر والمنجّزیه، وإلّا لو کان العلم الإجمالی باقیاً علی حاله فی التأثیر والمنجّزیه لکان مانعاً من جریان البراءه.

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۲۹۳.

إذن: جريـان البراءه بملاـک الجهـل وعـدم البيان موقوف على سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه؛ لأنّه يمنع من جريان البراءه. الآن نأتى إلى سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه فى محل الكلام، لا إشـكال فى سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه فى محل الكلام، لكن لماذا يسقط العلم الإجمالى عن المنجّزيه والتأثير ؟

بعبـارهٍ أخرى: إنّ العلم بالإلـزام المردّد بين الوجوب والتحريم لاـ يكون منجّزاً لكلٍ من الطرفين لعـدم قـدره المكلّف على امتثال الوجوب وامتثال التحريم، لمكان الاضـطرار يسـقط العلم الإجمالى عن المنجّزيه، ولاستحاله تكليف العاجز واستحاله الترجيح بلا مرجّح يسقط هذا العلم الإجمالى عن المنجّزيه، فإذا سقط العلم الإجمالى عن المنجّزيه لمكان الاضطرار واستحاله تكليف العاجز يكون هناک حكم عقلى بالترخيص، والتخيير بين الفعل والترک، باعتبار اسـتحاله تكليف العاجز واسـتحاله الترجيـح بلا مرجّـح؛ فحينئذٍ يستقل العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترک.

إذن: فى مرحله سابقه على إجراء البراءه، قبل أن نأتى إلى أدلّه البراءه ونريد إجراء البراءه فى محل الكلام، فى مرحله سابقه على ذلـک كان هناک تخيير عقلى بين الفعل والترک لمكان الاضـطرار الموجب لسـقوط العلم الإجمالى عن التأثير والمنجّزيه، وفى هـذه الحـاله يقول: لاـ مجـال حينئـذٍ للتمسّـک بـأدلّه البراءه لإثبـات البراءه والإباحه والحلّيه والتخيير بين الفعل والترک، لا مجال لـذلک بعـد حكم العقل بالترخيص، ويقول:(فلا يبقى مجال لجريان البراءه نظراً إلى حصول الترخيص حينئـذٍ فى المرتبه السابقه على جريانهـا بحكم العقـل بـالتخيير بين الفعل والترک). يعنى أنّ النويه لا تصل إلى البراءه أصـلاً، إلاّ إذا سـقط العلم الإجمالى؛ لأـنّه فى حال وجوده يمنع من جريان البراءه، وسـقوط العلم الإجمالى إنّما يكون باعتبار مكان الاضـطرار وحكم العقل باسـتحاله التكليف، فإذا استحال تكليف هذا، فهذا معناه أنّ هناک تخييراً عقلياً بين الفعل وبين الترک، ومع وجود الترخيص العقلى وحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترک الذى حصل بعد فرض سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه باعتبار الاستحاله المذكوره؛ حينئذٍ لا مجال للرجوع إلى أدلّه البراءه وإثبات الترخيص فى محل الكلام بعد حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترک.

ص: ۳۷۹

أقول: هـذا الكلام كـأنّه ---------- والله العالم ----------- يرجع إلى الوجه الأوّل، يعنى كأنّه استدلال باللّغويه، كأنّه يريد أنْ يقول لا معنى لجعل البراءه الشرعيه كحكم ظاهرى من قبل الشارع فى موردٍ يحكم العقل فيه بالتخيير بين الفعل وبين الترک، هـذا شـىء لا فائده منه، فلا مجال لجريان البراءه نظراً إلى حصول الترخيص فى المرتبه السابقه بحكم العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترک. لا يبعُد أنْ يكون مقصوده هو إشاره إلى لغويه جعل هذا الحكم الظاهرى الشرعى المستفاد من أدلّه البراءه والإباحه فى محل الكلام، باعتبار ثبوت الترخيص فى مرتبهٍ سابقهٍ ؛ يعنى فى مرتبه ما قبل البراءه سقط العلم الإجمالى؛ لأنّ البراءه لا تجرى إلاّ بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، وفى تلک المرتبه ثبت الترخيص العقلى والتخيير العقلى بين الفعل والترک. إذن: فى مرتبهٍ سابقهٍ على إجراء البراءه ثبت التخيير العقلى بين الفعل والترک؛ وحينئذٍ لا مجال لجريان البراءه. الظاهر أنّ هذا هو مقصوده، يعنى نستطيع أن نقول: أنّ هذا الوجه تقريباً يرجع إلى الوجه الأوّل المتقدّم الذى كان عباره عن دعوى أنّ جعل البراءه والإباحه فى محل الكلام لغو، باعتبار أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الفعل والترک، وقلنا أنّ هذا الإشكال لا يختص بمحل الكلام؛ بل يجرى فى جميع موارد جريان البراءه بناءً على الإيمان بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه فى كل تلک الموار يحكم العقل بالترخيص، فيقع الكلام فى أنّ جعل الإباحه حينئذٍ من قبل الشارع يكون لغواً وبلا فائده، وفى خصوص المقام الفائده ملموسه، يعنى ليس هناک لغويه، جعل البراءه والتمسّک بها فى محل الكلام له فائده ملموسه، ليست موجوده وثابته فى مرحله سابقه، الترخيص العقلى الثابت فى المرحله السابقه، حكم العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترک الثابت فى مرحلهٍ سابقهٍ على إجراء البراءه، هذا كلّه صحيح، لكنّه كان ناظراً إلى الجامع المعلوم الذى هو عباره عن الإلزام، يعنى الترخيص ثابت من ناحيه العلم الإجمالى بهذا الإلزام؛ لأنّ هذا الترخيص إنّما ثبت بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير وعن المنجّزيه باعتبار عدم القدره وباعتبار الاضطرار، فكأنّه يريد أن يقول أنّ هذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً للطرفين؛ لاستحاله ارتكابهما واستحاله ترجيح أحدهما على الآخر، فلا يكون منجّزاً للطرفين، بينما ما نريد إثباته بالبراءه فى المرحله المتأخره ليس هو هذا الترخيص، ليس هو التخيير بين الفعل والترک من ناحيه العلم الإجمالى، بمعنى أنّ العلم الإجمالى ليس مؤثراً فى التنجيز، وإنّما ما نريد إثباته فى المقام هو إجراء البراءه بخصوص هذا الطرف وبخصوص هذا الطرف، وإجراء البراءه بخصوص الوجوب أمر ممكن لنفى احتمال وجوب الاحتياط فى هذا الطرف، احتمال وجوب الاحتياط فى طرف الوجوب هو احتمال وارد، كما أنّ احتمال وجوب الاحتياط شرعاً بلحاظ التحريم أيضاً احتمال وارد، كلٌّ منهما محتمل، أنا احتمل أنّ الشارع يوجب علىّ الفعل احتياطاً؛ لأنّه يهتم بالوجوب أكثر من التحريم، احتمال وجوب الاحتياط فى هذا الطرف بخصوصه هو الذى نريد أنّ نجرى البراءه لنفيه، وهذا لم يكن موجوداً قبل إجراء البراءه، وإنّما نريد أن ننفيه بإجراء البراءه، بإجراء البراءه نريد أن ننفى احتمال وجوب الاحتياط بلحاظ الوجوب، كما نريد أن ننفى جعل وجوب الاحتياط بلحاظ التحريم؛ لأنّ كلاً منهما محتمل، وكل منهما يُجهل به، فيتحقق موضوع البراءه الذى هو الجهل وعدم العلم وعدم البيان، والفائده من جعل البراءه هو نفى احتمال وجوب الاحتياط شرعاً من ناحيه الوجوب، هذا التحريم أيضاً مجهول عندى، فيتحقق موضوع البراءه، فالبراءه التى أجريها براءه بملاک الجهل، بملاک عدم العلم وعدم البيان، لا براءه بملاک الاضطرار وبملاک عدم القدره، هذا الشىء الذى كان ثابتاً قبل إجراء البراءه ليس بهذا الملاک، وإنّما هى براءه بملاک الجهل، باعتبار أنّ التحريم مجهول بالوجدان، ويُحتمل أنّ الشارع وضع وجوب الاحتياط بلحاظه، الغرض من البراءه هو نفى هذا الاحتمال.

إذن: هـذا لاـ يمكن أنْ نقول عنه أنّه لغو وبلاـ فائـده، ولا يمكن جريان البراءه فى مورد يحكم فيه العقل بالتخيير بين الفعل وبين الترک، کلا، الفائده مترتبه وواضحه فى محل الكلام.

الوجه الخامس: أنّ عدم المنجّزيه فى المقام ليست من جهه الجهل وعدم العلم، لوضوح وجود العلم بالإلزام، وعدم وجود قصور من ناحيه العلم؛ لأنّ المكلّف يعلم بالإلزام، وإنّما من جهه عدم القدره على الامتثال؛ لأنّ المكلّف لا يقدر على امتثال هذا الإلزام المعلـوم إجمالاًـ؛ لأنّه دائر بين المحـذورين -----------الوجوب والتحريم ------------ فمن هنـا يكون معـذوراً، ولا يتنجّز عليه هـذا الإلزام المعلوم، ومن هنا تكون المعـذوريه هى الثابته فى محل الكلام، يقول: من الواضـح أنّ المعـذّريه، أو عدم المنجّزيه بملاک عدم القدره على الامتثال لا ربط لها بأدلّه البراءه، ولا تسـتفاد من أدلّه البراءه؛ لأنّ مفاد أدلّه البراءه هو المعذريه بملاک الجهل وعـدم العلم لا المعـذريه بملاک عـدم القـدره على الامتثال، وقلنا أنّ مفاد أدلّه البراءه هو معذوريه الجهل، وهذه المعـذوريه ترتفع بارتفـاع الجهل وتبـدّله بالبيان والعلم، المعـذريه فى محل الكلام ليست من هـذا القبيل؛ لأنّه لا قصور فى العلم والبيان، البيان تمّ على الإلزام، وإنّما هذا لا يكون منجّزاً وتثبت المعذوريه باعتبار عدم القدره على الامتثال، هذه المعذوريه الثابته فى محـل الكلاـم غير المعـذوريه التى تسـتفاد من أدلّه البراءه، وبنـاءً على هـذا لاـ يمكن إجراء أدلّه البراءه والتمسّک بها لإثبات مفادها فى محل الكلام؛ لأنّ مفاد أدلّه البراءه هو المعـذوريه من جهه الجهل وعـدم البيان، وهـذا غير متحقق فى محل الكلام لما قلناه من عدم قصور فى البيان وفى العلم، وإنّما الشىء الموجود هو عدم القدره على الامتثال، فكيف يمكن التمسّک بأدلّه البراءه لإثبـات مفادهـا فى محـل الكلاـم، والحـال أنّ مفادهـا فى محـل الكلام لا يمكن إثباته، وإنّما الثابت هو معـذوريه أخرى وعـدم منجّزيه أخرى، وهى عدم منجّزيه ثابته بملاک الاضطرار وعدم القدره.

وجواب هـذا الوجه لعلّه اتضـح ممّـا ذكرنـاه قبـل قليـل من أنّ هـذا الكلام كلّه ينظر إلى الجـامع الـدائر أمره بين الوجوب وبين التحريم، ينظر إلى الإلزام، ومن هنا يقول بأنّ هـذا الجامع تمّ عليه البيان؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف عالم به، فلا قصور فى العلم والبيان، وعـدم المنجّزيه إنّما يكون ثابتاً باعتبار عـدم القدره على امتثاله، هو غير قادر على امتثاله؛ لأنّ أمره دائر بين المحذورين. هـذا كلام صـحيح، فلا قصور فى العلم إذا لاحظنا الجامع الـذى هو الإلزام، وقـد تمّ عليه البيان، فالمعذوريه من ناحيته فيه ليسـت معـذوريه بملاک الجهل، أو بملاک عدم البيان؛ لأنّه لا قصور فى البيان، لكن قلنا أنّنا لا نريد أنْ نجرى البراءه فى ذلک، لا نريد أنْ نتمسّـک بـالبراءه لإثبـات المعـذوريه بلحاظ الجامع حتّى يقال أنّ المعـذوريه الثابته بلحاظ الجامع ليست ثابته بملاک الجهل وعـدم العلم الـذى هو مفاد أدلّه البراءه، وإنّما هى ثابته بملاک عدم القدره والاضـطرار، لا يُراد ذلک، وإنّما يُراد التمسّک بأدله البراءه لإثبات المعـذوريه بلحاظ هذا الطرف بخصوصه، وبلحاظ ذاک الطرف بخصوصه، المقصود هو هذا، ومن الواضح بأنّنا لا يمكن أن نقول بـأنّ المعـذوريه هنـا ثـابته بملاـک عـدم القـدره على الامتثال؛ لأنّ المكلّف قادر على امتثال الوجوب إذا لاحظه وحـده، وقـادر على امتثـال التحريم إذا لاـحظه وحـده، ليس هنـاک عـدم قـدره على الامتثـال، عنـدما نلاحظ الجامع المردّد بين المحذورين ليس هناک قدره على الامتثال، لكننا لا نريد أن نجرى البراءه بلحاظ الجامع، وإنّما نريد أن نجريها بلحاظ الوجوب، احتمـال الوجوب هـذا أمر يمكن كمـا قلنـا أنْ يضع الشـارع وجوب الاحتيـاط بلحاظه، وقلنا أنّه لا محـذور فيه، ونريـد أن نجرى البراءه لنفى هـذا الاحتمـال، أنّ الشـارع لم يضع الوجوب ظـاهراً علىّ، ولم يلزمنى بالفعـل احتياطـاً، نريـد أن ننفى هـذا الاحتمال فنتمسّک بالبراءه، هـذه معـذوريه ثابته بملاک الجهل وعـدم العلم؛ لأننى لا أعلم بالوجوب، وليست معـذوريه ثابته بملاک عدم المقـدوريه، وإنّمـا المعـذوريه ثابته بملاک الجهل وعـدم العلم وهى مفاد أدلّه البراءه، فالتمسّک بأدلّه البراءه لإثبات المعـذوريه بلحـاظ هـذا الطرف وبلحـاظ هـذا الطرف لاـ يمكن أن يقـال بأنّها معـذوريه خارجه عن مفاد أدلّه البراءه؛ بل هى عين مفاد أدلّه البراءه.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

الوجه السادس: ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) (١) من منع شمول أدلّه البراءه لمحل الكلام، لكن بنكتةٍ إثباتيه لا بنكتةٍ ثبوتيه كما في الوجوه السابقه، الوجوه السابقه كانت تمنع من جريان البراءه في محل الكلام لنكات ثبوتيه، هذا الوجه يختلف عمّا تقدم، حيث أنّه يمنع من الشمول لنكته إثباتيه في نفس الدليل، الدليل فيه قصور عن الشمول لمحل الكلام، وإلّا ليس هناك محذور ثبوتي من جريان البراءه في محل الكلام، وحاصل ما ذكره هو: أنّ الذي يُفهم من أدلّه البراءه هو أنّها علاج مولوي شرعي لحالات التزاحم بين الأغراض الترخيصيه والأغراض الإلزاميه في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي. والبراءه تعني تقديم الأغراض الترخيصيّه على الأغراض اللّزوميه، ولا يُفهم من أدلّه البراءه أنّها تريد علاج حالات التزاحم بين غرضين إلزاميين، ليست في مقام علاج التعارض بين الأغراض اللّزوميه فيما بينها كما في محل الكلام، في محل الكلام هناك تزاحم بين غرضين لزوميين؛ لأنّ الدوران بين الوجوب وبين التحريم، غرضان لزوميان متزاحمان، إذا فرضنا أنّ الشارع قدّم الغرض اللّزومي الوجوبي؛ حينئذٍ يجعل الحكم الظاهري مطابقاً لتقديم الوجوب، فيجعل الاحتياط بالفعل، وهكذا الحال إذا فرضنا أنّ الشارع قدّم الغرض اللّزومي التحريمي، بأن كانت الحرمه عنده أهم، فأنّه سوف يجعل الحكم الظاهري موافقاً ومطابقاً لذلك، كأنْ يجعل الاحتياط بالترك -------------- مثلًا ---------- وإذا فرضنا تساوي احتمال التحريم واحتمال الوجوب بحيث لا يوجد اهتمام بأحدهما في مقابل الآخر، غرضان متساويان لا ترجيح لأحدهما عند الشارع على الآخر، ففي هذه الحاله المولى لا يُلزِم بالفعل، ولا يُلزِم بالترك؛ بل يرخّص للعبد بالفعل والترك ويطلق عنانه في هذه القضيه؛ لأنّه لا مرجّح لأحدهما على الآخر. هذا الترخيص، والتخيير بين الفعل والترك على تقدير أنْ يكون هو المتحقق فهو ترخيص بملاك تساوي الغرضين في الأهميه، والشارع يُرخّص، لكن هذا الترخيص غير الترخيص الذي يُستفاد من أدلّه البراءه، فالترخيص الذي يُستفاد من أدلّه البراءه بحسب ما هو المنساق منها هو الترخيص الناشئ من تقديم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللّزوميه عندما يقع التزاحم فيما بينها، بينما الترخيص في محل الكلام ليس من هذا القبيل؛ لأنّه لا توجد بحسب الفرض أغراض ترخيصيه داخله في التزاحم، وإنّما الترخيص الذي قد ينتهي إليه الشارع هو ترخيص بملاك تساوي الغرضين اللّزوميين بلحاظ الأهميّه؛ لأنّه ليس أحدهما أهم من الآخر، جعل الترخيص الظاهري والحكم بإطلاق العنان هذا الترخيص في محل كلامنا شيء و الترخيص الذي يُستفاد من أدلّه البراءه شيء آخر، أدلّه البراءه تشمل موارد التزاحم بين أغراض ترخيصيه وأغراض لزوميه، فعندما تجري البراءه؛ حينئذٍ نستكشف من ذلك أنّ الأغراض الترخيصيه أهم من الأغراض اللّزوميه، فيكون ترخيصاً شرعياً ظاهرياً قائم على أساس ترجيح الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللّزوميه، قائم على أساس مصلحه التسهيل كما يسمّوها، مصلحه التسهيل تكون مرجّحه لهذا الجانب على ذلك الجانب، مفاد أدلّه البراءه هذه الترخيص بملاك التسهيل، لكن هذا إنّما يكون عندما يكون هناك تزاحم بين هذا الغرض وبين الغرض الآخر، بين مصلحه التسهيل وبين مصلحه الإلزام كما في الشبهات الوجوبيه والشبهات التحريميه في غير محل الكلام، تزاحم بين مصلحه التسهيل التي تقتضي إطلاق العنان وعدم إيقاع المكلّف في الكلفه والضيق وبين غرض الحكم اللّزومي الذي يقتضي إيقاع المكلّف في الكلفه والضيق، مصلحه التسهيل أهم، فالشارع يجعل البراءه، هذا هو مفاد أدلّه البراءه، بينما في محل الكلام لا يوجد ترخيص مجعول بملاك مصلحه التسهيل؛ إذ لا يوجد تسهيل في المقام،

وإنّما الموجود تزاحم بين غرضين لزوميين، فإذا لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر بنظر الشارع، فالشارع يمكن أنْ يجعل المكلّف مطلق العنان تجاه الفعل وتجاه الترك، هذا ترخيص، لكن هذا الترخيص ليس ثابتاً بملاك مصلحه التسهيل، وإنّما هو ترخيص باعتبار تساوى الغرضين اللّزوميين فى الأهميه عند الشارع، فإذن: كيف يمكن أن نتمسّك بأدلّه البراءه ونجريها فى محل الكلام، والحال أنّ ظاهر أدلّه البراءه هو أنّها مختصّه بما إذا وقع التزاحم بين مصلحه التسهيل وبين مصلحه الحكم الإلزامى المشكوك ؟! هذا إشكال إثباتى ناظر إلى أنّ أدلّه البراءه فيها قصور يمنعها من الشمول لمحل الكلام.

ص: ۳۸۳

۱- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۱۵۶.

لوحظ على هذا الوجه: بأنّه مبنى على ادّعاء أنّ التزاحم الموجب للبراءه والذى يُفهم من أدلّه البراءه أنّها وارده لعلاجه، مبنى على افتراض أنّ هذا التزاحم هو تزاحم بين الملاكات الإلزاميه وبين الملاكات الترخيصيه، يعنى بين الملاك الإلزامى الموجود فى الحكم الإلزامى وبين الملاك الترخيصى الموجود فى الحكم الترخيصى، أخبار البراءه تريد علاج هذا التزاحم الحاصل بين ملاكٍ إلزامى قائم فى حكم إلزامى وبين ملاكٍ ترخيصى قائم فى حكم ترخيصى، ومختص بالحكم الترخيصى، كما أنّ الملاك الإلزامى مختص بالحكم الإلزامى؛ حينئذٍ يصح ما ذُكر؛ لأنّه يقال أنّ أدلّه البراءه لا تشمل المقام لعدم وجود هكذا تزاحم بين ملاكٍ قائم فى حكم إلزامى وبين ملاك قائم فى حكم ترخيصى؛ إذ ليس لدينا دوران أمر بين حكم إلزامى وبين ترخيص، وإنّما لدينا دوران أمر بين حكمين إلزاميين، ومن هنا لا تكون أدلّه البراءه شامله لمحل الكلام؛ لأنّها وارده لعلاج حاله التزاحم المذكوره، أى التزاحم بين غرض لزومى قائم فى الحكم اللّزومى وغرض ترخيصى قائم فى الحكم الترخيصى، إذن: لا تشمل محل الكلام؛ لأنّ الموجود فى المقام كما قلنا هو تزاحم بين غرضين لزوميين، والبراءه والترخيص على تقديرها فى محل الكلام تكون ثابته بملاك تساوى بين غرضين فى درجه الأهمّيه، الترخيص قائم على هذا الأساس وليس على اساس ترجيح الغرض الترخيصى الموجود فى الحكم الترخيصى على الغرض الإلزامى الموجود فى الحكم الإلزامى، ومن هنا يُمنع من جريان البراءه، أو شمول أدلّه البراءه لمحل الكلام.

وأمّا إذا أنكرنا هذا وقلنا بأنّ الملاكات الترخيصيه المتمثّله بمصلحه التسهيل موجوده فى جميع الأمور وليست مختصّه بما إذا كان هناك حكم ترخيصى؛ بل هى موجوده فى جميع الموارد، وحتّى فى موارد القطع باللّزوم يكون الغرض الترخيصى موجوداً ومصلحه التسهيل موجوده، لماذا نجعل مصلحه التسهيل مختصّه بما إذا شكّ فى اللّزوم فى مقابل الشكّ فى الترخيص والإباحه ؟! بل حتّى إذا قطعنا باللّزوم ولم نحتمل الترخيص، مع ذلك مصلحه التسهيل موجوده، تبقى مصلحه التسهيل فى حدِّ نفسها وبقطع النظر عن تقديمها على ملاك الحكم اللّزومى الذى نقطع به، أو عدم تقديمها، لكن هناك مصلحه تسهيل تقتضى إطلاق العنان للمكلّف وعدم التضييق عليه، غايه الأمر أنّ ملاك الحكم اللّزومى الذى نقطع به بحسب الفرض يكون أقوى من مصلحه التسهيل، فيُقدّم ملاك الحكم اللّزومى على مصلحه التسهيل؛ ولذا فأنّ الشارع لا يجعل الترخيص، وإنّما يجعل اللّزوم كحكم واقعى، لكن هذا ليس معناه أنّ مصلحه التسهيل ليست موجوده؛ بل هى موجوده وقائمه حتّى مع القطع باللّزوم، فضلاً عن الشكّ فيه، وإنّما كما قلنا هى مصلحه مغلوبه لمصلحه الحكم اللّزومى، باعتبار أنّه ملاك مقطوع به، للقطع بالحكم اللّزومى بحسب الفرض، فباعتبار أنّ ملاكه ملاك مقطوع به؛ حينئذٍ تكون أرجح من مصلحه التسهيل.

وأمّا فى ما إذا شككنا فى الإلزام؛ حينئذٍ ملاک الحكم اللّزومى كونه ملاكاً احتمالياً؛ لأنّنا شككنا فى الحكم اللّزومى، فنشک فى ثبوت ملاكه فى المقام، باعتبار أنّه ملاكاً احتمالياً مُزاحَم بملاک ترخيصى قطعى ثابت؛ حينئذٍ تضعف محرّكيته، وإذا ضعفت محرّكيته؛ حينئذٍ يجعل الشارع البراءه على طبق مصلحه التسهيل الموجوده فى هذه الحاله، وكون ملاک مصلحه التسهيل موجود قطعاً، فباعتبار ما تقدّم من أنّ مصلحه التسهيل موجوده فى كلّ الحالات، لكن عندما يكون فى قبالها شىء أهم منها هى تضعف عن إثبات ما تقتضيه، ويكون ذلک الملاک الأرجح هو الذى تكون له محرّكيه ويُجعل الحكم على طبقه، لكن عندما يكون فى قبالها ملاک لزومى احتمالى ليس إلّا؛ عندئذٍ تكون مصلحه التسهيل هى الأهم؛ وحينئذٍ يجعل الشارع البراءه. بناءً على هذا الفهم لما يُستفاد من أدلّه البراءه، أنّ أدلّه البراءه لا تختص بعلاج حاله التزاحم بين غرضٍ لزومى قائم فى حكم لزومى وبين غرضٍ ترخيصى قائم فى حكم ترخيصى، وإنّما هى لعلاج حالات التزاحم بين الأغراض اللّزوميه والأغراض الترخيصيه، حتّى إذا فرضنا عدم وجود حكم ترخيصى، بناءً على هذا الفهم؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ أدلّه البراءه تشمل محل الكلام؛ لأنّ هذا الكلام السابق يمكن تطبيقه على محل الكلام، فى محل الكلام عندنا دوران الأمر بين المحذورين، صحيح نحن نعلم بالإلزام، وأنّ الإلزام معلوم لنا ولا نشک فيه، لكن قلنا أنّ مصلحه التسهيل ثابته حتّى عند القطع بالإلزام، ودائماً هى تقتضى من الشارع أنْ يُسهّل على المكلّف وأن يطلق عنانه، غايه الأمر قد يزاحمها شىء أهم منها؛ حينئذٍ لا تقتضى جعل ما يناسبها، لكن هى موجوده فى كل الحالات، فى محل كلامنا عندنا قطع بالإلزام، وهذا لا يضر فى أنّ هناک مصلحه تسهيل تقتضى إطلاق العنان، فمصلحه التسهيل موجوده وهى مزاحمه للملاک اللّزومى، وقد تقدّم سابقاً أنّ من يلتزم بجريان البراءه يُجرى البراءه فى هذا الطرف بخصوصه، يقول لا مانع من جريان البراءه، هذا الطرف احتمال الوجوب هذا نجرى فيه البراءه، هذا تزاحم بين الأغراض اللّزوميه وبين الأغراض الترخيصيه، هنا يوجد تزاحم بين الغرض اللّزومى المحتمل وبين الغرض الترخيصى، الغرض اللّزومى المحتمل يقتضى التحريک نحو الفعل والإلزام بالفعل والاحتياط بالإلزام بالفعل، لكن فى نفس الوقت مصلحه التسهيل موجوده وقائمه وهى تدعو إلى إطلاق عنان المكلّف وعدم إيقاعه فى الكلفه والضيق، مصلحه التسهيل تقتضى ذلک، تزاحم بين أغراض لزوميه وأغراض ترخيصيه، لماذا لا تشملها أدلّه البراءه ؟ ولماذا نخصّ جريان أدلّه البراءه بخصوص التزاحم من النوع الأوّل، يعنى التزاحم الموجود فى الشبهات التحريميه، والتزاحم الموجود فى الشبهات الوجوبيه فى غير محل الكلام ممّا يكون هناک حكم لزومى مشكوک وحكم ترخيصى مشكوک، يُشک فى أنّ هذا واجب أو مباح، هذا حرام، أو مباح ؟ هنا تجرى البراءه، فلماذا نخصّ البراءه فى هذا المورد إذا كان الذى ينساق من أدلّه البراءه هو أنّها لعلاج حالات التزاحم بين الغرض الترخيصى وبين الغرض اللّزومى، هذا التزاحم كما هو موجود فى الشبهات الوجوبيه فى غير محل الكلام هو أيضاً موجود فى محل الكلام، لا موجب لأنْ نقول أنّ مصلحه التسهيل عند القطع باللّزوم غير موجوده أصلاً، حتّى عند القطع باللّزوم مصلحه التسهيل موجوده، فالتزاحم يقع بين مصلحه التسهيل وبين الغرض اللّزومى، وحيث أنّنا فى محل الكلام كما تقدم نجرى البراءه فى هذا الطرف بعينه، وفى ذلک الطرف بعينه، هنا وقع تزاحم بين الغرض اللّزومى وبين مصلحه التسهيل، فهل نقدّم مصلحه التسهيل على الغرض اللّزومى المحتمل ؟ أو نقدّم الغرض اللّزومى المحتمل على مصلحه التسهيل ؟ هل يجعل الشارع علىّ الاحتياط بالفعل ؟ وقلنا أنّ هذا أمر ممكن للشارع، وضع الاحتياط بلحاظ الوجوب المحتمل أمر ممكن للشارع، يأمرنى بالاحتياط بأنّه عند دوران الأمر بين المحذورين يجب عليک الفعل احتياطاً، وهذا معناه أنّ الغرض اللّزومى المحتمل أهم، أو أنّ الشارع عنده الغرض اللّزومى ليس أهم، وإنّما مصلحه التسهيل أهم، وأنْ يسهل على المكلّف، يجعل البراءه وعدم وجوب الاحتياط(لا يجب عليک الاحتياط بلحاظ الوجوب)، فيجعل البراءه، هذا أيضاً ترجيح وعلاج لحاله التزاحم بين الغرض اللّزومى والغرض الترخيصى، ونفس الكلام ننقله فى الطرف الآخر، بالنسبه إلى التحريم، جعل الاحتياط بلحاظ الحرمه المحتمله أمر ممكن للشارع بأنْ يجعل وجوب

الاحتيـاط بـالترک، فيشک المکلّف فى أنّ الشارع هل جعل عليه وجوب الاحتياط بالترک، أو لا ؟ يقع التزاحم بين هـذا الغرض اللّزومى الـذى يقتضـى جعـل الاحتيـاط بالترک ظاهرياً وبين مصـلحه التسـهيل التى تقتضـى إطلاق العنان وعـدم تقييـد المکلّف بالترک، أدلّه البراءه تکون شامله له.

ص: ۳۸۵

الحاصل: أنّه لا ـ موجب لتخصيص أدلّه البراءه، بالرغم من أنّه سلّمنا أنّ المنساق منها هو أنّها وارده لعلاج حالات التزاحم بين الأغراض الترخيصيه والأغراض اللّزوميه، بالرغم من هذا لا داعی لتخصيصها بحالات التزاحم الموجوده فی الشبهات التحريميه والشبهات الوجوبيه فی غير محل الكلام، لا داعی لتخصيصها بذلك؛ لأنّ التزاحم بين الغرض الترخيصی وبين الغرض اللّزومی يمكن تصوّره حتّی فی محل الكلام، وحتّی مع القطع بالإلزام؛ لأنّ مصلحه التسهيل موجوده ولا داعی لتخصيص مصلحه التسهيل بخصوص ما إذا كان هناك حكم ترخيصی محتمل، مصلحه التسهيل ثابته فی كل الموارد، هناك مصلحه تقتضی إطلاق العنان للمكلّف، غايه الأمر أنّ هذه المصلحه فی بعض الأحيان تضعف ولا ـ تؤثّر فی أنْ تُجعَل البراءه على طبقها، ويُجعل الترخيص الظاهری على طبقها إذا كان فی مقابلها شیء أهم كما إذا قطعنا بالوجوب، إذا قطعنا بالوجوب تضعف مصلحه التسهيل، لكن عند الشك فی الوجوب وعند الشكّ فی التحريم كما فی محل كلامنا ليس هناك مشكله فی أنْ نقول، وإنْ كان المكلّف عالماً بالإلزام، لكن عند الشك فی الوجوب، وعند الشكّ فی التحريم لا مانع من جريان أدلّه البراءه فی محل الكلام، ونحافظ على ما ذُكر من أنّ المنساق منها هو أنّها لعلاج حالات التزاحم بين الأغراض الترخيصيه والأغراض اللّزوميه. هذه هی أهم الوجوه التی ذُكرت لمنع جريان البراءه فی محل الكلام.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

الوجه السابع: هو أيضاً ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) (١) ، وذكر بأنّه وجه إثباتی، يعنی نمنع من شمول أدلّه البراءه لمحل الكلام بنكته إثباتيه غير النكته المتقدّمه فی الوجه السادس الذی تقدّم ذكره، وحاصل ما ذكره فی هذا الوجه هو: أنّ أدلّه البراءه إمّا أن يكون لسانها لسان الحل كما فی أدلّه الحل، وإمّا أنْ يكون لسانها لسان الرفع كما فی حديث الرفع.

ص: ٣٨٦

١- بحوث فی علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ١٥٧.

أمّا أدلّه الحل، فهی لا تشمل محل الكلام بسبب القطع بعدم الحلّيه؛ لأنّنا فی محل الكلام نقطع بعدم الحل، فكيف يجری دليل أصاله الحل لإثبات الحل، والمفروض أننا نقطع بعدمه ؟ فهذا النوع من أدلّه البراءه لا يجری فی محل الكلام.

وأمّا حديث الرفع، فهو لا يجری فی محل الكلام، باعتبار أنّ الموصول فی قوله(ما لا يعلمون) فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد به هو عنوان الوجوب وعنوان الحرمه، (ما لا يعلمون) الذی يتوجّه إليه الرفع هو عنوان الوجوب، فإذا كنت لا ـ تعلم بعنوان الوجوب، فهو مرفوع، أو كنت لا ـ تعلم بعنوان الحرمه، فهو مرفوع أيضاً. بناءً على هذا يكون الحديث شاملاً ـ لمحل الكلام، باعتبار أنّ كلاً ـ من الوجوب والتحريم ممّا لا ـ يُعلم، فيكون كلٌ منهما مرفوعاً بحديث الرفع، فيُرفع هذا العنوان ظاهراً ويُرفع هذا العنوان ظاهراً، لما تقدّم من أنّه لا مشكله فی رفع الوجوب المحتمل والتحريم المحتمل.

الاحتمـال الثانی: أنْ یکون المراد بـالموصول لیس هو عنوان الوجوب وعنوان التحریم، وإنّما کان المراد به هو واقع هـذا الحکم المشکوک ولیس عنوانه؛ فحینئذٍ الحکم الثابت فی المقام بلا إشکال هو واحد غیر متعدّد، واقع الحکم واحد ولیس هو وجوب وحرمه، وإنّما هـو إمّا وجوب وإمّا حرمه؛ وحینئذٍ ینبغی أن لا ـ یکون فی المقـام إلاّ ـ رفع واحـد یتوجّه إلی مـا یُراد من أسـم الموصول، والمفروض أنّ مـا یُراد باسم الموصول هو واقع الحکم، وواقع الحکم هو شـیء واحـد غیر متعـدد، فالرفع أیضاً یکون واحـداً لا تعـدّد فیه، ویتوجّه هـذا الرفع إلی واقع الحکم، فإذن: بناءً علی ذلک لا یوجـد عنـدنا إلّا رفع واحـد، بینما علی التفسیر الأوّل لأسم الموصول یکون عنـدنا رفعان، رفع للوجوب ورفع للتحریم؛ حینئذٍ یقال: بناءً علی ما تقـدّم من أنّ الرفع الظاهری هو فی قبال الوضع الظاهری، فالحدیث بناءً علی هذا التفسیر الثانی لا یدل إلاّ علی الرفع حیث یمکن الوضع، بناءً علی التقابل بینهما، واقع الحکم لا ـ یمکن فیه الوضع فی المقام؛ لأنّ واقع الحکم إنّما یوضع بإیجاب الاحتیاط من ناحیته، وهـذا غیر ممکن، بحسب الفرض أنّ المـوافقه القطعیه للتکلیـف المشـکوک غیر ممکنه، لا ـ یتمکن المکلّـف من المـوافقه القطعیه؛ بـل وضـع واقع الحکم ظاهریـاً لغرض إیجاب الموافقه الاحتمـالیه أیضـاً لا ـ معنی له؛ لأـنّ الموافقه الاحتمـالیه أمر ضـروری وثابت ولا یحتاج ثبوته إلی الوضـع الظـاهری للحکم الواقعی المجهول؛ لأننـا فی محـل الکلاـم فرغنـا عن أنّ الموافقه القطعیه غیر ممکنه، کمـا أنّ المخـالفه القطعیه غیر ممکنه، والموافقه الاحتمالیه أمر قهری، کما أنّ المخالفه الاحتمالیه أمر قهری، فوضع هذا الحکم الواحد غیر المتعدد غیر ممکن، فیکون رفعه أیضاً غیر ممکن بمقتضی المقابله بین الوضع والرفع؛ لأنّ الرفع هو رفع ما یمکن وضعه، وإذا کان المراد من أسم الموصول هو واقع الحکم، فهـذا لا یشـمل محل الکلام؛ لأنّ هذا الرفع لواقع الحکم إنّما یصحّ ویُسـتفاد من أدلّه حدیث الرفع حیث یمکن الوضع، نفس هـذا المرفوع إذا أمکن وضـعه یمکن رفعه، وفی محـل الکلاـم یوجـد عنـدنا واقع الحکم، وواقع الحکم هـذا لا ـ یمکن وضـعه فی محـل الکلاـم، فلا یمکن رفعه. نعم، فی الشـبهات الوجوبیه واقع الحکم یمکن وضـعه بإیجاب الاحتیاط، فی الشبهات التحریمیه واقع الحکم الذی یشکّ فیه المکلّف یمکن وضعه بإیجاب الاحتیاط، فیمکن رفعه؛ لأنّ إیجاب الاحتیـاط فی تلـک الشـبهات أمر ممکن، لقـدره المکلّـف علی المـوافقه القطعیه، فضـلاً عن الموافقه الاحتمـالیه، فوضع وجوب الاحتیاط یعنی وضع التکلیف المشـکوک ظاهریاً ممکن، فرفعه أیضاً یکون ممکناً، فیشـمله حدیث الرفع، أمّا حیث یکون الوضع غیر ممکن کمـا فی محل الکلام، لاستحاله الموافقه القطعیه، وکون الموافقه الاحتمالیه أمر قهری؛ فحینئذٍ لا یکون الرفع ممکناً؛ وحینئـذٍ لا یکون حدیث الرفع شاملاً لذلک بناءً علی أنّ المراد من أسم الموصول هو واقع الحکم، نعم إذا فسّـرنا اسم الموصول بأنّه عباره عن عنوان الوجوب والتحریم الـذی یدور بینهما واقع الحکم، هنا لا مانع من جریان أدلّه البراءه؛ لأنّه یوجد عندنا حینئذٍ رفعان لا رفع واحـد، رفع لهـذا، وهـذا لا مانع من شـمول حـدیث الرفع له؛ لأنّ الوضع فیه ممکن کما قلنا سابقاً، فی هـذا الطرف وضع وجوب الاحتیـاط ممکن، فرفعه أیضـاً یکون ممکناً، فی هـذا الطرف أیضاً الوضع فیه ممکن، فالرفع فیه أیضاً یکون ممکناً، فیشـمله حـدیث الرفع، لکن بناءً علی تفسیر الاسم الموصول بأنّه عباره عن واقع الحکم لا عنوان الوجوب والتحریم، واقع الحکم واحـد ولیس متعـدّداً، الرفع أیضاً یکون واحـداً غیر متعـدد ویتوجّه إلی واقع الحکم، لکن حیث أنّ واقع الحکم لا یمکن وضـعه ظاهریـاً بإیجاب الاحتیاط؛ فحینئـذٍ رفعه أیضاً لا یکون ممکناً، فلا یکون الحـدیث شاملاً له، ویسـتظهر الاحتمال الثانی فی تفسـیر أسم الموصـول، یقـول: أنّ الظـاهر أنّ أسم الموصـول فی الحـدیث لا ـ یُراد به عنوان الوجوب والتحریم، وإنّمـا المراد به هو واقع الحکم، باعتبار أنّه لیس المقصود من العلم فی حدیث الرفع فی(ما لا یعلمون) لیس المراد من العلم هو مطلق القطع، حتّی الجهل المرکب، وإنّما المراد من العلم فی المقام هو لحاظ جهه الانکشاف الصـحیح المطابق للواقع؛ بل أکثر من هذا، یقول: أنّ الظاهر، بقطع النظر عن ذلـک، الظـاهر من أسم الموصول أنّ هنـاک حکماً ثابتاً فی الواقع قـد یعلمه المکلّف وقـد لا یعلمه، هـذا الحکم الثـابت فی الواقع إذا علمه المکلّف یتنجّز علیه ولا ـ براءه، وإذا جهله المکلّف حینئـذٍ تُجعـل له البراءه، ویُجعـل له الرفع الظاهری،

فـالرفع الظـاهرى يتعلّق بـالتكليف الثـابت واقعاً، والمكلّف إذا جهل التكليف الثابت واقعاً يُرفع عنه ظاهرياً، لا أنّ الرفع يتوجّه إلى التكليف المشكوك سواء كان ثابتاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً فى الواقع، الظاهر من الحديث(رُفع ما لا يعلمون) المقصود بما لا يعلمـون هـو التكليف، ظـاهر الحـديث أنّ هنـاك تكليفـاً ثابتـاً فى الواقع تـارةً يتعلّق به العلم وتـارةً يتعلّق به الجهـل، فـإن علم به المكلّف تنجّز عليه، وإن كان لا يعلم بهذا التكليف الثابت واقعاً، فيُجعل له البراءه ويُجعل له الرفع.

إذن: الكلام عن واقع الحكم وواقع التكليف، هـذا هو الذى يُراد باسم الموصول لا مطلق ما يشك به المكلّف سواء كان ثابتاً، أو ليس ثابتاً، التكليف الواقعى إن شك به المكلّف يُرفع عنه ظاهرياً، هـذا مفاد الحـديث، وعليه، يكون هناك رفع واحـد لا رفعان، وهـذا يعنى أنّ حـديث الرفع لاـ يشـمل محـل الكلام؛ لأنّه لا يوجـد فيه إلاّ رفع واحـد، وهـذا الرفع الواحـد غير ممكن فى محل الكلام؛ لأـنّه يقابل الوضع، والوضع غير ممكن فى محل الكلام بالنسـبه إلى التكليف الثابت واقعاً؛ لأنّ التكليف الثابت واقعاً، أو واقع الحكم لاـ يمكن إيجاب الاحتيـاط بلحـاظه؛ لأـنّ المكلّف غير قـادر على الموافقه القطعيه، كمـا أنّ جعـل إيجاب الاحتياط بلحاظ الموافقه الاحتماليه أيضاً غير ممكن؛ لأنّها قهريه وضروريه ولا معنى لجعل الاحتياط بلحاظها.

هذا المطلب قد يُصاغ بعباره أخرى، وهو أن يقال: أنّ الرفع فى الحديث له احتمالان:

الاحتمـال الأـوّل: أن يكون رفعاً لكـل تكليفٍ مشـكوك، سواء كـان ثابتـاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً فى الواقع، ويقابله الوضـع كذلك، يعنى وضع تكليف بجعل وجوب الاحتياط مطلقاً سواء كان ثابتاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً فى الواقع.

الاحتمال الثانى: أن يكون المقصود هو رفع للتكليف المشـكوك، لكن من خصوص التكاليف الثابته فى الواقع، التكليف الثابت فى الواقع عنـد الشـك به يكون مرفوعـاً، فيختص الرفع بخصوص التكـاليف الواقعيه الثـابته واقعـاً عنـدما يحصـل حاله الشكّ بها للمكلّف. على هـذا الاحتمال الثانى لا نحتاج إلاّ إلى رفع واحد، باعتبار أنّه فى الواقع لا يوجد إلاّ حكم واحد، فلا نحتاج إلاّ إلى رفع واحد.

وحینئـذٍ، علی الاحتمـال الأوّل یأتی الکلام السابق من أنّه لا مشـکله فی جریان البراءه فی محل الکلام؛ لأنّ المراد بالرفع هو رفع کل تکلیف مشکوک سواء کان ثابتاً فی الواقع، أو لم یکن ثابتاً فی الواقع؛ حینئذٍ بناءً علی هذا، فی المقام الوضع ممکن، فیکون الرفع أیضـاً ممکنـاً؛ لأنّه کمـا تقـدّم أنّ المولی یمکنه أن یضع الاحتیـاط بلحـاظ الوجوب، فیکون رفع الاحتیـاط بلحاظه ممکناً، ویمکنه أنْ یضع وجوب الاحتیـاط بلحـاظ التحریم، فیکون الرفع بلحاظه أیضاً ممکناً، فیأتی الکلام السابق من عـدم وجود المانع من جریـان البراءه فی المقـام، لکن علی الاحتمـال الثانی إذا فرضـنا أنّ الرفع یعنی رفع التکلیف المشـکوک الثابت فی الواقع إذا شـک به المکلف الرفع الظـاهری یکون شاملاً ـ له، هـذا هو الـذی تقـدّم بـأنّ هـذا الرفع یکون محالاً؛ لأنّ الوضع محال، وبما أنّ الوضـع غیر ممکن، فـالرفع أیضـاً یکـون غیر ممکن بمقتضـی المقـابله بین الوضـع وبین الرفع، وحیث أنّ الوضع الظـاهری بجعل الاحتیـاط بلحـاظ التکلیف الثـابت واقعاً غیر ممکن، فالرفع أیضاً یکون غیر ممکن، فلا یکون حـدیث الرفع شاملاً له، والظاهر هو الاحتمال الثانی لا الأوّل، بنفس البیان الـذی تقدّم سابقاً، باعتبار أنّ المراد بالعلم لیس هو مطلق الانکشاف ولو کان جهلاً مرکّباً، وإنّما المراد به هو الانکشاف الصـحیح المطابق للواقع بحیث تصح نسـبه العلم إلیه ونسبه الجهل إلیه، التکلیف الواقعی إنْ علم به المکلّف لا ـ یکون هنـاک براءه، وإن جهـل به المکلّف تکون هنـاک براءه، فـالرفع یتوجّه للتکلیف الثابت واقعاً عنـدما یشکّ به المکلّف، هـذا هو الـذی یُرفع ظاهریـا، فلیس هنـاک إلاّ ـ رفع واحـد بلحـاظ التکلیف الثابت فی الواقع عنـد الجهل به، رفع واحد ویقابله وضع واحـد، والوضع الواحد فی محل الکلام غیر ممکن، فالرفع الواحـد أیضاً یکون غیر ممکن، وهـذا معناه أنّ حـدیث الرفع لا یشمل محل الکلام.

ص: ٣٨٩

إذن: هناک قصور فی مقام الإثبات، هناک نکته إثباتیه تمنع من جریان البراءه فی محل الکلام.

حینئذٍ، قد یقال: بناءً علی هذا الکلام، هذا ینتج أنّ موضوع الرفع فی حدیث الرفع هو عباره عن التکلیف الثابت واقعاً، هذا هو موضوع حدیث الرفع، یعنی أنّ التکلیف الثابت واقعاً عند الجهل، أو الشک به یُرفع ظاهراً، بناءً علی هذا کیف نجری البراءه فی موارد الشک فی التکلیف ؟ فی موارد الشکّ فی التکلیف فی الشبهه الوجوبیه، والشبهه التحریمیه کیف نجری البراءه، والحال أنّ المکلّف لا یحرز ثبوت التکلیف المشکوک واقعاً، هذا إشکال، فی الشبهات الوجوبیه والشبهات التحریمیه المکلّف أساساً یشک فی ثبوت التکلیف واقعاً، أو عدم ثبوته واقعاً، فإذا قلنا أنّ موضوع الرفع هو عباره عن التکلیف الثابت واقعاً عندما یشکّ به المکلّف، فهذا معناه أنّ البراءه لا تجری فی موارد الشک فی التکلیف، لعدم إحراز الثبوت الواقعی للتکلیف المشکوک، فکیف تجری البراءه ؟ البراءه بناءً علی هذا الکلام ترفع التکلیف الثابت فی الواقع عندما یشک به المکلّف رفعاً ظاهریاً، هذا مفادها، لکی یجری حدیث الرفع، ولکی تجری البراءه لابدّ من إحراز موضوع هذا الرفع، وموضوع هذا الرفع هو التکلیف الثابت واقعاً لا یمکن للمکلّف أن یحرز ذلک، وهذا معناه أنّ البراءه لا تجری فی موارد الشکّ فی التکلیف، ولو فُرض أنّه احرزه؛ حینئذٍ أحرزه، یرتفع الشکّ ولا معنی حینئذٍ لجعل البراءه، إذا أحرز التکلیف الثابت واقعاً؛ حینئذٍ لا معنی للشک، افتراض الشک یعنی افتراض عدم إحراز ثبوت التکلیف واقعاً، ومعه ینبغی أنْ نلتزم بعدم جریان حدیث الرفع فیما لاشک فی جریانه فیه، یعنی فی الشبهات الوجوبیه وفی الشبهات التحریمیه.

يجيب(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال بعد أنْ يوجّهه لنفسه، يقول: (١) نتمسّك بحديث الرفع لإثبات الرفع الظاهرى فى موارد الشكّ على تقدير ثبوت ذلك المشكوك واقعاً، ومنه يُعلم بجامع الرفع الواقعى على تقدير عدم ثبوت التكليف واقعاً والظاهرى على تقدير ثبوت التكليف واقعاً، وهذا المقدار يكفى للتأمين، هذا التكليف الذى يشكّ به على كلا التقديرين هو آمن من ناحيته؛ لأنّ هذا التكليف الذى يشكّ به إنْ لم يكن ثابتاً واقعاً، فبها ونعمت، فهو ليس له ثبوت فى الواقع، وإن كان ثابتاً فى الواقع حديث الرفع يرفعه ظاهرياً، وهذا المقدار يكفى لإثبات التأمين.

النتيجه هى: أنّ حديث الرفع لا يجرى فى موردٍ إلاّ عندما نحرز الثبوت الواقعى للتكليف، وفى موارد الشكّ بذلك لابدّ من إجراء البراءه وحديث الرفع وإثبات الرفع الظاهرى على تقدير الثبوت الواقعى، وهذا لا ضرر فيه؛ لأنّه يثبت لنا التأمين أيضاً، فيثبت التأمين فى جميع الموارد، لكنّ هذا قاصر عن الشمول لمحل الكلام؛ لأنّه فى محل الكلام التكليف الثابت واقعاً الذى يشك به المكلّف هو حكم واحد وتكليف واحد، إمّا الوجوب، وإمّا التحريم، هذا وضعه ظاهرياً غير ممكن، فرفعه أيضاً لا يكون ممكناً، والحديث يتضمّن رفعاً واحداً للتكليف الثابت فى الواقع عندما يشكّ به المكلّف، هذا الحكم الثابت واقعاً فى محل الكلام هو أمر واحد لا أزيد، وله رفع واحد، وهذا الرفع الواحد إنّما يمكن بلحاظه حيث يمكن الوضع، فإذا لم يمكن الوضع كما هو المفروض لا يمكن الرفع، فلا يجرى فيه الحديث. هذا حاصل هذا الوجه الأخير وهو الوجه السابع.

ص: ٣٩١

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ١٥٨.

قـد يُعترض على هـذا الوجه؛ بل اعترض عليه: بأنّ هذا التفسـير لحديث الرفع لا يتناسب مع ما تقدّم من أنّ الرفع فی حديث الرفع ظاهری لا واقعی.

لكنّ هـذا الاـعتراض ليس واضـحاً ما هو المقصود به، لماذا لا يتناسب ؟ التفسـير يقول بأنّ مفاد حـديث الرفع هو أنّ التكليف له ثبوت فی الواقع عنـدما يشـک به المكلّف، هـذا يرفع عنه رفعاً ظاهرياً، التكاليف الثابته فی الواقع، إذا شك بها المكلّف ترفع عنه رفعـاً ظاهريـاً، لمـاذا لاـ يمكن الرفع الظاهری ؟ هـذا التكليف الثابت فی الواقع إذا شكّ به المكلّف يُرفع عنه بأن لا يجب عليك الاحتياط تجاه التكليف الثابت فی الواقع فی حاله الجهل والشک به، هـذا ممكن ولا محـذور فيه، فلماذا لا يتناسب ؟ يتناسب مع كلا التفسـيرين، سواء قلنا أنّ المرفوع هو مطلق ما يشک به سواء كان ثابتاً فی الواقع أو لا، الذی يسـتلزم وجود رفعين كما تقدّم، أو كـان هـو عبـاره عن التكليـف الواقعی الثـابت فی الواقع الـذی يشـک فيه، كـل منهمـا يمكن رفعه رفعـاً ظاهريـاً بنفی وجوب الاحتياط. لعلّ مقصود هذا المستشـكل هو الجواب الأخير الذی ذكره على الإشـكال، وهو أنّه ذكر أنّه فی موارد الشك نتمسّك بحـديث الرفع لإثبـات رفع التكليف المشـكوک على تقـدير ثبوته واقعاً، ثمّ أضاف إلى هـذا (ومن ذلک يُعلم بالجامع بين الرفع الواقعی والرفع الظـاهری) الرفع الواقعی على تقـدير عـدم ثبوت التكليف واقعاً، والرفع الظاهری على تقـدير ثبوت التكليف واقعاً، ثم قال: وهذا يكفی للتأمين. لعلّ الإشكال على هذا، كأنّه قد يُفهم من هذه العباره بأنّ الرفع الواقعی والرفع الظاهری يستفادان من حـديث الرفع، ومن هنا لا يكون هـذا مناسـباً لما تقـدّم من أنّ الرفع فی حـديث الرفع ظاهری لا واقعی، إذا كان الرفع فی حديث الرفع ظاهرياً لا واقعياً على ما تقدّم فكيف نستفيد الرفع الواقعی من حديث الرفع فی محل الكلام ؟

ص: ۳۹۲

لكن الظاهر أنّ هـذا أيضاً لا يرد؛ لأنّه لا يقصـد بـذلك أننا نسـتفيد الرفع الواقعى من حـديث الرفع، وإنّما يريـد أن يقول بأنّه فى موارد الشـكّ بناءً على هـذا التفسير يكون الرفع الظاهرى على تقـدير الثبوت، وهـذا المقـدار يكفينا للتأمين؛ لأنّ التكليف إنْ لم يكن له ثبوت فى الواقع، فهو، ولا يريد أن يقول أنّ الرفع الواقعى للتكليف يُستفاد من حديث الرفع حتّى نقول أنّ هذا لا يناسب مـا تقـدّم، وإنّما يريـد أن يقول بأنّ التكليف إن لم يكن له ثبوت فى الواقع، فهو، وإن كان له ثبوت فى الواقع، فهو مرفوع ظاهرا، وهـذا يكفى للتأمين؛ لأنّ التكليف لا يخلو من أحـدى حـالتين، إمّا أن لا يكون له ثبوت، أو يكون مرفوعاً رفعاً ظاهرياً، وهـذا يكفى لإثبات التأمين. نعم هناك ملاحظه واحده تلاحظ على هذا البيان يأتى بيانها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

فى مقـام التعليـق على الوجه الأخير، قلنـا أنّه اعـترض على هـذا الوجه بـأنّ التفسـير الـذى ذكره لأسم الموصول، وقـال أنّ أسـم الموصـول إمّا أن يُراد به عنـوان التكليـف، أو يُراد به واقـع التكليـف، هـو اسـتظهر أنّ المراد به واقع التكليف، بمعنى أنّ الـبراءه موردها هو التكليف الثابت واقعاً إذا شُكّ به؛ ولذا قال أنّ واقع التكليف واحد غير متعدد، فالرفع رفع واحد لا رفعان.

قلنا بأنّه اعتُرض على هـذا بأنّ هـذا التفسير لأسم الموصول لا يناسب ما تقـدّم من أنّ الرفع فى الحديث رفع ظاهرى، فى الدرس السـابق قلنا بأنّ هـذا الكلام غير واضـح؛ لأنّه لماذا لا يناسب الرفع الظاهرى ؟ واقع التكليف يمكن رفعه رفعاً ظاهرياً، لكن الظاهر بعد المراجعه تبيّن أنّ هناك نكته قيل فيها هذا الكلام، أو كان الكلام ناظراً إليها، وهذه النكته هى أنّ السـيد الشهيد(قدّس سرّه) صاحب هذا الوجه فى حديث الرفع استظهر أنّ الرفع رفع ظاهرى وذكر قرينتين على ذلك، (١) القرينه الثانيه كانت هى أنّ ظاهر الحـديث هو أنّ المرفوع لولا هذا الحديث لكان موضوعاً على الأمّه، الحديث يرفع ما لولاه لكان ثابتاً وموضوعاً على الأمّه. يقول هـذا المعنى لا يناسب إلاّ الرفع الظاهرى؛ لأنّه فى الرفع الظاهرى يمكن أن يقال لولا الرفع الظاهرى لكان المرفوع ثابتاً على الأمّه، لكان وجوب الاحتياط ثابتاً على الأمّه، لكنّ حـديث الرفع رفع هذا الذى لولاه لكان ثابتاً على الأمّه، فيناسب الرفع الظاهرى، وأمّا إذا فسّرنا الرفع بـالرفع الواقعى؛ حينئـذٍ هـذا الظاهر لا ينسـجم معه؛ لأنّه بناءً على الرفع الواقعى لا يمكننا أن نقول أنّه لولا حـديث الرفع لكان المرفوع ثابتاً على الأمّه، ما يدرينا أنّه كان ثابتاً على الأمّه ؟لعلّه ليس ثابتاً أصـلاً، فرضاً أنّ المكلّف شك فى التكليف الواقعى، حـديث الرفع يرفع التكليف واقعـاً، لا نسـتطيع أن نقول لولا الرفع لكان التكليف الواقعى ثابتاً وموضوعاً على الأمّه؛ لأنّنا نحتمـل عـدم وجود تكليفٍ فى الواقع، بناءً على هـذه القرينه اسـتظهار أنّ رفع الحـديث هو رفع ظاهرى موقوف على افتراض أنّ المراد بـاسم الموصـول هـو عنوان التكليف لا واقع التكليف، عنـدما يكون المراد بـاسم الموصول هو عنوان التكليف الـدائر بين الوجوب والتحريم كما فى محل الكلام، هـذا الكلام يكون تامّاً، واسـتظهار الرفع الظاهرى يكون فى محلّه؛ لأنّنا نتحدّث عن رفع التكليف المشـكوك سواء كـان ثابتـاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً، هـذا معنى أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا واقع التكليف، الرفع يرفع التكليف المشـكوك سواء كان ثابتاً فى الواقع، أو لم يكن ثابتاً، هنا إذا كان الرفع واقعياً لا نسـتطيع أنْ نقول لولا حـديث الرفع لكـان المرفـوع ثابتـاً وموضوعـاً على الأمّه، لعلّه ليس له ثبوت فى الواقع أصـلاً، حـديث الرفع يرفع التكليف المشـكوك سواء كـان ثابتاً، أو لم يكن ثابتاً، إذن: هـذه النكته لا تأتى، فيصـح أنْ يقال حينئـذٍ أنّ هـذا الاسـتظهار من الحـديث

يناسب الرفع الظاهرى، ولا يناسب الرفع الواقعى، بناءً على أنّ المراد باسم الموصول عنوان التكليف؛ لأنّه بناء على ذلك لا يمكن أن نقول أنّه لولا ـ حديث الرفع لكان المرفوع ثابتاً على الأمّه؛ إذ لعلّه لا يوجد هناك تكليف أصلًا فى الواقع، وأمّا إذا قلنا أنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف الذى هو واحد وغير متعدد؛ حينئذٍ بإمكاننا أن نجعل هذه القرينه لا تكون قرينه على الرفع الظاهرى، هذه القرينه كما تنسجم مع الرفع الظاهرى هى تنسجم مع الرفع الواقعى أيضاً، إذا قلنا بأنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف؛ لأنّه بإمكاننا؛ حينئذٍ أن نقول لولا حديث الرفع، بناءً على الرفع الواقعى، لكان الموضوع ثابتاً على الأمّه، لوكان المراد باسم الموصول هو واقع التكليف، يعنى التكليف الثابت فى الواقع إذا شكّ به المكلّف يُرفع، هذا إذا كان رفعه رفعاً ظاهرياً يصحّ أنْ يقال لولا الرفع لكان ثابتاً على الأمّه، أو كان رفعه رفعاً واقعياً أيضاً يصح أنْ يقال: لولا حديث الرفع لكان ذلك ثابتاً على الأمّه، فإذن: هذا الظهور للحديث لا يكون قرينةً لترجيح الرفع الظاهرى على الرفع الواقعى، فاستظهار الرفع الظاهرى يكون مبنياً على افتراض أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا واقع التكليف حتّى يقال أنّ هذا الظاهر للحديث ينسجم مع الرفع الظاهرى ولا ينسجم مع الرفع الواقعى، ومن هنا نصير إلى الرفع الظاهرى ونشخّص أنّ الرفع الظاهرى هو المراد، ومن هنا اعتُرض عليه هنا بأنّ تفسير اسم الموصول بواقع الحكم لا ينسجم مع استظهار الرفع الظاهرى من الحديث بناءً على أنّ الحديث ظاهر فى أنّه يرفع ما لولاه لكان موضوعاً على الأمّه، هذا مبنى على أنّ المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف لا ـ واقع التكليف، ومن هنا يكون هذا الكلام وجيهاً.

ص: ۳۹۳

۱- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۴۱.

الذى يمكن أن يلاحظ على الوجه الأخير: أنّه بناءً على تماميه هذا التفسير وأنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف الذى هو أمر واحد وليس متعدّداً، وهناك رفع واحد لا رفعان، وهذا الرفع الواحد لا يمكن أن يُستفاد من حديث الرفع من أدلّه البراءه؛ لأنّ الرفع إنّما يكون ثابتاً عندما يكون الوضع ممكناً، وحيث أنّ الوضع فى المقام عندما يكون الرفع واحداً ليس ممكناً؛ لما تقدّم من أنّ الموافقه القطعيه أمر مستحيل، والموافقه الاحتماليه أمر ضرورى، فالوضع الظاهرى للتكليف الواقعى الذى هو أمر واحد غير ممكن، فالرفع أيضاً لا يستفاد من الحديث.

أقول: حتّى لو سلّمنا هذا التفسير وقلنا بأنّ واقع التكليف واحد وغير متعدد، لكنّه فى واقعه هو مردّد بين أمرين، هذا واقع التكليف الذى هو أمر واحد وغير متعدد هو مردّد بين عنوانين، بين أن يكون وجوباً وبين أن يكون تحريماً، والمفروض فى محل الكلام أنّنا نجهل كلاً ـ منهما، يعنى لا ـ نعلم أنّ واقع التكليف هو الوجوب، كما لا نعلم أنّ واقع التكليف هو التحريم، هذا أمر مجهول لدينا؛ فحينئذٍ أى ضير فى أن نجرى البراءه بلحاظ كل منهما، ونحتاج إلى الرفع بلحاظ كل منهما، وإن كان الحكم فى الواقع أمراً واحداً، لكن هذا الحكم الواحد حيث أنه مردد بين أن يكون وجوباً وبين أن يكون تحريماً وكونه وجوباً أمر مشكوك وغير معلوم، وكونه تحريماً أيضاً أمر مشكوك وغير معلوم، أى ضير فى أن تجرى البراءه ويجرى الرفع بالنسبه إلى واقع التكليف لكن بعنوانه وجوباً ؟ ويجرى أيضاً فى واقع التكليف بعنوان كونه تحريماً ؟ حتّى لو قلنا أنّ واقع الحكم واحد، وأنّ المراد باسم الموصول واقع الحكم، وواقع الحكم واحد وغير متعدد، لكنه واقع مردّد بين أمرين، وكل منهما مجهول، بمعنى أنّ كون واقع الحكم هو الوجوب أمر مجهول عندنا، موضوع البراءه متحقق فيه، فتجرى البراءه من جهته، يعنى تجرى البراءه فى واقع التكليف،

لكن بعنوان كونه وجوباً، وهـذا مجهول، كما تجرى البراءه فى واقع التكليف بعنوان كونه تحريماً، فيكون هناك تعـددّ فى الرفع، والمفروض أنّ الوضع ممكن فى كـل واحـداً منهمـا بحـدّه، كل منهما ممكن، وضع وجوب الاحتياط على تقـدير أن يكون واقع التكليف هو الوجوب أمر ممكن، فرفعه وجريان البراءه فيه أمر ممكن أيضاً، وهكـذا الحال بالنسـبه إلى الطرف الآخر، فيجرى فيه الكلام المتقدّم.

ص: ۳۹۴

هـذا مضافاً إلى أنّ أصـل أنّ المراد باسم الموصول واقع التكليف ليس واضـحاً، وخصوصاً أنّه هو(قـدّس سرّه) فى ذلك المقام اسـتظهر العكس، يعنى اسـتظهر بـأنّ المراد بـاسم الموصـول هو عنوان التكليف لا ـ واقع التكليف، واسـتدلّ عليه بـأنّ عنوان مـا لا يعلمون الوارد فى الحـديث يصـدق على عنوان التكليف، فـأنه غير معلوم، سواء كان هناك تكليف فى الواقع، أو لم يكن هناك تكليف فى الواقع، عنوان التكليف، يعنى الوجوب والتحريم هو أمر غير معلوم، فيصـدق عليه ما لا يعلمون، رفع ما لا يعلمون، أى مـا لا ـ تعلم به ومـا تجهله، هـذا يصـدق على عنوان التكليف، فلمـاذا نقول بـأنّ المراد بـاسم الموصول هو واقع التكليف ؟ فليكن المراد باسم الموصول هو عنوان التكليف، باعتبار أنّ عنوان(ما لا تعلم به) يصـدق على كل واحـد منهما، فهـذا عنوان لا أعلم به، فتجرى فيه البراءه، وهـذا عنوان أيضاً لا أعلم به، فتجرى فيه البراءه أيضاً، ومن هنا يكون هناك منافاه بين كلامه المتقـدّم وبين ما اسـتظهره هنـا، هنـا اسـتظهر أنّ المراد باسم الموصول هو واقع التكليف، وبنا هـذا الوجه السابع على هـذا الاسـتظهار، بينما هناك اسـتظهر أنّ المراد بـاسم الموصول هو عنوان التكليف، سواء كـان هناك تكليف فى الواقع أو لم يكن هناك تكليف فى الواقع، أصل أنّ المراد باسم الموصول واقع التكليف هذا قد يشكك فيه من هذه الجهه.

من هنـا يتبيّن لحـد الآـن أنّه لم يثبت أنّ هنـاك مانعـاً ثبوتياً ولا مانعاً إثباتياً يمنع من جريان البراءه الشـرعيه فى محل الكلام كما يقول السيد الخوئى(قدّس سرّه).

الوجه الثامن: لكن بالرغم من ذلك يمكن أن يُذكر وجه ذكره بعض المحققين لمنع جريان البراءه فى محل الكلام غير ما تقدّم، وذلـك بـأنْ يقـال: وإن امكـن تصـوير جريـان الـبراءه فى المقـام بـالنحو المتقـدّم بـأنْ تجرى الـبراءه فى كـل واحـدٍ من الطرفين بخصوصه، باعتبار تحقق الجهل وعـدم العلم الذى هو موضوع البراءه ----------- ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه أيضاً هو وجه إثبـاتى، وليس ثبوتيـاً ----------- لكن الظاهر من أدله البراءه الشـرعيه جعـل التـأمين، أى جعـل مـا يكون مؤمّنـاً من نـاحيه التكليـف المحتمـل، بمعنى أنّ التكليـف بـالرغم من كـونه محتملاً ـ وغير معلوم، لكنّه على تقـدير اهتمـام الشـارع به يقتضـى من المكلّـف التحرّك نحـو امتثـاله، الشـارع يجعـل الـبراءه عنـد الشـكّ فى هـذا التكليف لغرض التـأمين من نـاحيه ذلـك التكليف المشـكوك، وأنّ ترك التحرّك نحو امتثـاله ليس فيه محـذور، فيجعـل البراءه، مع عـدم جعـل البراءه هـذا التكليف المشـكوك يقتضـى تحرّكـاً من قبـل المكلّف، الغرض من أدلّه البراءه هو التـأمين من نـاحيه ذلـك التكليف، وأنّ ترك التحرّك نحو امتثال ليس فيه محـذور ولا ـ يترتب عليه شـىء من قبل نفس المولى، يؤمّن من ناحيه ذلك التكليف، هـذا مفاد أدلّه البراءه، التأمين من ناحيه التكليف المشـكوك، وأنّ المكلّف إذا ترك التحرّك والعمل بالتكليف المشكوك لا شىء عليه، هو مأمون من ناحيته، لا يؤاخـذه المولى بـترك التحرّك تجاه ذلـك التكليف حتّى لو كـان ثابتـاً فى الواقع. هـذا المفـاد لأـدله البراءه يستلزم أن يكون التكليف المحتمـل ممّـا له اقتضـاء التحريـك وممّـا له داعويه ومحرّكيه نحو الفعـل، أو نحو الترك على اختلاف التكليف الـذى يكون محتملاً ـ حتّى تجرى أدلّه الـبراءه، فيقـال: هـذا التكليف له داعويه وله محرّكيه، أدلّه البراءه تـأتى للتـأمين من نـاحيته، وأنّ ترك التحرّك ليس فيه شـىء، لكن أدلّه البراءه إنّما تؤمّن من ناحيه التكليف عنـدما يكون التكليف فى حدّ نفسه له داعويه، وله محرّكيه نحو الامتثـال، هـذا أمر متحقق فى الشـبهات الوجوبيه ومتحقق فى الشـبهات التحريميه، التكليف له اقتضاء التحريك وله اقتضـاء الـداعويه، وأمّـا فى محـل الكلام فأنّ التكليف المحتمل ليس له هـذا الاقتضاء؛ ولـذا لا تشـمله أدلّه البراءه؛ لأنّ التكليف المحتمـل فى المقـام، وإن كـان لو لاحظنـاه وحـده له اقتضـاء التحرّك وله تلـك الـداعويه، لكنّه لمّا كان التكليف المحتمل فى المقام الـذى يُراد تطبيق البراءه فيه، لمّا كان مقترناً دائماً فى محل الكلام باحتمال نقيضه، نحن نريد أن نجرى البراءه فى الوجوب

المحتمل، ونجريه فى التحريم المحتمل، هـذا هو الغرض من إجراء البراءه فى المقام، هكذا صوّرنا جريان البراءه فى دوران الأمر بين المحـذورين، احتمال الوجوب، صـحيح هو فى حـدّ نفسه له اقتضاء التحريك، لكن لمّا كان مقرناً باحتمال التحريم دائماً فى محـل كلامنـا، مع تسـاوى هـذين الاحتمالين كما هو المفروض، يعنى عـدم وجود مرجِّح لأحـد الاحتمالين على الآخر، احتمال الوجـوب مـع وجـود مقـارنٍ له وهـو احتمـال التحريم بحيث أنّ المكلّف كمـا يحتمـل الوجوب فى نفس الوقت يحتمـل التحريم احتمالاً ـ مساوياً بلا ترجيـح لأحـدهما على الآخر، مثل هـذا التكليف المحتمل ليس له داعويه وليس له محرّكيه، هـذا لا يقتضـى التحرّك من المكلّف.

ص: ٣٩٥

وبعبارهٍ أخرى: هو لا ـ يؤثر فى نفس المكلّف شيئاً، ليس له اقتضاء التحريك وليس له اقتضاء المحرّكيه؛ لأنّه احتمال الوجوب المقترن باحتمال الحرمه، احتمال لزوم الفعل مقترن باحتمال لزوم ترك الفعل، مثل احتمال الوجوب هذا ليس له اقتضاء الداعويه، وليس له اقتضاء المحرّكيه، فلا تشمله أدلّه البراءه، ونفس الكلام يقال فى احتمال التحريم، أيضاً هذا احتمال هو مقترن دائماً باحتمال الوجوب، مثل هذا الاحتمال المقترن باحتمال الوجوب مع فرض التساوى بين الاحتمالين لا ـ يكون له اقتضاء التحريك، فإذا قلنا فرغنا عن أنّ أدلّه البراءه لا تشمل إلّا التكليف المحتمل الذى له اقتضاء التحريك واقتضاء المحرّكيه حتّى تؤمّن المكلّف من ناحيته، هذا المكلّف الذى يقع فى حيره واضطراب من ناحيه التكليف المحتمل تأتى أدلّه البراءه فتؤمّنه وترفع عنه الحيره وترفع عنه الاضطراب، هذا هو مورد جريان البراءه، وأمّا حيث لا يكون التكليف المحتمل قد خلق فى نفس المكلّف حيره ولا تردّد ولا اضطراب؛ لأنّ احتمال التكليف هذا مقترن باحتمال نقيضه، باحتمال التكليف بالعدم، وباحتمال التحريم، مثل هذا لا ـ يكون موجباً للتحرّك من قبل المولى، يعنى لا يخلق حاله اضطراب وتردد وحيره عند المكلّف حتّى يحتاج إلى جعل التأمين، ومن هنا يكون هناك قصور فى أدلّه البراءه عن الشمول لمثل محل الكلام.

وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ احتمال الوجوب عندما يقترن باحتمال الإباحه يكون مورداً للبراءه؛ لأنّ احتمال الوجوب هذا يكون فيه مقتضٍ للتحرّك وفيه محرّكيه وداعويه تجعل المكلّف فى حيرهٍ من أمره لا يعلم ماذا يصنع، هو يحتمل الوجوب، لكن فى مقابله احتمال الإباحه، فيقع فى حيره واضطراب، أدلّه البراءه تؤمّنه من ناحيه ذلك التكليف. أمّا إذا كان التكليف ليس له اقتضاء التحرّك، كما إذا كان احتمال الوجوب مقترناً باحتمال التحريم، مثل هذا ليس فيه اقتضاء التحرّك، فلا تشمله أدلّه البراءه. هذا مانع إثباتى آخر غير ما تقدّم يمكن أنْ يكون مانعاً من إجراء البراءه فى محل الكلام.

هـذا تمام الكلام عن جريان البراءه الشـرعيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، لكن قلنا أنّ القول الأوّل الذى أختاره السـيد الخوئى(قـدّس سرّه) هو يلتزم بجريـان كلتـا البراءتين، البراءه الشـرعيه فى محـل الكلام، والبراءه العقليه أيضـاً يقول لاـ مـانع من جريانهـا فى محـل الكلاـم، ومن هنا بعـد الفراغ عن البراءه الشـرعيه، وأنّها تجرى فى محل الكلام، أو لا تجرى ننتقل إلى الكلام عن البراءه العقليه، أنّها تجرى فى محل الكلام، أو لا تجرى ؟

الشـيخ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) استشكل فى جريان البراءه العقليه فى محل الكلام، (۱) وإشكاله يرجع إلى أنّ البراءه العقليه مشـروطه بعـدم البيـان، موضوعهـا عـدم البيـان، وهـذا الموضوع غير متحقق فى محـل الكلام لتماميه البيان فى محل الكلام؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعلم بالإـلزام، لكن غـايه الكلاـم أنّ هـذا الإلزام مردد بين الوجوب وبين التحريم، فيقول أنّ البيان تام ولا قصور فيه، فـإذا كـان البيـان تامّـاً ولاـ قصور فيه؛ فحينئـذٍ لاـ تجرى البراءه العقليه؛ لأـنّ موضوعهـا عـدم البيان، بخلاف الشـبهات التحريميه والوجوبيه فى غير محل الكلام، هناک أصـلاً لم يتم البيان على التكليف، لا بعلم تفصـيلى، ولا بعلم إجمالى؛ فلـذا منع من جريان البراءه العقليه فى محل الكلام.

درس الأصول العمليّه / أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

تبيّن ممّـا تقـدّم أنّه لاـ مـانع ثبوتى من جريـان البراءه الشـرعيهفى محل الكلام فى دوران الأمر بين المحـذورين. نعم كان هناک كلام فى وجود مانعٍ إثباتى، وتعرّضـنا لذلک واستقربنا وجود هذا المانع الإثباتى من جريان البراءه الشرعيهبالتقريب الأخير الذى ذكرناه.

ص: ۳۹۷

۱- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ۳۵۶.

بعـد ذلـک يجرى الكلاـم فى الـبراءه العقليه، هـل تجرى البراءه العقليه فى محـل الكلاـم ؟الشـيخ صـاحب الكفـايه(قـدّس سرّه) استشكل فى جريان البراءه العقليه فى محل الكلام، باعتبار عدم قصور فى المقام من ناحيه البيان، باعتبار أنّ العلم الإجمالى بيان، والمفروض أنّ المكلف يعلم علماً إجمالياً بالإلزام، هذا العلم الإجمالى بيان ولا قصور فيه من هذه الناحيه، فيرتفع موضوع البراءه العقليه؛ لأنّ موضوعها هو عـدم البيان، والبيان فى محل الكلام تام ولا قصور فيه، فلا يتحقق موضوع البراءه العقليه؛ ولذا لا تجرى البراءه العقليه؛ لأـنّ البيان تام فى محل الكلام. وأمّا عـدم تنجيز التكليف المعلوم بالإجمال، يقول هـذا ليس من جهه عـدم البيان، وإنّمـا عـدم تنجز التكليف فى محـل الكلاـم إنّما هو باعتبار عـدم التمكن من الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، فمن هنا يكون عـدم التنجز، لاـ أنّ عـدم التنجّز يكون مسبّباً عن عـدم البيـان، فالبيـان تـام ولا قصور فيه؛ ولـذا لو أمكن الاحتياط من جهه العلم الإجمـالى يجب الاحتيـاط ولاـ تجرى البراءه، العلم الإجمـالى بيـان كمـا لو علم إجمالاًـ بوجوب شـىءٍ، أو حرمه آخر، هنا العلم الإجمـالى موجود ويجب الاحتيـاط فيتنجّز التكليـف، يجب الإتيـان بمحتمـل الوجوب، ويجب ترک الفعـل الآـخر فى غير محل

الکلام، وهـذا معنـاه أنّه من نـاحیه العلم الإجمـالی لا قصور فی البیان، العلم الإجمالی بیان تام، وإنّما لا یتنجّز التکلیف فی محل الکلام باعتبار عـدم التمکّن من الاحتیاط وعـدم القـدره علی الموافقه القطعیه کالمخالفه القطعیه. هـذا هو المـذکور فی الکفایه. (۱)

أجیب عن هـذا الرأی بـأنّه مـا هو المراد بالبیان فی قاعـده قبـح العقاب بلا بیان ؟ هل المراد به مطلق البیان بحیث أنّ مطلق البیان یکون رافعاً لموضوع القاعـده، مهما کان هذا البیان؟ أو أنّ المراد بالبیان فی القاعده هو البیان المصـحح للعقاب علی المخالفه ؟ هذا هو المراد من البیان الذی یکون عدمه موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بیان، موضوع هذه القاعده لیس هو مطلق عدم البیان، وإنّما عدم هذا البیان الخاص وهو البیان الذی یکون مصححّاً للعقاب علی تقدیر المخالفه؛ حینئذٍ نأتی إلی محل الکلام لنری أنّ هذا البیان ---------- العلم الإجمالی ----------- هل یصـحح العقاب علی تقدیر المخالفه ؟ من الواضح أنّه لا یصـحح العقـاب، باعتبار أنّ العلم الإجمالی فی محل الکلام هو علم بالإلزام المرددّ بین الوجوب والتحریم مع افتراض وحـده الواقعه کما هو محـل الکلام فعلًا، من الواضـح أنّ مثل هـذا البیان لا یکون مصـححّاً للعقاب علی خصوص أحـد المحتملین؛ لما قلناه من أنّ المکلّف أساساً غیر متمّکن من المخالفه القطعیّه ولا من الموافقه القطعیه، فعلی تقـدیر أن یختار الفعل، أو الترک البیان الموجود عنـده لاـ یصـحح العقـاب حتّی لو فرضـنا أنّ الفعل کان مخالفاً للواقع، أو أنّ ما اختاره من الترک کان مخالفاً للواقع وهـذا البیان الذی عنده لا یکون مصححّاً للتکلیف.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۶.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ العلم الإجمالى إنّما يكون بياناً رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان حينما يكون بياناً منجّزاً للتكليف الذى تعلّق به، قابلاً ـ لتحريك المكلّف وللباعثيه، هذا العلم الإجمالى حينئذٍ يكون بياناً، أمّا العلم الإجمالى الذى لا يكون قابلاً للتحريك ولا ـ يكون قابلاً ـ للباعثيه ولا ـ منجّزاً للتكليف الذى تعلّق به، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون بياناً ولا يكون عدمه موضوعاً للقاعده، ولا ـ يكون وجوده رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا ـ بيان. والعلم الإجمالى فى محل الكلام ليس قابلًا للتحريك والتنجيز والباعثيه، العلم الإجمالى بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم يحرك نحو ماذا ؟ هو غير قادر على التحريك نحو الموافقه القطعيه، أمّا الموافقه الاحتماليه فهى ضروريه تحصل قهراً، مثل هذا العلم الإجمالى الغير قابل للتحريك والباعثيه لا يكون بياناً، فلم يتم البيان فى محل الكلام؛ ولذا قالوا لا مانع من جريان البراءه العقليه فى محل الكلام لتحقق موضوعها؛ لأنّ موضوعها ليس هو عدم البيان مطلقاً، وإنّما عدم البيان المصحح للعقاب على المخالفه.

وبعباره أخرى: أنّ العلم الإجمالى الذى يكون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو العلم الإجمالى الصالح للمحركيه والباعثيه كما هو الحال فى المثال الذى ذكرناه سابقاً، إذا علم إجمالاً بوجوب هذا الشئ، أو حرمه هذا الآخر، مثل هذا العلم الإجمالى قابل للداعويه والباعثيه والتحريك، فأنّه يحرك نحو فعل هذا، ويحرك نحو ترك الآخر. فى محل كلامنا هو غير قابل لذلك؛ ولذا لا ـ يكون مثل هذا العلم الإجمالى رافعاً لموضوع القاعده؛ بل يبقى موضوع القاعده محفوظاً ولا مانع من إجراء البراءه العقليه فى محل الكلام.

ص: ٣٩٩

الظاهر أنّ ما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه) من أنّ البيان تام فی محل الكلام ولا قصور فيه يمكن الالتزام به، يعنی المطلب فی حدّ نفسه صحيح، إذا لاحظنا العلم ونظرنا إلی العلم الموجود عند المكلّف، العلم لا قصور فيه، لكنّ هذا العلم الإجمالی غير قابل لأن ينجّز شيئاً علی المكلّف، هو علم لكن غير قابل للمنجّزيه؛ لأنّه كما مر مراراً أنّ مثل هذا العلم الإجمالی بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم فی واقعه واحده هو غير قادر علی تنجيز وجوب الموافقه القطعيه علی المكلّف، وليس قادراً أيضاً علی تنجيز حرمه المخالفه القطعيه علی المكلّف، أمّا الموافقه الاحتماليه، فتنجيزها بالنسبه إلی أحد الاحتمالين بعينه هو ترجيح بلا مرجّح، أمّا بالنسبه إلی أحدهما غير المعيّن فهی حاصله قطعاً سواء اختار الفعل، أو اختار الترک، هی أمر قهری ضروری، فلا معنی لأن يقال أنّ العلم الإجمالی فی المقام نجّز الموافقه الاحتماليه، هذا معناه أنّ هذا العلم الإجمالی فی محل الكلام لا ينجّز شيئاً علی المكلّف إطلاقاً، مثل هذا العلم الإجمالی الذی لا ينجّز شيئاً علی المكلّف هو محل الكلام، هل هو بيان، أو ليس بياناً ؟ من يقول أنّ البيان فی قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس هو مطلق البيان، وإنّما هو بيان خاص، هو عباره عن البيان الصالح للداعويه والتنجيز والمصحح للعقاب علی المخالفه، من يقول ذلک حينئذٍ يقول أنّ العلم الإجمالی فی محل الكلام وإن كان بياناً ولا قصور فی كونه بياناً لما تعلّق به، لكنّه بالبرهان العقلی هو غير قابل لأنْ ينجّز شيئاً، يستحيل ولا يُعقل أنْ يكون منجّزاً لشيء؛ لأنّه إمّا باعتبار عدم القدره، وإمّا باعتبار استحاله الترجيح بلا مرجّح، مثل هذا البيان لا يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، والذی يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو البيان الصالح للتنجيز والمحرّكيه والداعويه، الذی ينجّز شيئاً علی المكلّف، هذا هو الذی يكون عدمه موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفی محل الكلام لا يوجد عندنا مثل هذا البيان؛ لأنّ المراد بالبيان فی محل الكلام هو العلم الإجمالی، وهذا العلم الإجمالی ليس صالحاً للتنجيز إطلاقاً؛ فحينئذٍ لا يكون وجوده مانعاً من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان ورافعاً لموضوعها؛ بل يبقی موضوعها محفوظاً؛ وحينئذٍ يمكن إجراء البراءه العقليه فی محل الكلام.

هـذا كلّه إذا نظرنـا إلى العلم بالجـامع، أى العلم بالإلزام، هنا نقول أنّ العلم الإجمالى بيان، لكنّه فى محل الكلام غير قابل للتنجيز ولاـ يُعقـل أن يكون منجّزاً لشـىء على المكلّف، فإذا قلنا أنّ البيان فى موضوع القاعـده هو البيان الخاص كما قلنا؛ حينئـذٍ يكون موضوع القاعـده متحققـاً؛ لأـنّ هـذا البيـان الخـاص ليس موجوداً فى محل كلامنا، البيان المصـحح للعقاب على المخالفه، البيان الـذى يكون موجباً للتنجيز والـداعويه والتحريك غير موجود فى محل كلامنا، فكأنّ عـدم البيان محفوظ، كأنّ موضوع القاعـده يكون محفوظاً، فلا مانع من جريان البراءه العقليه فى محل الكلام، هـذا بالنسـبه إلى العلم بالجامع والعلم بالإلزام، باعتبار أنّ بيان العلم بيان مهما كان ولو كان علماً إجمالياً.

وأمّـا إذا أتينـا إلى الاحتمـالين الموجودين فى محـل الكلـام الـذين يتردد بينهمـا الإلزام المعلوم بالإجمال وهما احتمال الوجوب واحتمـال التحريم، من الواضـح أنّ احتمال التحريم لا ينجّز ما يتعلّق به، واحتمال الوجوب لا ينجّز ما تعلّق به بناءً على قاعـده قبح العقـاب بلاـ بيان التى تعنى بحسب الحقيقه عـدم منجّزيه الاحتمال وأنّ المنجّز هو العلم وما يقوم مقامه، فى محل كلامنا احتمال الوجوب كاحتمـالٍ وحـده ليس منجّزاً بنـاءً على مسـلك قاعـده قبـح العقـاب بلا بيان؛ وحينئـذٍ إذا لم يكن الاحتمال بيانـاً، والعلم بالجـامع وإنْ كـان بيانـاً، لكنّه بيان غير صالـح للتنجيز والتعـذير ومن هنا يكون الفرق بينهما هو أنّنا إذا لاحظنا العلم بالإلزام العلم بيان، لكنّه ليس قابلًا لتنجيز متعلّقه بأى شـكلٍ من الإشـكال، وإذا نزلنا إلى الاحتمال هو ليس بيانـاً أصلاً، وإن كان قابلاً لأنْ ينجّز متعلّقه، لاـ مشـكله فى أنّ ينجّز احتمـال وجوب متعلّقه، فينجّز الوجوب، وكمـا قلنـا سابقـاً أنّ الشـارع يضع الاحتيـاط بلحاظ هـذا الطرف، فيـأمر المكلّف بالفعـل احتياطـاً، هـذا ليس فيه محـذور؛ لأـنّه بإمكـانه أن يرفع وجوب الاحتيـاط، إذن، بإمكانه أن يضـع وجـوب الاحتيـاط، أن ينجّز هـذا المحتمـل، فلاـ مشـكله فى أن يكـون الاحتمـال منجزاً لمـا يتعلّـق به، المشـكله كـانت فى العلم الإجمـالى المتعلّق بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم، هـذا العلم الإجمالى ليس قابلاً لأن ينجز ما تعلّق به، لكن عنـدما نلتفت إلى الاحتمال الذى يتعلّق بالوجوب لا مشـكله فى أن يكون هذا الاحتمال منجّزاً لما تعلّق به، وهكذا الحال إذا التفتنا إلى احتمال التحريم، لاـ محـذور فى أن يكون هـذا الاحتمـال منجزاً لما تعلّق به، لكن الموجود فعلاً هو أننا نبنى على قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، وكما قلنا أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تعنى أنّ الاحتمال ليس منجزاً لشـىء، العلم الإجمالى بيان لكنّه يستحيل أن ينجز ما تعلّق به، احتمال الوجوب هو أصـلاً ليس بيانـاً، بناءً على مسـلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإنْ كان يمكن أن ينجّز ما تعلّق به؛ إذ ليس فى تنجيزه لما تعلّق به محذور.

ومن هنـا يظهر أنّه بنـاءً على هـذا الكلام لا ـ مـانع من إجراء البراءه العقليه بالنسـبه إلى الإلزام إذا التفتنا إلى العلم وما تعلّق به من الإلزام المردد بين الوجوب والتحريم، وبناءً على ما قلناه وما ذكروه من أنّ البيان الـذى أُخـذ عدمه موضوعاً فى القاعده هو عباره عن البيـان الخـاص وهو البيـان الـذى يكون مصـححاً للعقـاب على تقـدير المخـالفه، هنـا لا ـ يوجـد مثـل هـذا البيان، فكأنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام بمنزله العـدم، كأنّ وجوده وعـدمه سيّان، فيثبت موضوع القاعـده، فيمكن إجراء قاعده البراءه العقليه، كمـا أنّه يمكن إجراء قاعـده البراءه العقليه بلحـاظ الاحتمـالين الموجودين فى محـل الكلام؛ لأنّ كل احتمالٍ منهما هو ليس بياناً بناءً على مسـلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذن، احتمال الوجوب لم يتم فيه البيان، فتجرى فيه البراءه العقليه، وذلك الاحتمال فى حـدّ نفسه لم يتم عليه البيان؛ لأنّ الاحتمال ليس بياناً، فتجرى فيه القاعده، موضوع القاعده فى كلٍ من الاحتمالين متحقق وهو عدم البيان، فتجرى البراءه فيهما أيضاً.

قد يقال: لا نحتاج إلى إجراء البراءه فى كلٍ منهما.

لكن هذه ليست مشـكله، ففى واقع الأمر موضوع البراءه العقليه متحقق بالنسبه إلى كلٍ منهما، أمّا بالنسبه إلى العلم بجامع الإلزام، فباعتبار أنّ هذا العلم لا ينجّز شـيئاً على المكلّف، يسـتحيل أن ينجّز شيئاً على المكلّف، والمفروض أننا نقول أنّ البيان الذى أُخذ عـدمه فى موضوع القاعـده هو بيان خاص وليس مطلق البيان، وهو غير متحقق فى محل الكلام؛ لأنّ البيان علم إجمالى فى محل الكلام لا ينجّز شيئاً، فوجود مثل هذا العلم بمنزله عدم هذا العلم.

ص: ۴۰۲

نعم، بناءً على مسلک حق الطاعه وإنکار قاعده قبح العقاب بلا بیان الأمر یختلف، هذا المسلک بحسب الواقع یعنی منجّزیه الاحتمال، یعنی أنّ مطلق درجات الانکشاف مهما کانت هی تنجّز ما تتعلق به، فالاحتمال منجّز، فضلاً عن العلم، فإذا لاحظنا احتمال الوجوب، هذا الاحتمال یکون منجّزاً للوجوب؛ وحینئذٍ لا تجری قاعده قبح العقاب بلا بیان؛ لأنّه أساساً لا نؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بیان بحسب الفرض، لکنّ الاحتمال یکون منجّزاً لما تعلّق به، غایه الأمر أنّه یقع هناک تزاحم بین الاحتمالین فی مقام التأثیر، بمعنی أنّ احتمال الوجوب بناءً علی مسلک حقّ الطاعه یقتضی تنجیز الوجوب علی المکلّف، احتمال التحریم أیضاً یقتضی تنجیز الحرمه علی المکلّف، وحیث أنّ هذین الأمرین لا یمکن الجمع بینهما، فیقع التزاحم بینهما، یقع التزاحم بین المقتضیین للتأثیر الذی هو احتمال الوجوب واحتمال التحریم، هذا بناءً علی مسلک حق الطاعه، لکن بناءً علی مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان الظاهر علی الأقل لا مانع من إجراء البراءه فی احتمال الوجوب وفی احتمال التحریم، ومن هنا قد یقال بأنّ التفریق بین البراءه العقلیه والبراءه الشرعیه والالتزام بجریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام، وعدم جریان البراءه العقلیه فی محل الکلام لیس واضحاً؛ لأنّنا قلنا سابقاً، علی الأقل بلحاظ المحاذیر الثبوتیه ولیس الإثباتیه بأنّ إجراء البراءه ممکن بلحاظ الطرفین الذین یدور الإلزام بینهما، تصوّرنا کیف تجری البراءه الشرعیه فی احتمال الوجوب، وکیف تجری البراءه الشرعیه فی احتمال التحریم، باعتبار أنّه إذا کان مستندنا هو حدیث الرفع، فالرفع یقابل الوضع، والوضع فی کل طرفٍ أمر ممکن، فیکون رفعه أیضاً أمراً ممکناً، نفس هذا البیان یجری بلحاظ البراءه العقلیه، لو قصرنا النظر علی احتمال الوجوب، وهذا مجرّد احتمال، بناءً علی البراءه العقلیه هذا الاحتمال لیس منجّزاً لما یتعلّق به، فإذن، هو قابل لأن تجری فیه البراءه العقلیه؛ لأنّ البیان لیس تاماً؛ لأنّ الاحتمال لیس بیاناً، البیان هو العلم وما یُلحق به، فإذن، موضوع القاعده محفوظ هنا کما هو محفوظ هناک، نفس الکلام الذی قیل فی البراءه الشرعیه یقال فی محل الکلام أیضاً، موضوع البراءه الشرعیه هو الجهل(ما لا یعلمون) وهو محفوظ فی کلٍ من الطرفین علی حده، محفوظ هنا ومحفوظ هنا، فأیّ مانعٍ من أن نجری البراءه الشرعیه فی هذا الطرف ؟ مع انحفاظ موضوع البراءه الشرعیه فیه بحسب الفرض، نفس هذا الکلام یُقال فی البراءه العقلیه، موضوع البراءه العقلیه هو عدم البیان، وعدم البیان فی المقام موجود، فتجری البراءه فی احتمال الوجوب للتأمین من ناحیه الوجوب المحتمل؛ لأننا قلنا أنّ احتمال الوجوب یمکن أن یکون منجّزاً لما یتعلّق به، لیس هناک محذور فی أنْ یکون منجّزاً لما تعلّق به، أن ینجّز الوجوب بجعل الاحتیاط بالفعل، تجری البراءه العقلیه للتأمین من ناحیه هذا الاحتمال، هذا لا محذور فیه، وموضوع البراءه متحقق، ویترتّب علیها الأثر وهو التأمین من ناحیه الوجوب المحتمل، فالتفریق بینهما لیس واضحاً.

نعم، فی البراءه الشرعیه کان المحذور إثباتی، وهذا المحذور الإثباتی الموجود فی البراءه الشرعیه لیس موجوداً فی محل الکلام، هذا هو الفارق بینهما، فی المقام نتکلّم عن براءهٍ عقلیه لیس لها إلاّ مقام ثبوت، بینما فی البراءه الشرعیه هناک ألسنه وأدلّه تدل علی البراءه الشرعیه، فإذا لاحظنا تلک الألسنه والأدله فقد نقول أنّ هذه الألسنه منصرفه عن حالهٍ من هذا القبیل لا تشمل دوران الأمر بین المحذورین بأحد الوجوه المتقدّمه لبیان المحذور الإثباتی من جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام.

من هنا یظهر أنّه إلی هنا، ونؤکّد علی کلمه إلی هنا أنّه لا یوجد مانع من إجراء البراءه العقلیه فی محل الکلام وأنّ هناک مانعاً ثبوتیاً من إجراء البراءه الشرعیه فی محل الکلام. بعد ذلک ننتقل إلی الأقوال الأخری؛ لأننا قلنا أنّ الأقوال التی ذکروها فی محل الکلام خمسه، والقول الثانی الذی نتعرّض له إن شاء الله تعالی هو مسأله تقدیم جانب التحریم، بأنّ التحریم محتمل والوجوب محتمل، قالوا بأنّه یقدّم جانب التحریم، المکلّف یلزم بالترک فی هذه الحاله ولا یجوز له الفعل، باعتبار أنّ ترک المفسده أولی من جلب المصلحه.

درس الأصول العملیّه/ أصاله التخییر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ أصاله التخییر

بالنسبه إلی الأقوال الأخری، القول الأوّل تقدّم ما فیه، وهو دعوی جریان البراءه الشرعیه والعقلیه فی محل الکلام وتبیّن أنّ هناک توقفاً فی جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام، لکنّ جریان البراءه العقلیه فی محل الکلام بلحاظ الأطراف، بلحاظ احتمال الوجوب واحتمال التحریم علی الظاهر أنّه لیس فیه محذور.

القول الثانی: تقدیم جانب التحریم، باعتبار أنّ دفع المفسده أولی من جلب المصلحه.

ص: ۴۰۴

لکن أورد علیه :

أولًا: أنّ هذه القاعده لم یدل علیها دلیل، لا شرعی ولا عقلی؛ إذ لا دلیل علی أنّ دفع المفسده أولی من جلب المصلحه بنحو الإطلاق کما هو المدّعی فی المقام، لابدّ أن یُدّعی أنّ هذه القاعده ثابته مطلقاً، أنّه فی کل موردٍ یکون دفع المفسده أولی من جلب المصلحه وهذا یستدعی تقدیم جانب التحریم.

وبعبارهٍ أخری: کما ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) أنّ المنافع والمفاسد تختلف باختلاف الموارد، فربّ نفع یکون جلبه أولی من دفع المفسده، کما أنّه ربّ مفسدهٍ یکون دفعها أولی من جلب المصلحه، وربما یتساویان، فلا توجد عندنا قاعده کلّیه مضطرده فی جمیع الموارد بحیث یقدّم جانب التحریم فی جمیع الموارد علی جانب الوجوب، وإنّما هذا یختلف باختلاف الموارد. (۱)

ثانیاً: أساساً هـذا التصوّر مبنی علی افتراض أنّ الواجبات لیس فیها إلّا جلب المنفعه بحیث لا یکون فی ترکها مفسـده؛ بل مجرّد فوات منفعه؛ حینئـذٍ یقـال: أنّ دفع المفسـده أولی من جلب المصـلحه، یعنی تقـدیم جـانب التحریم الـذی یتحقق فیه جـانب دفع المفسـده هو أولی من جـانب الوجوب الـذی یتحقق فیه جلب المنافع وکأنّه فی الواجبات لا یوجـد إلّا جلب المنفعه وترکه لیس فیه وقوع فی المفسـده، وإنّما فی ترکه مجرّد فوات المنفعه، عندما یطرح بهذا الشـکل؛ حینئذٍ هذه القاعده قد تکون مقبوله، لکنّ هذا الطرح غیر مقبول، وذلک لأنّ ترک الواجب لماذا لا نقول أنّ فیه مفسده ؟ ترک الواجب فیه مفسده، کما أنّ فعل الحرام فیه مفسده، ترک الواجب أیضاً فیه مفسده، ففی الحقیقه حینئذٍ لا مبرّر لتقدیم جانب التحریم بادعاء أنّ دفع المفسده أولی من جلب المصـلحه، کمـا أنّ فی تقـدیم التحریم دفع المفسـده، لکنه نتیجه ترک الواجب یقع فی مفسـدهٍ أیضاً، فالأمر لا یـدور بین منفعه ومفسـده، وإنّمـا یـدور بین مفسـدتین، أحـداهما تـترتّب علی فعـل الحرام، والأـخری تترتب علی ترک الواجب، فعـل الحرام فیه مفسده وترک الواجب أیضاً فیه مفسده، ترک الواجب لیس فیه فقط فوات منفعه وعدم حصول علی منفعه، وإنّما فیه أیضاً وقوع فی مفسده، فلا وجه لتقدیم جانب التحریم علی أساس هذه الدعوی.

ص: ۴۰۵

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۵۱.

ثالثاً: فى موارد الشبهات التحريميه تجرى البراءه بلا إشكال، على ما تقدّم سابقاً، ومعنى جريان البراءه فى الشبهات التحريميه أنّه لا ـ يجب على المكلّف أن يراعى احتمال التحريم بالرغم من القطع بعدم وجود المصلحه، مع ذلك الشارع لم يأمر المكلّف بأن يراعى جانب التحريم، فكيف يقال بلزوم مراعاه جانب التحريم مع وجود احتمال المصلحه فى مقابله كما فى محل الكلام، ففى محل الكلام هناك مفسده كما قيل وفى مقابله هناك مصلحه فى الوجوب، هذه الحرمه التى يوجد فى قبالها مفسده قالوا بأنّه تجب مراعاتها ويقدّم جانب التحريم، بينما نجد فى الشبهات التحريميه احتمال المفسده الذى لا ـ يوجد فى قباله احتمال المصلحه، مع ذلك لم يؤمر المكلّف بمراعاه جانب التحريم؛ بل جرت البراءه ولم يراعِ جانب احتمال المفسده واحتمال التحريم، إذن، كيف يقال أنّه فى محل الكلام لابدّ من مراعاه جانب المفسده مع أنّه يوجد فى قبالها احتمال المصلحه، هذا غير قابل للتصديق ! كيف يمكن أن يقال بذلك ؟ والحال أنّ الشارع فى الموارد التى لا يوجد فيها إلّا احتمال المفسده ولا يوجد فى قبالها مصلحه محتمله تزاحمها، مع ذلك لم يراعِ جانب التحريم، ولم يأمر المكلّف بمراعاه جانب التحريم، فكيف يأمره بمراعاه جانب التحريم فى محل الكلام مع وجود احتمال المصلحه فى مقابل احتمال المفسده.

بالنسبه إلى ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وهو دعوى أنّ الواجبات أيضاً فى تركها مفسده، الظاهر أنّه خلاف ما بنوا عليه كما تقدّم فى بحث النواهى من أنّ النهى، بأىّ شىءٍ فسّرناه، سواء فسّرناه بالزجر عن الفعل، أو فسّرناه بطلب الترك، على كلا التقديرين هو ينشأ من مفسده فى الفعل، ينشأ عن مفسده فى متعلّقه، فى قباله الأمر وينشأ من مصلحةٍ فى متعلّقه، الأمر لا ينشأ من مفسده فى ترك متعلّقه، وإنّما ينشأ من مصلحةٍ فى متعلّقه فى مقابل النهى الذى ينشأ من مفسده، هذا هو الفرق بين الأمر وبين النهى، سواء فسّرنا النهى بالزجر عن الفعل كما يقال، أو بطلب الترك، على كل حال النهى ينشأ عن مفسدةٍ فى متعلّقه والأمر ينشأ عن مصلحه فى متعلّقه، إذن، الواجبات تنشأ من مصالح فى متعلّقاتها، وهذا معناه أنّ المكلّف إذا ترك الواجب تفوته المصلحه، لا يدرك المصلحه الموجوده فى المتعلّق لا أنّه إذا ترك الواجب يقع فى مفسده فى مقابل المصلحه، الواجب ليس فيه إلّا مصلحه فى المتعلّق وترك الواجب ليس فيه إلّا فوات تلك المصلحه، كما أنّ النهى ليس فيه إلّا مفسده فى المتعلّق وليس فى ارتكاب الحرام إلّا ـ الوقوع فى تلك المفسده الموجوده فى متعلّق النهى، إذن، بناءً على هذا يصحّ ما قيل من أنّ الواجبات ليس فيها إلّا مصالح فى متعلّقاتها، وأنّ ترك الواجب لا يترتب عليه إلّا فوات تلك المصالح؛ وحينئذٍ تأتى القاعده التى ذكروها وهى أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، عندما يدور الأمر بين وجوب وبين تحريم كما فى محل الكلام، فيقال نقدّم جانب التحريم؛ لأنّ دفع المفسده الذى يتحقق بتقديم جانب التحريم أولى من جلب المصلحه الذى يتحقق بتقديم جانب الوجوب؛ لأنّ الواجب ليس فيه إلّا ـ مصلحه، وترك الواجب ليس فيه إلّا ـ فوات تلك المصلحه، فإذا دار الأمر بين أن تفوت الإنسان مصلحه، أو يقع فى مفسده، تجنّب الوقوع فى المفسده أولى من تحصيل المنفعه، فادعاء أنّ الواجبات ليس هكذا، وإنّما الواجبات قد تنشأ من مفسده فى ترك متعلّقها، الظاهر أنّ هذا خلاف ما ذُكر فى بحث النواهى فى مقام التمييز بين النهى وبين الأمر. إذا افترضنا من باب الاتفاق أنّ فعلاً من الأفعال كان فيه مصلحه، وكان فى تركه مفسده، هذا فى الحقيقه لا يشبه الواجبات العاديه المتعارفه، وإنّما هذا يكون نوعاً خاصّاً ويجب أن نلتزم على تقدير اتفاق ذلك بأنّه يترتب على المخالفه استحقاق عقابين، أولاً عقاب على مخالفه الوجوب، يعنى عقاب على ترك المصلحه، وعقاب على الوقوع فى المفسده؛ لأنّ هذا فعل فيه مصلحه؛ ولأنّ فيه مصلحه أوجبه الشارع، وفى تركه مفسده، هذا واجب، لكنّه ليس واجب محض، وإنّما هذا كأنّه ملفق من كل منهما، فيكون فى فعله مصلحه وفى تركه مفسده، فإذا تركه يقع فى المفسده وفى نفس الوقت تفوته المصلحه، فلابدّ أن يستحق عقابين، الواجبات العاديه التى نتكلّم عنها ليست هكذا، وإنّما هى واجبات محضه ولا تنشأ إلّا من مصلحه فى الفعل فقط، وفواتها

وتركها لا يترتب عليه إلاّ فوات تلك المصالح؛ حينئذٍ يقال فى الدليل: إذا دار الأمر بين الحصول على المصلحه وبين الوقوع فى المفسده، فتجنّب الوقوع فى المفسده يكون أولى من تحصيل تلك المصلحه.

ص: ۴۰۶

وأمّا الأمر الأوّل الـذی ذُکر، فی الحقیقه هـذا الـذی ذُکر إنّما یکون وارداً فیما إذا کان المدعی، کما هو محتمل؛ بل لیس ببعید، إذا کان المـدعی فی اصل الـدلیل تقدیم جانب الحرمه فی جمیع الموارد؛ فحینئذٍ یرد هذا الإیراد علیه، وهو أنّ المنافع والمصالح تختلف باختلاـف الموارد کمـا یقول ربّ منفعه یکون تحصـیلها أولی من دفع المفسـده، والعکس أیضـاً صـحیح، فربّ مفسـده یکون دفعهـا أولی من جلب المصـلحه، وربّمـا یتساویـان، لکن لو فرضـنا أنّه ادعی ذلـک فی الجمله، یعنی فی بعض الموارد قد یطمأن الإنسان ویقطع بأنّ تحصـیل هذه المصـلحه أهم من دفع المفسده، أو أن یکون دفع المفسده أهم من تحصـیل المصـلحه، فی هـذه الحالاـت حینئـذٍ یمکن ادعاء هـذه الـدعوی، کما ربّما قـد یقال بـذلک فیما إذا دار أمر الشـخص بین أنْ یکون واجب القتل، أو محرم القتل، هنا قـد یقال بأنّ دفع المفسده أولی من جلب المصـلحه، وجوب القتل لا یعنی إلّا الحصول علی مصـلحه، لکن الوقوع فی القتل علی تقدیر الحرمه یکون فیه مفسده، وهذه المفسده أهم بمراتب من هذه المصـلحه التی تترتب علی القتل فیما إذا کان واجباً، فعلی هذا التقدیر یکون واضحا أنَّ دفع المفسده أولی من جلب المصلحه، هنا یمکن ادعاء هذا المطلب؛ لأنّه فی هـذه الحاله یقال أنّ دفع المفسـده أولی من جلب المصـلحه، فیُلتزم بتقدیم جانب النهی والتحریم لا أن یقدّم جانب الوجوب علی جانب التحریم فی هذا المثال، وإنّما فی هذه الحاله قد تکون هذه الدعوی تامّه.

ومن هنا المحقق الخراسانی(قدّس سرّه) فی الکفایه (۱) قـدّم جانب التحریم بادعاء أنّ الأمر علی تقـدیر أن یکون أحد الطرفین محتمـل الأـهمیه، أو مقطوع الأهمیّه؛ حینئـذٍ المقام یـدخل فی کبری الـدوران بین التعیین والتخییر، باعتبار أنّ ترک الفعل یـدور أمره بین أن یکـون طرفـاً للتخییر، والطرف الآـخر هو الفعـل بحیث یکون المکلّف مخیّر بین الـترک وبین الفعـل، وبین أن یکون لازماً بعینه، هذا عندما نحتمل أهمیّه التحریم کما هو کذلک، أو نقطع بأهمیه التحریم، یعنی بعبارهٍ أخری نقطع أنّ المفسده التی تترتب علی الفعل علی تقـدیر الحرمه أهم من المصـلحه التی تترتب علی الفعل علی تقـدیر الوجوب، فی هـذه الحاله إذا احتملنا هـذه الأـهمیه؛ حینئـذٍ یکون التحریم إمّا هو طرف للتخییر بینه وبین الوجوب، بمعنی أنّ المکلّف یکون مخیّراً بین الفعل والترک بلا ترجیـح لأحـدهما علی الآخر، وإمّا أن یکون معیّناً دون احتمال العکس، بمعنی أنّ جانب الوجوب لا نحتمل فیه ذلک، وإنّما هو دائمـاً لاـ یحتمـل فیه التعیین، وإنّمـا التعیین دائماً یکون ثابتاً فی ما یحتمل أهمیته، و هو جانب التحریم فی محل الکلام. إذن: التحریم إمّا أنْ یکون الأمر دائر بینه وبین الوجوب، وإمّا أن یکون مُعیّناً.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۷.

وبعبارهٍ أخرى: ترك القتل إمّا أن يكون طرفاً للتخيير فى ما إذا لم نقبل الترجيح باحتمال الأهميه فى مالم تثبت الأهميه مثلاً، وإمّا أن يكون معيّناً على تقدير أن يكون ممّا يهتم به الشارع أكثر من اهتمامه بتحصيل المصلحه المترتبه على القتل، فهو يدور أمره بين التعيين وبين التخيير، بينما الجانب الآخر الوجوب وهو الفعل لا يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ بل هو لا يحتمل أنْ يكون معيّناً، ومن هنا إذا دخل فى تلك الكبرى، العقل يحكم فى هذه الحاله بلزوم الأخذ بجانب التعيين، وعليه: يمكن تقديم جانب التحريم على هذا الأساس؛ ولذا قال: أنّ تقديم جانب التحريم ليس صحيحاً فى جميع الموارد، وإنّما يكون تامّاً فى موارد احتمال أهميه جانب التحريم، أو الجزم بأهميته، وأمّا مع عدم احتمال الأهميه لا موجب لتقديم جانب التحريم على جانب الوجوب.

هذا الكلام من قبل صاحب الكفايه(قدّس سرّه) وهو إدخال المقام فى صوره احتمال أهميه التحريم، إدخاله فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير وقع محل مناقشه من قبل المعلّقين على كلامه، وحاصل المناقشه هو أنّه فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير يُعتبر فى تلك الكبرى قدره المكلّف على الموافقه القطعيه، كما أنّه قد يكون قادراً على المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ يكون هذا داخلاً فى تلك الكبرى، فيقال: أنّ العقل يحكم بتقديم جانب التعيين، باعتبار أنّ به تتحقق الموافقه القطعيه كما لو دار أمر العتق بين أن يكون واجباً تخييرياً، أو واجباً تعيينياً؛ إذ لا إشكال أنّ الموافقه القطعيه إنّما تتحقق إذا التزم بالعتق، أمّا إذا التزم بالطرف الآخر الذى لا يحتمل فيه أن يكون معيّناً أصلاً لا تتحقق ضمن ذلك الموافقه القطعيه، فحكم العقل بتقديم التعيين إنّما هو لأجل الحصول على الموافقه القطعيه، باعتبار أنّ الموافقه القطعيه للتكليف تحصل بتقديم التعيين، وهذا إنّما يُتصوّر عندما يكون المكلّف قادراً على الموافقه القطعيه، وعندئذٍ يقال قدّم جانب التعيين حتّى تحرز الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم؛ لأنّه لا يحرز الموافقه القطعيه إلاّ بتقديم جانب التعيين، لكن هذا حيث يمكن الموافقه القطعيه، وأمّا فى محل الكلام المفروض أنّ المكلّف غير متمكّن من الموافقه القطعيه، كما أنّه غير قادر على المخالفه القطعيه، فكيف يكون المقام داخلاً فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ؟ المكلّف فى المقام مهما فعل، حتّى لو قدّم جانب التحريم هو لا يحرز بذلك الموافقه القطعيه، هناك العقل يحكم بلزوم تقديم التعيين لإحراز الموافقه القطعيه، وهذا إنّما يكون حيث يكون تقديم جانب التعيين يُحرز به المكلّف الموافقه القطعيه كما فى مثال العتق، العقل يحكم بلزوم تقديم التعيين؛ لأنّ به يحرز الموافقه القطعيه، بينما إذا قدّمت الطرف الآخر لا تحرز الموافقه القطعيه، بينما فى محل الكلام مهما فعل المكلّف لا توجد موافقه قطعيه، ولا يتمكّن المكلّف من تحصيلها، فإدخال المقام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ليس فى محلّه.

من هنا يظهر أنّ الملاحظه التى ذكرت ترد على ما ذكروه؛ لأنّ أصل الدليل هو دعوى تقديم جانب التحريم فى جميع الموارد ولا يُلاحظ ما نوع هذه المفسده، وما نوع هذه المصلحه، وإنّما كلّما دار الأمر بين المحذورين قدّم جانب التحريم، والإشكال الذى ذكروه يرِد عليه؛ لأنّه ليس لدينا هكذا قاعده تقول أنّه دائماً دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، كما قالوا ربّ منفعه يكون جلبها أولى من دفع المفسده، فهذا الإيراد يكون وارداً على ما ذكروه. هذا كلّه بالنسبه إلى القول الثانى.

القول الثالث: هو الحكم بالتخيير الشرعى، أنّ حكم المسأله فى محل الكلام هو التخيير بينهما شرعاً.

أورد على هذا القول بهذا الإيراد المعروف: وهو أنّه ماذا يُراد بالتخيير الشرعى فى المقام ؟ هل يُراد به التخيير فى المسأله الأصوليه، أو يُراد به التخيير فى المسأله الفرعيه ؟ فى التخيير فى المسأله الأصوليه المُخيّر بين شيئين هو المجتهد، فإذا اختار أحد شيئين يُفتى المقلّد بما يختاره، بينما فى التخيير فى المسأله الفرعيه المُخيّر هو نفس المكلّف هو الذى يتخيّر بين هذا وبين هذا، فيُقال أنّ التخيير المدّعى فى محل الكلام هل هو التخيير فى المسأله الأصوليه، أو التخيير فى المسأله الفرعيه ؟ إذا كان المقصود هو التخيير فى المسأله الأصوليه، فهذا لا دليل عليه، لا دليل على أنّ المجتهد يتخيّر بين التحريم وبين الوجوب، وإذا اختار أحدهما هو يُفتى المقلّد بما يختاره، هذا يحتاج إلى إقامه دليل كما قيل بوجود الدليل فى مسأله التعارض بين الخبرين، هناك قيل بأنّ هناك أدلّه تدلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين، هذا تخيير فى مسأله أصوليه، بمعنى أنّ المجتهد يتخيّر بين الأخذ بهذا الخبر، أو بهذا الخبر، ثمّ إفتاء المقلّد بما اختاره وبمضمون الخبر الذى اختاره. هذا يحتاج إلى دليل، وإذا دلّ دليل عليه فى باب الخبرين المتعارضين لا يمكن الالتزام بذلك الدليل فى محل الكلام.

وأمّا التخيير فی المسأله الفرعیه، فهو ممّا لا وجه له؛ لأنّه أمر حاصل قهراً، ولا إشکال أنّ المکلّف بحکم الطبع وبحکم العقل ---------- علی ما قالوا ----------- هو مخیّر بین الفعل وبین الترک، فأنْ یأتی الشارع ویخیّر المکلّف بین الفعل والترک مع أنّ هذا أمر حاصل، هذا لا وجه له.

درس الأصول العملیّه/ أصاله التخییر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ أصاله التخییر

کان الکلام فی القول الثالث: الذی هو الالتزام فیالمقام بالتخییر الشرعی بین الفعل وبین الترک، وذکرنا فی الدرس السابق أنّه أورد علی ذلک بأنّ التخییر الشرعی إن کان فی المساله الأصولیه، فلا دلیل علیه فی المقام، وإن کان التخییر فی المسأله الفرعیه، بمعنی التخییر بین الفعل والترک الذی یکون المُخیّر فیه هو المکلّف نفسه، فهذا لا وجه له؛ بل لا یُعقل؛ لأنّ الغرض من التخییر بین الفعل والترک هو إلزام المکلّف بأحد الأمرین الراجع إلی وجوب الجامع بینهما، وهذا أمر حاصل فی محل الکلام؛ لأنّ المکلّف تکویناً هو لا یخلو من أحد الأمرین، إمّا الفعل وإمّا الترک، فإیجاب الجامع علیه بین الفعل والترک یکون لغواً؛ بل محالاً؛ لأنّه من طلب الحاصل.

هناک کلام فی إمکان التخییر فی المقام، أو عدم إمکانه لا نتعرّض له، فی أصل إمکان التخییر فی محل الکلام وعدم إمکانه، علی کل حالٍ، سواء قلنا بإمکانه، أو لم نقل بإمکانه یمکن أنْ یکون ما ذُکر من إشکال علیه وارداً، وهو أنّه لا دلیل علی هذا التخییر بین الطرفین علی نحو التخییر فی المسأله الأصولیه.

قد یقال: بأنّ الدلیل علی هذا التخییر الشرعی فی المقام هو البراءه الشرعیه الجاریه فی کلٍ من الطرفین علی ما تقدّم سابقاً؛ وحینئذٍ یکون التخییر شرعیاً بعد جریان البراءه الشرعیه فی کلٍ من الطرفین، یکون التخییر شرعیاً ومستنداً إلی هذه البراءه الشرعیه الجاریه فی کلٍ من الطرفین، فیثبت التخییر الشرعی استناداً إلی دلیل البراءه.

ص: ۴۱۰

ولکن هذا الأمر لا یمکن قبوله، وذلک:

أوّلاً: لما تقدّم سابقاً من عدم جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام، لقصورٍ فی دلیلها علی ما تقدّم، ولو سلّمنا جریان البراءه الشرعیه فی محل الکلام، فالظاهر أنّ هذه البراءه لا یثبت بها ---------- علی تقدیر جریانها فی محل الکلام ----------- إلاّ نفی احتمال تعیّن هذا الطرف ونفی احتمال تعیّن هذا الطرف، باعتبار أنّ تعین هذا الطرف مجهول، فتجری فیه البراءه الشرعیه، کما أنّ تعیّن الطرف الآخر أیضاً مجهول ولا علم للمکلّف به، فتجری فیه البراءه، وباعتبار أنّ هذا التعیّن فیه کلفه وضیق علی المکلّف، فینفی بأدلّه البراءه، ومن الواضح أنّ هذا لیس هو التخییر الشرعی الذی نتکلّم عنه فی المقام، وإنّما البراءه عندما تجری تنفی احتمال تعیّن هذا وتنفی احتمال تعیّن هذا أیضاً، وهذا لیس هو التخییر الشرعی المقصود فی محل الکلام، التخییر

الشرعی المقصود فی محل الکلام هو حکم شرعی، هذا لا- یستقاد من دلیل الرفع وأمثاله، دلیل الرفع یکون مؤمّناً من ناحیه احتمال تعیّن الوجوب، وکذلک من ناحیه احتمال تعیّن الحرمه، یثبت به التأمین فقط ونفی احتمال التعیّن، وهذا شیء آخر غیر التخییر بینهماً شرعاً بحیث ننسب إلی الشارع أنّه خیّر بینهما بحیث یکون التخییر تخییراً شرعیاً. إذن، لا یمکن أن یکون المستند للتخییر الشرعی فی محل الکلام هو أدلّه البراءه.

قد یقال: أنّ الدلیل علی التخییر الشرعی فی المقام هو نفس الدلیل الدال علی التخییر بین الخبرین المتعارضین، فالدلیل الدال علی التخییر بین الخبرین إذا تمّ، فأنّه یکون دلیلاً- علی التخییر فی محل الکلام، وذلک باعتبار أنّ ذلک الدلیل وإن ورد بین الخبرین المتعارضین، لکن یمکن إلغاء خصوصیه الخبرین، وذلک بافتراض أنّ الخبرین لیس لهما خصوصیه فی هذا الحکم إلّا باعتبار أنّ کل واحدٍ منهما یورث احتمال مطابقه مضمونه للواقع، ففی الحقیقه الخبران مذکوران فی هذه الروایات وفُرض التخییر بین الخبرین المتعارضین، لکنّ الخبرین لا خصوصیه لهما، إلّا بمقدار ما یورثانه من احتمال الواقع، فکأنّ المدار فی هذا الحکم بالتخییر فی باب الخبرین المتعارضین هو احتمال الواقع، فإذا فرضنا أنّ أحد الخبرین دلّ علی الوجوب، والخبر الآخر دلّ علی التحریم، فتعارضا، هنا تأتی أدلّه التخییر بینهما بلا- إشکال؛ لأنّ موردها هو الخبران المتعارضان، لکن الخبر لیس له خصوصیه، إلّا بمقدار ما یورث من احتمال الوجوب، وهذا أیضاً لیس له خصوصیه إلّا باعتباره موجباً لاحتمال التحریم.

ص: ۴۱۱

إذن: المناط فى الحكم بالتخيير فى تلك الروايات هو احتمال التحريم واحتمال الوجوب، ومن الواضح أنّ هذا متحقق فى محل الكلام؛ لأنّه فى محل الكلام بالفرض يوجد احتمال التحريم واحتمال الوجوب، المكلّف فى محل الكلام يحتمل تحريم الفعل ويحتمل وجوبه؛ وحينئذٍ تكون تلك الأخبار شامله له، تخيّر بينهما، وهذا تخيير فى المسأله الأصوليه، فيمكن أن يكون الدليل على التخيير فى محل الكلام هو تلك الأخبار الوارده فى الدليلين المتعارضين بعد إلغاء خصوصيه الخبرين فيها.

لكنّ هذا الكلام مردود، باعتبار أنّ الجماعه استشكلوا فى التعدّى إلى سائر الإمارات عندما يقع التعارض فى ما بينها غير الخبرين، فضلاً عن التعدّى إلى محل الكلام ممّا لا يوجد فيه إلّا احتمال الوجوب فى مقابل التحريم، هناك إشكال فى التعدّى من مورد هذه الروايات إلى التعارض الحاصل فى سائر الإمارات غير الخبرين المتعارضين، إذن: ما ظنّك بمحل الكلام الذى لا يوجد فيه أىّ إماره وأىّ طريق مثبت للاحتمال، وإنّما فقط هناك احتمال الوجوب واحتمال التحريم، والسرّ فى عدم التعدّى، على الأقل فيما يرتبط بمحل الكلام، السرّ فى عدم إمكان التعدّى من تلك الأخبار إلى محل الكلام هو أنّ المفروض فى باب التعارض أنّ كلّ واحد من الخبرين هو حجّه فى حدّ نفسه، فى باب التعارض يقال: لا معنى للتعارض بين ما هو حجّه وبين ما ليس حجّه، وإنّما يقع التعارض بين الخبرين بعد أن يستكمل كل منهما مقوّمات الحجّيه فى حدّ نفسه وبقطع النظر عن باب التعارض. إذن: فى باب تعارض الخبرين يُفترض أنْ يكون كل واحدٍ من الخبرين هو حجّه فى حدّ نفسه، ومن الواضح أنّ كل ما يكون حجّه يكون واجب الإتباع، ويجب العمل بمقتضاه، فهذا الخبر يجب العمل بمقتضاه وينجّز مضمونه ومفاده لو كان وحده وفى حدّ نفسه، وهكذا الخبر الآخر؛ حينئذٍ من الممكن أن يكون التخيير بينهما إنّما فُرض على المكلّف وحكم الشارع بالتخيير بينهما لئلّا يؤدى عدم هذا الحكم إلى طرح كلا الحجّتين، فيقال له: كل منهما حجّه، ولا يمكن العمل بكلٍ منهما، أعمل على نحو التخيير.

بعبارهٍ أخرى: أنّ كون الخبر حجّهُ وطريقاً إلى الواقع ومنجّزاً لمؤداه لعلّه دخيل فى الحكم بالتخيير بينهما بحيث لو لم نفترض ذلك كما فى محل الكلام، حيث لا نفترض قيام حجّه على هذا الاحتمال، وقيام حجّه على هذا الاحتمال، لعلّه لا يحكم الشارع بالتخيير بينهما شرعاً، إذن، لا ـ يمكن التعدّى من تلك الأخبار إلى محل الكلام؛ لأنّ مورد الأخبار توجد فيه خصوصيه وهى خصوصيه كون كل خبر من الخبرين المتعارضين حجّه، والشارع يقول إذا لم يمكن العمل بكلٍ منهما كما هو المفروض، فليعمل بأحدهما لئلاّ ـ يلزم طرح ما هو حجّه فى حدّ نفسه، ولا موجب لطرح ما هو حجّه فى حدّ نفسه، إنّما المقدار اللازم هو طرح أحدهما، هذا لابدّ منه، فليطرح أحدهما وليعمل بالآخر، إذن، احتمال الخصوصيه فى تلك الأخبار تمنع من التعدّى إلى محل الكلام.

ومن هنا يظهر أنّ الإشكال الذى ذُكر على القول بالتخيير الشرعى وارد، وهو أنّه إن أُريد بالتخيير التخيير فى المسأله الأصوليه، فلا دليل عليه، وإن أُريد به التخيير فى المسأله الفرعيه، فهذا غير معقول؛ لأنّه يدخل فى طلب الحاصل على ما بيّناه.

القول الرابع: هو القول الذى اختاره صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، (١) فى دوران الأمر بين المحذورين يرى صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أنّ التخيير بين الفعل والترك ثابت عقلاً، يعنى يرى ثبوت التخيير العقلى لا الشرعى، والسرّ فى ثبوت التخيير العقلى واضح، باعتبار أنّ المكلّف لا يخلو من الفعل، أو من الترك، تكويناً هو لا يخلو من أحدهما؛ فحينئذٍ هو بحكم العقل يكون مخيّراً بين الفعل وبين الترك؛ لأنّه لا يخلو من أحدهما، فالتخيير بينهما ليس شرعياً وإنّما هو تخيير عقلى. ويلتزم فى نفس الوقت بالإباحه الشرعيه، فهو من جههٍ يلتزم بالتخيير العقلى بين الفعل والترك لعدم خلو المكلّف من أحدهما تكويناً، ويلتزم بأنّ هناك حكماً ظاهرياً شرعياً مجعولاً ـ فى هذا المورد وهو الإباحه، بمعنى أنّ الشارع حكم بإباحه الفعل ظاهراً فى هذا المورد، هذه الإباحه الظاهريه التى التزم بها فى محل الكلام ذكر بأنّ مستندها هو أدلّه الحل المتقدّمه عندما بحثنا أدلّه البراءه(كل شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ما هو الضير فى إجراء هذه الأدلّه وشمولها لمحل الكلام ؟ لأنّ هذا الفعل أنا لا أعلم بحرمته، بالوجدان أنّا لا ـ أعلم بحرمته، والدليل يقول(كل شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام)، وأنا لا أعلم بحرمته، إذن: هو لى حلال، ويقول لا مانع، لا ـ عقلاً ـ ولا ـ نقلاً ـ من شمول دليل الحل لمحل الكلام؛ فحينئذٍ يُلتزم بالإباحه الظاهريه الشرعيه فى محل الكلام والتخيير بينهما يكون تخييراً عقلياً لا تخييراً شرعياً.

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٥٥.

واعتُرض على هذا الرأى بعدّه اعتراضات، نذكر الاعتراضات الثلاثه التى ذكرها المحقق النائينى(قدّس سرّه): (۱)

الاعتراض الأوّل: أنّ أدلّه اصاله الإباحه والحل لا تشمل محل الكلام؛ لأنّها تختص بما إذا كان طرف الحرمه هو الإباحه والحل، إذا كان فى مقابل احتمال الحرمه احتمال الحل كما فى الشبهات التحريميه، الشبهات التحريميه تختص بهذا المورد، وفى محل الكلام الأمر ليس كذلك، فى مقابل طرف الحرمه ليس هو الإباحه والحل، وإنّما الذى فى مقابل طرف الحرمه هو الوجوب، يعنى فى مقابل احتمال الحرمه فى محل الكلام هو الوجوب، يقول أنّ أدلّه الحل لا تشمل إلاّ ما إذا كان فى مقابل احتمال الحرمه احتمال الحل، احتمال الإباحه؛ عندئذٍ تجرى هذه الأدلّه. وأمّا إذا كان ما يقابل احتمال الحرمه فى موردٍ هو احتمال الوجوب، كما فى محل الكلام، فهذا ليس مشمولاً لهذه الأدلّه، وهذا عباره أخرى عن أنّ هذه الروايات تختص بالشبهات التحريميه التى يكون فى مقابل احتمال الحرمه فيها احتمال الحل واحتمال الإباحه، ولا تشمل ما إذا كان فى مقابل احتمال الحرمه احتمال الوجوب كما فى محل الكلام. لماذا تختص بذلك ؟ يقول لأنّ لسانها هو هذا، فهى تقول(كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)، فيُستفاد من هذا أنّ ما يكون فى مقابل احتمال الحرمه هو احتمال الحل، الشيء الذى لا تعلم أنّه حرام، أو حلال، هو لك حلال. بعض الروايات أكثر صراحه من هذا فى هذا المطلب التى هى أيضاً تعتبر من أدلّه أصاله الحل وهى قوله كما تقدّم(كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال)؛ لأنّ هذه الروايه تصرّح بأنّ كل شيءٍ فيه حلال وفيه حرام، فيفترض أنّ فى مقابل احتمال الحرمه احتمال الحلّيه، هذا لك حلال، هذا غير منطبق على محل الكلام؛ لأنّه فى محل الكلام ليس فى مقابل احتمال الحرمه احتمال الإباحه، وإنّما فى مقابله احتمال الوجوب.

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۳، ص ۴۴۵.

الاعتراض الثانی: هو أيضاً ما تقدّم سابقاً من أنّ أدلّه أصاله الحل تختص بالشبهات الموضوعيه ولا تعمّ الشبهات الحكميه كما هو الحال فی محل الكلام، حيث الشبهه فی محل الكلام هی شبهه حكميه، لا ندری أنّ هذا الفعل واجب، أو حرام، فهو شبهه حكميه، بينما روايات الحِل تختص بالشبهات الموضوعيه ولا تشمل الشبهات الحكميه، فلا يمكن الاستدلال بها فی محل الكلام.

الاعتراض الثالث: وهو المهم، وهو هذا المطلب الذی تقدّمت الإشاره إليه سابقاً، يقول: أنّ جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، وفی محل الكلام هناک علم بجنس الإلزام الذی هو أعم من الوجوب، أو التحريم، لكن جنس الإلزام معلوم، جعل الإباحه الظاهريه من قبل الشارع مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، باعتبار أنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقی تنافی المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصاله الإباحه هو الترخيص فی الفعل والترک، هو الرخصه فی الفعل والترک، اصاله الإباحه مدلولها المطابقی هو الرخصه فی الفعل والترک، وهذا المفاد ينافی العلم بالإلزام، كيف يمكن الجمع بين الترخيص الظاهری فی الفعل وفی الترک وبين العلم بأنّ هناک إلزاماً، إمّا بالفعل، وإمّا بالترک ؟ كيف يجتمع العلم بالإلزام مع الترخيص الظاهری بالفعل والترک، مع الإباحه الظاهريه ؟ هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، بقطع النظر عن أنّ هذا العلم بالإلزام مؤثر أو غير مؤثر، منجّز أو غير منجّز؛ بل هو كما تقدّم غير منجّز وليس له أیّ أثر عملی، لكن الإلزام معلوم بالوجدان ولا يمكن إنكاره بحسب الفرض، حتّی لو افترضنا أنّه غير مؤثر، لكنّه معلوم بالوجدان، المكلّف بوجدانه يعلم أنّ الشارع ألزمه إمّا بالفعل، أو بالترک، ثمّ بعد ذلک يأتی الشارع ويقول: يُرخّص لک فی الفعل وفی الترک الذی هو معنی أصاله الإباحه، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، ويكون أحدهما منافياً للآخر، ثمّ يذكر فی ذيل عبارته بأنّ الحكم الظاهری إنما يكون فی مورد الجهل بالحكم الواقعی، الحكم الظاهری إنّما يُعقل جعله فی موردٍ يكون المكلّف جاهلاً بالحكم الواقعی، وأمّا مع العلم بالحكم الواقعی؛ حينئذٍ لا يمكن جعل حكم ظاهری ينافی بمدلوله المطابقی الحكم المعلوم كما فی محل الكلام، كيف يمكن جعل حكم ظاهری وهو الإباحه مع العلم بالإلزام الذی يكون الحكم الظاهری بالإباحه منافياً له؟ هذا تقريباً حاصل كلام المحقق النائينی(قدّس سرّه).

ص: ۴۱۵

الذی یُفهم من هذه العباره کما فهم منه الآخرون، أنّ المانع من جعل الحکم الظاهری بالإباحه، من جعل الإباحه فی محل الکلام ---------- بحسب نظره ---------- أنّ المانع منه هو أنّ الحکم بالإباحه، ولو ظاهراً مخالف للواقع، کون الحکم الظاهری مخالفاً للواقع یمنع من جعل الحکم الظاهری، وحیث أنّ المفروض فی محل کلامنا أنّ الإباحه مخالفه للواقع المعلوم الذی هو الإلزام وعدم الإباحه، فالحکم بالإباحه ولو ظاهراً؛ لأنّه یکون مخالفاً للواقع یکون غیر واردٍ ولا یمکن جعل مثل هذا الحکم الظاهری. ویُفهم من کلامه أنّه یشترط فی ثبوت الحکم الظاهری احتمال مطابقته وموافقته للواقع، یقول: الشکّ فی الحکم الواقعی هو مورد جعل الحکم الظاهری، فلابدّ أن یکون ما یُجعل من حکم ظاهری یُحتمل کونه مطابقاً للواقع، أمّا إذا علمنا بعدم مطابقته، وعلمنا بمخالفته للواقع لا یمکن جعل مثل هذا الحکم الظاهری. نکته الاعتراض الثالث هی أنّ الحکم الظاهری إنّما یُعقل جعله فی موردٍ یُحتمل أنْ یکون مطابقاً للواقع، عندما نحتمل کونه مطابقاً للواقع کما هو الحال فی الشبهات التحریمیه وفی الشبهات الوجوب؛ لأننّا نحتمل فی تلک الموارد کونه مطابقاً للواقع، بینما فی محل الکلام حیث لا نحتمل المطابقه، الإباحه المجعوله قطعاً هی مخالفه للواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الواقع هو الإلزام وعدم الإباحه، ومثل هذا الحکم الظاهری لا یمکن جعله فی محل الکلام.

إذن: الحکم الظاهری إنّما یمکن جعله بشرط احتمال کونه مطابقاً للواقع، ولا یمکن جعله مع عدم العلم بکونه مطابقاً للواقع.

ما یُمکن أن نعلّق به علی هذا الکلام هو: بالنسبه للاعتراض الأوّل وهو مسأله أنّ أدلّه أصاله الإباحه مختصه بالشبهات التحریمیه ولا تشمل ما إذا کان فی مقابل احتمال الحرمه احتمال الوجوب.

ص: ۴۱۶

هناک محاوله لدفع هذا الإشکال مستفاده من الکفایه؛ (۱) لأنّ صاحب الکفایه(قدّس سرّه) یری جریان أصاله الإباحه فی محل الکلام، والمحاوله هی محاوله لإرجاع الوجوب إلی الحرمه، وإنْ کانت الأخبار مختصه بالشبهات التحریمیه، لکن یمکن إرجاع الوجوب إلی التحریم، وعلی هذا الأساس أمکن تعمیم هذه الأخبار للشبهات الوجوبیه کما تشمل الشبهات التحریمیه، کیف یتم إرجاع الوجوب إلی التحریم ؟ بافتراض أنّه فی الواجبات یجب الفعل، لکن أیضاً یحرم الترک، فنرجع وجوب الفعل إلی حرمه الترک، فتکون شبهه تحریمیه؛ فحینئذٍ یکون الدلیل شاملاً للشبهات الوجوبیه علی أساس إرجاع الوجوب فیها إلی التحریم.

وبعباره أخری: فی الشبهات التحریمیه فی غیر محل کلامنا تشمله هذه الأدلّه؛ لأنّها مختصه بالشبهات التحریمیه کما قیل، فی الشبهات الوجوبیه فی غیر محل کلامنا أیضاً یُدّعی شمولها لها؛ لأنّ الشبهه الوجوبیه یمکن تحویلها، فبدلاً من أن نقول أننا نشک فی وجوب الفعل، نقول أنّنا نشک فی حرمه ترکه، لا ندری أنّ صلاه رکعتین عند دخول المسجد واجبه، أو لیست واجبه، هذه شبهه وجوبیه، بدلاً من أن نقول هکذا نقول صلاه رکعتین عند دخول المسجد هل یحرم ترکها، أو لا یحرم ترکها ؟ فتنقلب إلی شبهه تحریمیه، فیشملها الدلیل. هذا یُطبّق فی محل الکلام، فیقال: أنّ هذه الأخبار تجری فی طرف التحریم؛ لأنّ فی المقام لدینا طرف تحریم، وطرف وجوب، احتمال وجوب واحتمال تحریم، لا مشکله فی جریان هذه الأخبار فی طرف التحریم؛ لأنّه احتمال تحریم فی قبال عدم التحریم ولیس فی قبال هذا الطرف احتمال الوجوب فی نفس الطرف، وإنّما هنا احتمل حرمه الفعل، واحتمل عدم حرمته، بمعنی أنّ احتمال التحریم فی الفعل موجود، فتجری فیه هذه الأدلّه؛ لأنّه شبهه تحریمیه، والاحتمال الآخر هو احتمال الوجوب، أیضاً یمکن إجراء أصاله الإباحه فیه؛ لأنّه بدل الوجوب أعبّر بحرمه الترک، فأقول: أشکّ فی أنّ ترک الفعل هل هو حرام، أو لا ؟ فعندی شکّ فی حرمه الفعل، وعندی أیضاً شکّ فی حرمه ترکه الذی هو عباره عن الشکّ فی الوجوب، فشکّ فی حرمه الفعل تجری فیه هذه الأدلّه، وشکّ فی حرمه ترکه، فتجری فیه أیضاً هذه الأدلّه، وبالتالی یمکن إجراء الأدلّه فی کلا الطرفین، وهذا هو الذی نرید إثباته، أنّ أصاله الإباحه تجری فی محل الکلام وإن کانت مختصه بالشبهات التحریمیه.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص۳۵۵.

لكن تقدّم سابقاً أنّ هذه المحاوله غير تامّه، فى بحث أدلّه البراءه، تقدّم أنّها غير تامّه لما قلناه هناك من أنّ الفرق بين الوجوب وبين التحريم، بين الأمر وبين النهى هو أنّ الأمر ينشأ من مصلحه فى متعلّقه، بينما ينشأ النهى من مفسده فى متعلّقه، ففى باب الواجبات لا توجد إلاّ مصلحه فى الفعل فقط من دون أن تكون هناك مفسده فى الترك، وفى باب المحرّمات لا توجد إلاّ مفسده فى الفعل من دون أن تكون هناك مصلحه فى الترك، هذا هو المائز بين الواجبات وبين المحرمات، فالواجبات لا يمكن تحويلها إلى حرمه الترك؛ لأنّها لم تنشأ إلاّ من مصلحه فى الفعل من دون أنْ تكون هناك مفسده فى الترك حتّى نقول لوجود المفسده فى الترك يمكن تحويلها إلى التحريم، فإذن لا يمكن جعل الأخبار شامله للشبهات الوجوبيه واحتمال الوجوب مع افتراض كونها مختصّه بالشبهات التحريميه

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فى القول الذى ذهب إليه صاحب الكفايه(قدّس سرّه) فى المقام وهو التخيير بين الفعل والترك عقلًا والحكم بالإباحه الظاهريه شرعاً.

قلنا أنّه اعترض عليه باعتراضات ثلاثه ذكرناها، وقلنا أنّ الاعتراض الأوّل وارد ظاهراً، بمعنى أنّ دليل أصاله الحل يختص بالشبهات التحريميه ولا يشمل الشبهات الوجوبيه.

وأمّا الاعتراض الثانى وهو أنّ أدلّه الحل تختص بالشبهات الموضوعيه ولا تشمل الشبهات الحكميه، وبناءً عليه لا يمكن التمسّك بأدلّه الحل فى دوران الأمر بين المحذورين إذا كانت على نحو الشبهه الحكميه كما هو المقصود فى محل الكلام، المقصود أولاً وبالذات فى هذه المباحث هو الشبهه الحكميه، فدوران الأمر بين المحذورين إذا كان بنحو الشبهه الحكميه كما هو المقصود؛ فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال عليه بأدلّه الحل لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه. وقد تقدّم الحديث عن هذا الاعتراض مفصلًا فى أدلّه البراءه، وكان واحداً من أدلّه البراءه هو روايات الحل، واستعرضنا هناك ثلاث روايات بعضها ضعيف السند وبعضها تام سنداً، وهناك مناقشات كثيره فى ما هو تام سنداً منها، لكن الظاهر أننا انتهينا إلى أنّ ما هو تام سندا وهو موثقه مسعده بن صدقه، هذه الروايه كانت عامّه تشمل الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه، على كل حال، كلام كثير تقدّم سابقاً.

ص: ٤١٨

أمّا الاعتراض الثالث، فقد بيّنا ما هو المقصود به، وخلاصته: أنّ جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بالإلزام غير ممكن، باعتبار أنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقى تنافى العلم بالإلزام، باعتبار أنّ مفادها هو الرخصه فى الفعل والترك، والمفروض أننا نعلم بعدم وجود رخصه فى الفعل والترك؛ لأننا نعلم بالإلزام بأحد الأمرين، إمّا بالفعل وإمّا بالترك، افتراض الترخيص فى كلٍ منهما هو ممّا نعلم بعدمه؛ لأننا نعلم بالإلزام، إمّا إلزام بالفعل وهو عباره عن الوجوب، أو إلزام بالترك الذى هو عباره عن التحريم، أمّا أنْ يُلتزم بأنّ كلًا منهما مباح، الفعل مرخّص فيه والترك مرخّص فيه، لكن هذا الحكم ينافى المعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ يقال: جعل

مثل هـذه الإبـاحه الظاهريه المنـافيه للمعلوم بالإجمـال هو أمر غير ممكن، باعتبـار أنّ الحكم الظـاهرى يُعتبر فيه الجهل بالحكم الـواقعى، وأمّـا مع العلم بـالحكم الواقعى؛ فحينئـذٍ لاـ يمكن جعـل حكم ظـاهرى ينـاقض بمـدلوله المطـابقى كمـا يقول المحقق النائينى(قـدّس سرّه) يناقض المعلوم بالإجمال، (١) ومن هنـا يُصـر المحقق النائينى(قـدّس سرّه) على أنّه بهـذا البيان يقول يظهر الفرق بين أصـاله الحـل وبين اصـاله البراءه، فأصاله البراءه لا مانع ---------- بقطع النظر عن الموانع الأخرى ---------- من شـمولها لكلٍ من الطرفين، باعتبار أن اصاله البراءه حينما نريد إجراءها فى محل الكلام نجريها فى كلا الطرفين، وجريانها فى أحـد الطرفين لاـ يغنى عن إجراءهـا فى الطرف الآخر؛ لأنّ اصاله البراءه عنـدما تجرى فى طرف الوجوب هى تريـد أن تؤمّن من نـاحيه احتمال أنّ الشارع نجّز الوجوب على المكلّف بجعل الاحتياط بالفعل، قلنا أنّ هـذا محتمل وممكن، يمكن أنْ يأمر الشارع بالاحتيـاط بالفعـل، كمـا يمكن أن يحكم الشارع بالاحتياط من طرف الترك، كلٌّ منهما ممكن، وضع الاحتياط فى كلا الطرفين ممكن، ورفعه أيضاً ممكن، فـالبراءه عنـدما تجرى فى أحـد الطرفين هى تريـد أن تؤمّن من نـاحيه الاحتمـال الموجود فى ذاك الطرف فقـط؛ ولـذا لاـ يكون جريانهـا مغنيـاً عن جريانهـا فى الطرف الآخر؛ بل لابـدّ من إجرائها أيضاً فى الطرف الآخر؛ لأنّه فى الطرف الآـخر يوجـد احتمـال آخر لابـدّ من التـأمين من ناحيته بإجراء البراءه، احتمال هنا فى طرف الفعل احتمال جعل الاحتياط بالفعـل، والـبراءه تجرى للتـأمين مـن نـاحيه هـذا الاحتمـال، فى الطرف الآـخر احتمـال آخر يـأتى وهـو احتمـال أنّ الشـارع يـأمر بالاحتيـاط بـالترك مراعـاه للتحريم المحتمل، فنحتاج إلى براءه للتأمين من ناحيه هـذا الاحتمال، فنحتاج إلى إجراء براءه فى كلا الطرفين، ومن هنا يقول المحقق النائينى(قـدّس سرّه) بأنه عنـدما نأتى إلى البراءه فى كل طرفٍ هـذه ليست منافيه للإلزام المعلوم بالإجمـال، هى بمـدلولها المطـابقى لا تنافى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ البراءه نجريها فى هـذا الطرف، إجراء البراءه فى هـذا الطرف والاـلتزام بـالترخيص فى هـذا الطرف لاـ ينافى الإلزام المعلوم بالإجمال، وكـذلك إجراء البراءه فى الطرف الآخر لا ينافى الإلزام المعلـوم بالإجمـال. نعم، الجمع بين الـبراءتين ينـافى الإـلزام المعلوم بالإجمـال، لكنّه يقول أنّ الجمع بينهمـا لاـ يمنع، يعنى هـذه المنافـاه لاـ تمنع من إجراء البراءه فى الطرفين؛ لأـنّ العلم بالإلزام لا يترتب عليه أى أثر أصـلاً، ولا ينجّز أىّ شـيءٍ على المكلّف، فيقول لاـ مشـكله، هـذا ليس هو الغرض، وإنّمـا الغرض أنّ إجراء البراءه فى أحـد الطرفين لا يغنى عن إجرائها فى الطرف الآخر، وكل براءهٍ فى طرف هى ليست منافيه بنفسـها للإلزام المعلوم بالإجمال، بينما أصاله الإباحه ليست هكذا، أصاله الإباحه إذا جرت فى طرف تكون منـافيه للمعلوم بالإجمـال. إذن: البراءه عنـدما تجرى فى طرف ليست منـافيه، فلاـ مـانع منهـا، بينما أصاله الإباحه عنـدما تجرى فى فعل هى تنافى المعلوم بالإجمال، لماذا؟ يقول: أصاله الإباحه معناها هذا، عندما نجرى أصاله الإباحه فى الفعل، فـأنّ معناها تساوى الترك والفعل فى الإباحه، وكون الفعل مباحاً يعنى تساوى الفعل والترك فى الترخيص والإباحه، هى بنفسـها تثبت مسـاواه الترك للفعـل فى الإبـاحه، التساوى بين الفعل والترك هـذا أمر تثبته نفس أصاله الإباحه الجاريه فى الفعل، بمجرّد أن تجرى أصـاله الإباحه فى الفعل يعنى أنّ الفعل مباح، يعنى أنّ الفعل والترك يتساويان فى الترخيص والإباحه، ومن هنا تكون أصـاله الإبـاحه الجـاريه فى الفعل بمـدلولها المطابقى منافيه للإلزام المعلوم بالإجمال؛ وحينئـذٍ يأتى كلامه أنّه فى هـذه الحاله لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهرى؛ لأنّه منافٍ يُعلم بمنافاته للواقع، وبمخالفته للواقع، ويُشترط فى جعل الحكم الظاهرى أنْ لا يُعلم بمنافـاته للواقـع، يعنى يشـترط احتمـال ---------- كمـا ذُكر ---------- مطـابقته للواقع، فى جعـل الحكم الظـاهرى يُشترط احتمال المطابقه للواقع، البراءه عنـدما نجعلها فى طرفٍ فاحتمال المطابقه موجود، الإباحه عندما نجعلها فى طرفٍ تمسّـكاً بـأدلّه الإبـاحه لا نحتمل مطابقتها للواقع؛ لأنّ جعل الإباحه فى الفعل كما قلنا يعنى أنّ الفعل والترك يتساويان فى الترخيص، هى تجعل الترخيص فى كلٍ منهما، وهـذا منافٍ لما نعلم به إجمالاً من الإلزام بأحـد الأمرين، إمّا الفعل، أو الترك. ومن هنا هو يُفرّق بين اصـاله البراءه وبين أصاله الإباحه، فيمنع من جريان البراءه على هـذا الأساس ويلتزم بإمكان جريان البراءه فى كلٍ من الطرفين

فی محل الکلام، طبعاً أؤکد بقطع النظر عن الملاحظات الأخری فی إجراء اصاله البراءه. هذا ما یمکن أنْ یُبین فی مقام توضیح الاعتراض الثالث.

ص: ۴۱۹

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۴۵.

قلنا أنّه فُهم من هذا الكلام، السيد الخوئی(قدّس سرّه) وغيره فهموا منه أنّه يُشترط فی إمكان جعل الحكم الظاهری فی موردٍ إمكان مطابقته للواقع، (١) أمّا مع العلم بمخالفته للواقع؛ فحينئذٍ لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهری، وأصاله الإباحه فی هذا الطرف يُعلم بمخالفتها للواقع، واحتمال المطابقه غير موجود، فإذا لم يكن موجوداً؛ فحينئذٍ لا يمكن جعل مثل هذا الحكم الظاهری بالإباحه.

أجيب عن هذا الاعتراض، هذا الجواب مبنی علی ما يذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) من تفسير الأحكام الظاهريه، من أنّ الأحكام الظاهريه هی أحكام تعبّر عن أهميه الغرض المناسب لذلك الحكم الظاهری عندما يحصل هناك تزاحم بين هذه الأغراض فی مقام الحفظ تزاحماً حفظياً فی مقام التشريع، عندما يحصل هناك تزاحم بين الأغراض المولويه الواقعيه تزاحماً حفظياً؛ حينئذٍ المولی فی هكذا مقام، التشريع الذی يُشرّعه يكون علی طبق الغرض الأهم فی نظره، المقصود بالتزاحم الحفظی هو ----------- وقد تقدّم هذا مراراً ----------- أنّ حفظ الأغراض يقع فيه تزاحم، بمعنی أنّ الشارع إذا جعل حكماً ظاهرياً يُحفظ به هذا الغرض الواقعی، فسوف يفوت الغرض الآخر؛ لأنّ كل غرض من الأغراض المتزاحمه يُحفظ بشیءٍ غير ما يُحفظ به الآخر، الأغراض الترخيصيه تُحفظ بجعل البراءه، لكن هذا قد يُسبب فی حالات معيّنه تفويت الغرض اللّزومی علی المكلّف وعلی المولی، الأغراض اللّزوميه تُحفظ بجعل الاحتياط، وهذا أيضاً قد يُسبب فی تفويت الأغراض الترخيصيه ومصلحه إطلاق العنان ومصلحه التسهيل، فالشارع فی مقام حفظ هذه الأغراض اللّزوميه، وعندما يقع التزاحم فی ما بينها فی مقام الحفظ، أی تزاحم حفظی؛ حينئذٍ هو يُلاحظ أیّ غرضٍ أهم عنده، فيجعل الحكم الظاهری علی نحوٍ يُحفظ به ذلك الغرض الأهم، الأحكام الظاهريه هكذا، هی تعبير عن تزاحم حفظی بين الملاكات الواقعيه، بين الأغراض الواقعيه وهذا الحكم الظاهری يُعبّر عن أهمّيه أغراضٍ مُعيّنه، أغراض لزوميه وأغراض ترخيصيه. هذه الفكره أنّ الأحكام الظاهريه تعبّر عن أهميّه الأغراض الخاصّه المناسبه لها عندما يقع بينها تزاحم فی مقام الحفظ، فالشارع بين أمرين، إمّا أن يُشرّع براءه عندما تكون الأغراض الترخيصيه أهم عنده، وبذلك يوصل المكلّف إلی الغرض الترخيصی وإلی إطلاق العنان والتسهيل ويحفظ بذلك هذا الغرض، وإمّا أن يجعل الاحتياط، وبذلك يوصله إلی تحصيل الأغراض اللّزوميه، وتنحفظ بذلك تلك الأغراض اللّزوميه الأهم فی نظر الشارع. هذه هی فكره الأحكام الظاهريه وهذا هو تفسير الحكم الظاهری.

١- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ٣، ص ٣٢٩.

حینئذٍ یقال فی ما یرتبط بمحل الکلام: أنّ هذه الفکره إنّما تکون مقبوله ومعقوله عندما یُفترض الشک فی الحکم الواقعی عند المکلّف، عندما یُفترض اختلاط الأغراض عند المکلّف، فعندما یُفترض الاختلاط والشکّ عند المکلّف تُطبّق هذه الفکره؛ حینئذٍ یحصل تزاحم حفظی، عندما تختلط الأغراض علی المکلّف بأن یشک ولا یدری أنّ هذا واجب، أو حرام، أو أنّه واجب، أو مباح، أو أنّه حرام، أو مباح، فإذا کان واجباً، فهذا یعنی أنّ فیه غرض لزومی یجب مراعاته، أمّا إذا کان مباحاً، فیعنی أنّ فیه غرض ترخیصی مرخّص له فیه، عندما یشک فی الحکم الواقعی؛ عندئذٍ المشرّع الحکیم فی حال الشکّ من قِبل المکلّف، فی حال اختلاط الأغراض الواقعیه بالنسبه إلیه بحیث لا یستطیع أن یُمیّز أیّ غرض یرید الشارع منه الوصول إلیه، هل هو هذا الغرض، أو ذاک الغرض ؟ فی هذه الحاله المشرّع یرید أن یُشرّع حکماً فی ظرف الشک، وهو معنی الحکم الظاهری، یُشرع حکماً فی ظرف الشکّ یُلاحظ به الغرض الأهم؛ فحینئذٍ یأمر المکلّف ظاهریاً بالاحتیاط إذا کانت الملاکات اللّزومیه عند الشارع أهم، فیأمره بالاحتیاط، وبذلک یحفظ أغراضه اللّزومیه، ویوصل المکلّف إلی تلک الأغراض اللّزومیه عن طریق الأمر بالاحتیاط. أمّا إذا کانت أغراضه الترخیصیه هی الأهم، فیجعل له البراءه، وبذلک یحافظ علی أغراضه الترخیصیه مثل مصلحه التسهیل وإطلاق العنان، وإن کان قد تفوت بذلک بعض الأغراض اللّزومیه، فالشارع بین الأمرین، وهذا معنی التزاحم الحفظی، لکن هذا إنّما یتصوّر عندما یکون هناک شک فی الحکم الواقعی من قِبل المکلّف، أمّا إذا فرضنا أنّ المکلّف کان عالماً بالحکم الواقعی؛ فحینئذٍ لا معنی لهذا الکلام، أصلاً هذه الفکره لا موضوع لها عندما یکون المکلّف عالماً بالحکم الواقعی، فهو قد وصل إلیه ذلک الغرض بوصول الحکم الواقعی إلیه والشارع یکتفی بهذا المقدار، هذا الحکم الواقعی سوف یوصله إلی الغرض وإلی تحقیق ذلک الملاک الموجود فی ذلک الحکم الواقعی، فالفکره أساساً إنّما تُتصوّر عندما یکون هناک شکّ فی الحکم الواقعی. لکن ----------- من هنا یبدأ الجواب عن الاعتراض الثالث ----------- هذا کلّه لا یعنی إلاّ أنّ المأخوذ فی موضوع الحکم الظاهری هو الشکّ فی الحکم الواقعی، هذا هو المهم، أن یکون المکلّف شاکّاً فی الحکم الواقعی فی مقابل أن یکون عالماً به؛ حینئذٍ تأتی هذه الفکره، لکن هل یؤخذ فی موضوع الحکم الظاهری اعتبار احتمال مطابقه الحکم الظاهری المجعول من قبل الشارع للواقع ؟ هذا شیء لا یثبت بهذا التفسیر، بمعنی أنّه حتّی مع افتراض العلم بمخالفه الحکم الظاهری للواقع هذه الفکره تکون موجوده وقائمه، یقال: فی هذه الحاله الشارع رعایهً للأغراض الترخیصیه التی یهتم بها یجعل الإباحه، وإن کان جعل الإباحه منافیاً ومخالفاً للإلزام المعلوم بالإجمال، یعنی حتّی مع العلم بالمخالفه، یعنی مخالفه الحکم الظاهری المجعول للواقع، یمکن أن یقال أنّ هذا الحکم الظاهری یمکن جعله بناءً علی هذه الفکره؛ لأنّ الشارع یلحظ فی مقام الواقع، یقول هذا شخص یشکّ فی الحکم الواقعی، هذا صحیح یشک فی الحکم الواقعی ویعلم بجنس الإلزام، لکن یشک فی أنّ الإلزام الثابت هل إلزام بالفعل، أو هو إلزام بالترک، هذا المقدار من الشک بالحکم الواقعی یبرّر جعل الإباحه، وإن کان المکلّف یعلم بأنّ هذه الإباحه مخالفه للإلزام المعلوم بالإجمال.

بعبارةٍ أخرى: لا فرق بين محل الكلام وبين الشك فى الشبهات البدويه فى الشبهات التحريميه والشبهات الوجوبيه، كما أنّه هناك نقول بأنّ الأغراض الترخيصيه إذا كانت أهم تُجعل البراءه، فى محل الكلام أيضاً إذا كانت الأغراض الترخيصيه ومصلحه التسهيل تقتضى من الشارع أن يجعل الإباحه حتّى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، يعنى حتّى مع علم المكلّف بالإلزام، حتّى مع علم المكلّف بمخالفه هذا الحكم الظاهرى للإلزام المعلوم بالإجمال كما صوّره، حتّى فى هذه الحاله مصلحه التسهيل تقتضى جعل البراءه، مصلحه الأغراض الترخيصيه تقتضى جعل البراءه حتّى فى هذا المورد فى مقابل الأغراض الإلزاميه التى تقتضى فى المقام جعل الاحتياط، لكن الاحتياط فى بعض الأطراف؛ لأنّ الاحتياط فى كلا الطرفين غير ممكن، وهو الذى يُسمّى بالتبعيض فى الاحتياط، بجعل الاحتياط فى أحد الطرفين. لو كانت الأغراض اللّزوميه هى الأهم؛ حينئذٍ يجعل الاحتياط فى بعض الأطراف، أى بعّض فى الاحتياط، أمّا إذا كان إطلاق العنان للمكلّف هو الأهم؛ حينئذ لا مانع من جعل الإباحه حتى مع العلم بمخالفه الإباحه للواقع، المهم أن يكون شاكّاً فى الحكم الواقعى، وهذا الشك فى محل الكلام محفوظ بلحاظ كل طرف؛ لأنّ المكلف وجداناً يشك فى أنّه هل أُلزم بالفعل، أو لا ؟ فإذن: عنده شكّ فى الحكم الواقعى فى هذا الطرف؛ فحينئذٍ موضوع أصاله الإباحه متحقق ولا مانع من جريانها وإن كان المكلّف يعلم بأنّ الإباحه التى جُعلت فى حقه منافيه ومخالفه للإلزام المعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا شيئاً من هذا القبيل سابقاً وقلنا بأنّ فكره أنّ مصلحه التسهيل، وفكره إطلاق العنان الموجوده فى موارد الشك فى الواقع يمكن تجاوزها، مصلحه التسهيل موجوده فى جميع الموارد حتّى مورد العلم بالواقع، حتّى إذا افترضنا أنّ المكلّف يعلّم بالوجوب، بقطع النظر عن محل الكلام، مصلحه التسهيل قائمه وتقتضى بحدّ نفسها إطلاق العنان للمكلّف حتى مع العلم بالوجوب، غايه الأمر أنّه مع العلم بالوجوب ومع العلم بالملاك الإلزامى، هنا يكون الملاك الإلزامى أقوى، فيقدّم على مصلحه التسهيل، لا يشترط فى التراحم بين المصالح الواقعيه الترخيصيه، أو الإلزاميه أن يكون كل منهما محتملاً كحكم واقعى، بأن يكون هناك احتمال تحريم ----------- مثلاً ----------- واحتمال إباحه، حتّى يحصل تزاحم بين الأغراض الترخيصيه وبين الأغراض اللّزوميه؛ بل حتّى لو فرضنا أنّه ليس هناك احتمال إباحه، هناك قطع باللّزوم كما فى محل كلامنا، مصلحه التسهيل قائمه وتقتضى من الشارع أن يجعل الإباحه، كما أنّ المصالح والأغراض اللّزوميّه تقتضى منه أنْ يجعل الاحتياط فى أحد الطرفين مثلاً فهى موجوده حتّى مع العلم باللّزوم مادام هناك شك فى الحكم الواقعى كما هو موجود فى محل الكلام، وقلنا أنّه حّتى مع العلم بالحكم الواقعى مصلحه التسهيل موجوده، مصلحه التسهيل تعنى أنّ هناك مصلحه واقعيه ثبوتيه تقتضى إطلاق العنان للمكلّف، وأن لا يُقيّد بشيءٍ، غايه الأمر أنّه مع العلم بالحكم الواقعى تضعف مصلحه التسهيل ولا تؤثّر شيئاً، لكن عندما يكون هناك شك فى الحكم الواقعى، موضوع الحكم الظاهرى يكون محفوظاً ومتحققاً سواء كان المكلّف شاكاً بمخالفه هذا الحكم الظاهرى وهو الإباحه للواقع، أو كان عالماً بمخالفته، فى كلٍ منهما هذا أمر ممكن ويمكن تصوّر جعل الإباحه الظاهريه حتى فى محل الكلام. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثالث. ومن هنا يتبين أنّ هذا القول لصاحب الكفايه(قدّس سرّه) الظاهر أنّه ليس تاماً، على الأقل للاعتراض الأوّل المتقدّم، وهو أنّ هذه الروايات مختصّه بالشبهات التحريميه، ونحن فى المقام نحتاج إلى إجراء الإباحه ليس فقط فى جانب الحرمه، وإنّما نحتاج إلى إجرائها فى كلا الجانبين، فى جانب الحرمه وفى جانب الوجوب، هذه الروايات عاجزه عن إثبات الإباحه فى جانب الوجوب؛ لأنّها مختصه كما قلنا بالشبهات التحريميه، على الأقل هذا الاعتراض، والاعتراض الثانى مبنى على اختصاص روايات الحل بالشبهات الموضوعيه، أو أنّ العام منها للشبهات الحكميه مثلاً هناك إشكال فى دلالته، أو فى سنده على ما تقدّم. كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه) انتهى. يبقى القول الأخير وهو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بأىّ حكم ظاهرى شرعى، كل حكم ظاهرى شرعى غير موجود فقط هناك تخيير عقلى بين الفعل والترك، وهو الذى اختاره المحقق النائينى(قدّس سرّه) ويأتى الكلام عنه

إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

بقی من الأقوال التی مرّت القول الذی اختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه) وهو أنّ المورد محکوم بالتخییر عقلاً من دون أن یکون محکوماً بأیّ حکم ظاهری شرعی، باعتبار أنّه لم یثبت جریان البراءه الشرعیه ولا أصاله الإباحه؛ للأسباب المتقدّمه، محذور ثبوتی، أو محذور إثباتی، کما أنّه لم یدل دلیل علی التخییر الشرعی فی محل الکلام علی ما تقدّم، وقاعده أنّ دفع المفسده أولی من جلب المصلحه هی أیضاً غیر تامه.

وعلیه؛ فحینئذٍ لم یثبت کون المورد محکوماً بحکم ظاهری شرعی؛ وحینئذٍ نبقی نحن والعقل، ماذا یحکم العقل ؟ الظاهر أنّه لاشکّ فی أنّ العقل یحکم بالتخییر بین الفعل والترک، لکن لیس معنی الحکم بالتخییر العقلی فی المقام هو الحکم بالإلزام بأحد الأمرین کما هو الحال فی باب التزاحم عندما یحکم العقل فی حالات التساوی وعدم وجود میزه، کما هو الحال فی محل کلامنا فعلاً یحکم العقل هناک بالتخییر بین الواجبین المتزاحمین، لکن الحکم بالتخییر هناک معناه الإلزام بأحد الأمرین، أمّا هنا فالحکم بالتخییر العقلی لا یُراد به الإلزام بأحد الأمرین، وذلک لما تقدّم من أنّ هذا غیر معقول، باعتبار أنّ أحد الأمرین حاصل قهراً وبالضروره، فلا معنی لتعلّق الطلب به؛ بل لا یُعقل تعلّق الطلب به؛ لأنّه من باب طلب الحاصل، فلیس المراد بالتخییر هنا بمعنی أنّ العقل یحکم بالإلزام بأحد الأمرین؛ بل المراد به حسب رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو التخییر التکوینی الطبعی، (1) أو ما یُعبّر عنه فی بعض عباراته باللاحرجیه العقلیه، أنّه لا حرج من أن تفعل ولا حرج من أن تترک، عدم وجود حرج فی کلٍ منهما، فهو تخییر طبعی تکوینی ولیس تخییراً بمعنی الإلزام بأحد الأمرین.

ص: ۴۲۳

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۴۳.

والظاهر أنّ هذا الرأی هو الصحیح فی محل الکلام، بمعنی أنّ العقل هو الحاکم بالتخییر فقط، وأنّه لا تجری کل الأصول المتقدّمه والمشار إلیها سابقاً؛ (1) بل حتّی ما تقدّم سابقاً وذکرناه من جریان البراءه العقلیه أیضاً یمکن التشکیک فیه کما هو رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه)؛ لأنّه یری عدم جریان البراءه مطلقاً، لا الشرعیه ولا العقلیه، هناک قبل مدّه ذکرنا أنّه قد یقال: أنّه لا مانع من جریان البراءه العقلیه فی محل الکلام، وإن کان هناک مانع ثبوتی، أو إثباتی من جریان البراءه الشرعیه، لکن الظاهر أنّ البراءه العقلیه أیضاً یمکن التشکیک فی جریانها فی المقام، باعتبار أنّ موضوع البراءه العقلیه وإن کان محققاً فی محل الکلام بالنسبه إلی کل واحد من الطرفین علی ما تقدّم، موضوع البراءه هو الجهل وعدم البیان وهذا متحقق بالنسبه إلی کل واحدٍ من الطرفین علی ما تقدّم، لکن من الواضح أنّ البراءه العقلیه التی ملاکها هو قبح العقاب بلا بیان إنّما تجری لغرض التأمین من ناحیه العقاب المحتمل، وفی محل الکلام یقطع بعدم العقاب، ومن هنا یستشکل فی جریان البراءه لکی تکون مؤمّنه من ناحیه العقاب المحتمل، هذا إنّما یصح عندما یکون هناک احتمال للعقاب؛ وحینئذٍ تجری البراءه العقلیه للتأمین من ناحیه ذلک

العقـاب المحتمـل، أمّـا فى الموارد التى يُقطع فيها بعـدم العقاب كما فى ما نحن فيه؛ حينئـذٍ ما معنى أن تجرى البراءه للتأمين من ناحيه العقاب المحتمل ؟! العلم الإجمالى بحسب الفرض لا أثر له فى المنجزيه ولا ينجّز شـيئاً على الإطلاق، فهو لا ينجّز الموافقه القطعيه، ولاـ ينجّز حرمه المخـالفه القطعيه لعـدم قـدره المكلّف على كلٍ منهما، كما أنّه لا ينجّز وجوب الموافقه الاحتماليه؛ لأنّ الموافقه الاحتماليه حاصـله قهراً، حاصـله بطبع القضـيه، مهما فعل المكلّف فالموافقه الاحتماليه متحققه؛ فحينئذٍ لا معنى لأن يقال أنّ العلم الإجمالى ينجّز ما هو ثابت ومتحقق، فالعلم الإجمالى فى محل الكلام ليس له أىّ أثر ومن هنا قد يقال بأنّ البراءه العقليه لا تجرى؛ لأنّها لا تنجّز أىّ شـىء، أىّ شىء تنجّز على المكلّف حتّى تأتى البراءه العقليه وتؤمّن من ناحيته ؟ ومن هنا يشكك فى جريـان البراءه العقليه فى محل الكلام ويكون الرأى الأخير الـذى أختاره المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) وهو عـدم جريان الأصول مطلقاً، باسـتثناء الاستصـحاب الـذى فيه كلام سـيأتى الحـديث عنه قريباً، عدم جريان الأصول مطلقاً فى محل الكلام وأنّ الحكم بـالتخيير حكم عقلى صـرف، ملاكه كون أحـد الأمرين لابـدّ منه عقلاً وعـدم قـدره المكلّف على الجمع بين الأمرين، بين الفعل والترک؛ فحينئـذٍ يسـتقل العقـل ويخيّر المكلّف بينهمـا، لكنّ هـذا التخيير ليس معنـاه الإلزام بأحـد الأمرين، وليس بملاک عـدم البيـان، وإنّمـا بملاـک أنّ المكلّف غير قادر على أن يجمع بين الأمرين وهو فى واقعه لا يخلو من أحـدهما، العقل يخيّر المكلّف بينهمـا، يعنى لاـ حرج فى هـذا ولاـ حرج فى هـذا، ليس مفاد التخيير العقلى فى المقام أكثر من اللاحرجيه العقليه. هـذا ما يرتبط بالأقوال المتقدّمه.

ص: ۴۲۴

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۳، ص ۴۴۵.

هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا

بعد ذلك تعرّضوا للبحث عن جريان الاستصحاب فى محل الكلام، لنفترض أنّ البراءه لا ـ تجرى وأصاله الإباحه لا ـ تجرى والتخيير الشرعى أيضاً لم يدل عليه دليل، لكن هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا يجرى ؟ إذا جرى الاستصحاب فى محل الكلام سوف يثبت لنا البراءه؛ لأنّ الاستصحاب دليل شرعى، على تقدير جريانه يكون حاله حال ما إذا جرت البراءه الشرعيه، يثبت لنا ذلك. هل يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، أو لا يجرى ؟ (مثلًا) فى موارد دوران الأمر بين المحذورين بنحو الشبهه الحكميه، عندما يكون الاشتباه والترديد ناشئ من أمر يرتبط بالشارع حتّى تكون الشبهه حكميه من قبيل تعارض النصّين، أو فقدان النص، أو إجماله. قد نفترض أنّ إجمال النص يورث تردّد بين الوجوب وبين التحريم؛ حينئذٍ تكون هذه الشبهه حكميه، فى موارد الشبهه الحكميه يقع الكلام فى أنّه هل يجرى استصحاب عدم جعل الوجوب المحتمل واستصحاب عدم جعل الحرمه المحتمله، أو لا يجرى الاستصحاب ؟

إذا كان دوران الأمر بين المحذورين بنحو الشبهه الموضوعيه كما فيما إذا فرضنا أنّه حلف على السفر، لكنّه شك فى أنّه هل حلف على الإتيان بالسفر، أو حلف على ترك السفر، فيدور أمر السفر بين الوجوب وبين التحريم، فيدخل فى محل الكلام، لكن منشأ الاشتباه والشك هو اشتباه خارجى لا علاقه له بالشارع، فالشبهه ليست حكميه، وإنّما هى شبهه موضوعيه، فيقع الكلام فى أنّه هل يمكن إجراء استصحاب عدم تعلّق الحلف بالسفر واستصحاب عدم تعلّق الحلف بترك السفر، أو لا يجرى ؟ على غرار ما تقدم من أنّه هل تجرى البراءه لنفى الوجوب، والبراءه لنفى التحريم، أو لا ـ ؟ الاستصحاب هنا هل يجرى فى الطرفين، الاستصحاب النافى لكلٍ منهما، استصحاب عدم جعل الوجوب، استصحاب عدم جعل الحرمه فى الشبهه الحكميه، أو استصحاب عدم الحلف على السفر، أو استصحاب عدم الحلف على ترك السفر، هل يمكن أن يجرى هذا الاستصحاب فى الطرفين، أو لا؟ هذا هو محل الكلام.

ص: ۴۲۵

المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) ذكر بـأنّ الاستصـحاب، وإن كـان هو مثـل أصاله البراءه وليس مثل أصاله الإباحه، على ما وضّـحه سابقـاً، بمعنى أنّ إجراءه فى أحـد الطرفين لا يغنى عن إجراءه فى الطرف الآخر، وليس الاستصـحاب من قبيل أصاله الإباحه التى ذكر من قبـل أنّ إجراءها فى أحـد الطرفين يكفى؛ لأنّها تثبت تساوى الفعل والترك فى الإباحه والترخيص ومن هنا جعلها منافيه للمعلوم بالإجمـال، يقول: الاستصـحاب وإن كان هو من قبيل البراءه، وبقطع النظر عن الموانع الأخرى التى لأجلها منع من جريان البراءه فى المقـام، هو من هـذه النـاحيه لاـ مـانع من جريـانه؛ لأـنّه يجرى فى كلاـ الطرفين وإجراءه فى أحـد الطرفين لا يغنى عن إجرائه فى الطرف الآخر، فيكون حاله حال البراءه، وحال أصاله الإباحه، فهو وإن كان كـذلك، إلّا أنّ الاستصـحاب لمّا كان من الأـصول التنزيليه التى مفادهـا تنزيل مؤداها منزله الواقع التى فيها نوع من الإماريه، بناءً على أنّ الاستصـحاب من الأصول التنزيليه كما هو رأيه؛ حينئـذٍ يقول لا يمكن الجمع بين مؤدّى الاصل فى الطرفين وبين العلم الإجمالى بالإلزام، (١) وذلك لأنّ البناء على عـدم وجوب الفعـل، إذا أجرينا الاستصـحاب فى طرفى الوجوب ونفينا وجوبه بالأصل، ولو أصاله عـدم جعل الوجوب، بناءً على جريان الاستصـحاب بهـذا الشـكل، البناء على عـدم وجوب الفعل وعدم حرمه الفعل الذى هو مؤدّى الاستصـحابين فى الطرفين، البناء على عدمهما واقعاً كما هو مقتضـى كون الاستصحاب من الأصول التنزيليه، مقتضى كون الاستصحاب من الأصول التنزيليه هو تنزيـل مؤدّى الاستصـحاب منزله الواقع، مؤدّى الاستصـحاب هو عـدم الوجوب، أى أبنِ على عـدم الوجوب واقعاً، وأبنِ على عـدم حرمه الفعـل واقعـاً، يقول: هـذا البنـاء على عـدم وجوب الفعـل واقعاً وعـدم حرمه الفعـل واقعـاً لا يجتمع مع العلم بوجوب أحـدهما واقعاً؛ لأنّ المكلّف عالم بأنّ هناك إلزام، إمّا متعلّق بالفعل الـذى هو معنى الوجوب، وإمّا متعلّق بالترك الذى هو معنى الحرمه. إذن: المكلّف بمقتضـى علمه الإجمالى هو عالم بثبوت واحـدٍ منهما واقعاً، فكيف يجتمع هـذا العلم بثبوت أحـد الأمرين الوجوب والتحريم واقعاً مع البناء على عـدم كل واحـد واقعاً، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما؛ ولذا يقول بأنّ الأصول التنزيليه لاـ تجرى فى أطراف العلم الإجمـالى، بقطع النظر عن لزوم المخـالفه من جريانهـا وعـدم لزومها، المحـذور ليس فى أنّه يلزم من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمال الوقوع فى المخالفه العمليه، حتّى لو فرضـنا أنّه لم يلزم من جريانها الوقوع فى المخالفه العمليه، مع ذلك نمنع من جريانها؛ لهـذا المحـذور الـذى ذكره. وبعبارهٍ أخرى يكون حالها حال الإمارات، كما نمنع من جريان الإمارات فى أطراف العلم الإجمالى أيضاً نمنع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، وهذا يؤدّى إلى التعارض بى الاستصحابين، وبالتالى تساقط الاستصحابين؛ لأنّ البناء على عدم كلٍ منهما لا يجتمع مع العلم بثبوت أحدهما واقعاً، ومن هنا يقع التعـارض بين الاستصـحابين، كـل منهمـا لا يمكن أن يجرى؛ لأنّه يخالف العلم الإجمالى بثبوت أحـدهما، جريان أحـدهما دون الآخر ترجيج بلا مرجّح، وهذا هو ملاك التساقط، فيتساقطان فى محل الكلام.

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۳، ص ۴۴۹.

ثمّ يقول بعباره أخرى: (۱) فى المقام وإن كان لا يلزم من جريان الاستصحاب فى الطرفين المخالفه العمليه، يجرى استصحاب عدم الوجوب ويجرى استصحاب عدم التحريم، باعتبار أنّ المكلّف غير قادر على المخالفه العمليه القطعيه، وكذلك هو غير قادر على الموافقه العمليه القطعيه. أمّا الموافقه الاحتماليه والمخالفه الاحتماليه فهما حاصلان قهراً، وعليه، فلا يكون المنع من جريان الاستصحاب فى محل الكلام من جهه أنّه يترتب على جريانهما فى الطرفين الوقوع فى محذور تجويز المخالفه العمليه حتّى بقطع النظر عن ذلك نمنع من جريان الاستصحاب فى المقام، وذلك لأنّه يلزم من جريان الاستصحاب فى الطرفين المخالفه الالتزاميه، باعتبارّ أنّ البناءَ على مؤدّى الاستصحابين ينافى الموافقه الالتزاميه للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ التصديق بهذا المعلوم بالإجمال والتديّن بهذا المعلوم بالإجمال لا يجتمع مع إجراء الاستصحاب فى الطرفين، المعلوم بالإجمال هو الإلزام، أنّ هذا الفعل تعلّق به الإلزام، التصديق بذلك لا يجتمع مع إجراء الاستصحاب فى الطرفين، بناءً على أنّه من الأصول التنزيليه، فأنّ إجراء الاستصحاب فى الطرفين بناءً على ذلك معناه البناء على عدم ثبوت كلٍ منهما واقعاً، وهذا لا يجتمع مع التديّن والتصديق بالمعلوم بالإجمال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو ثبوت أحدهما واقعاً، فكيف يجتمع التديّن والتصديق بثبوت أحدهما واقعاً مع البناء على عدم ثبوتهما واقعاً ؟! هذه ليست مخالفه عمليه، وإنّما هى مخالفه التزاميه، ويقول لأجل ذلك حينئذٍ لا يمكن أن نلتزم بجريان الاستصحاب فى الطرفين، فيكون جريان الاستصحاب فى الطرفين مشكل. طبعاً هذا المحذور ليس موجوداً فى أصاله البراءه لو قلنا بإمكان جريانها فى المقام، هذا المحذور ليس موجوداً فى أصاله البراءه؛ لأنّ أصاله البراءه ليست من الأصول التنزيليه، وليس لها نظر إلى الواقع، لا تنزّل مؤداها منزله الواقع، وإنما هى ناظره إلى مقام الجرى العملى وتشخيص وظيفه ظاهريه فى مقام الشكّ للمكلّف حتّى لا يبقى متحيّراً ومتردداً عندما يشكّ فى الواقع، فهى عندما تجرى لا تقول للمكلّف أبنِ على عدم التكليف واقعاً، أى عدم الوجوب واقعاً وعدم الحرمه واقعاً حتّى يكون ذلك منافياً للعلم الإجمالى بثبوت أحدهما واقعاً؛ ولذا لا محذور من هذه الجهه فى جريان البراءه فى كلٍ من الطرفين، وحيث أنّه لا يلزم منها مخالفه عمليه كما تقدّم، فلا محذور فى جريانها، لكن الاستصحاب ليس هكذا؛ لأنّه اصل تنزيلى ومفاده البناء على أنّ مؤدّى الاستصحاب هو الواقع، وهذا لا يجتمع مع المعلوم بالإجمال، ومن هنا يقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان. هذا الذى يراه المحقق النائينى(قدّس سرّه) فهو يمنع من جريان الاستصحاب لهذا السبب، لكون جريانه فى الطرفين موجباً لتجويز المخالفه الالتزاميه للمعلوم بالإجمال وهذا غير ممكن، يعنى لا يمكن جريانه؛ لأنّه يصطدم مع العلم الإجمالى بأنّ أحد الأمرين ثابت واقعاً.

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۳، ص ۴۴۹.

فی المقابل ذهب السید الخوئی(قدّس سرّه) إلی إمکان جریان الاستصحاب فی محل الکلام، [(۱)] وهو یری أنّه لا مانع من جریانه ولیس فی جریانه أیّ محذور؛ لأنّه لا یلزم من جریانه إلّا نفس ما یلزم من جریان البراءه فی الطرفین ولا فرق بینهما عنده. الذی یمنع من جریان البراءه والاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی هو المخالفه العملیه، وحیث أنّها لا تلزم فی محل الکلام، فلا مانع من جریان کلٍ منهما، فهو یری جریان الاستصحاب فی محل الکلام.

یظهر من السیّد الشهید(قدّس سّره) فی مقام التعلیق علی هذه الکلمات، أنّ الخلاف فی هذه المساله یبتنی علی ما هو المختار فی باب الاستصحاب، فی أنّ الاستصحاب هل هو أصل تنزیلی مطعّم بشیء من الإماریه، [(۲)] أو أنّه أصل عملی محض، فعلی الأوّل لا یجری الاستصحاب، بینما علی الثانی لا مانع من جریانه فی محل الکلام.

أقول: قد یُفهم من عبارته المختصره فی محل الکلام أنّ القضیه قضیه مبنائیه، والظاهر ---------- واللّه العالم --------- الذی یُشیر إلی کونها مبنائیه هو أنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) یری أنّ الأصل تنزیلی؛ فحینئذ یکون حاله حال الإمارات، کما أنّ الإمارات لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی، وإنّما تتعارض وتتساقط، کذلک الاستصحاب، إذا لم نقل بذلک؛ حینئذٍ لا مانع من جریانه، یکون حاله حال البراءه، فإذا قلنا لا مانع من جریان البراءه فی الطرفین، کذلک لا مانع من جریان الاستصحاب فی الطرفین، بینما یبدو أنّ الأمر لیس هکذا ---------- طبعاً إذا کان هذا هو مقصوده ---------- وإنّما الظاهر أنّ المسأله مبنیه علی ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) وهو أنّه هل نلتزم بجواز المخالفه الالتزامیه حیث أنّ هناک بحثاً فیها، هل هی جائزه أو غیر جائزه، المخالفه الالتزامیه ولو فی مثل فی محل الکلام، هل هی جائزه، أو لیست جائزه، المحقق النائینی(قدّس سرّه) یری عدم جواز المخالفه الالتزامیه، وحیث أنّه یلزم من إجراء الاستصحاب فی الطرفین الوقوع فی محذور المخالفه الالتزامیه للتکلیف المعلوم بالإجمال؛ ولذا هو یمنع من جریان الاستصحاب فی المقام، بینما السید الخوئی(قدّس سرّه) [(۳)] [(۴)]لا یری محذوراً فی المخالفه الالتزامیه، ویقول أنّ المناط علی المخالفه العملیه، وحیث أنّها لیست لازمه ولا تترتب علی إجراء الاستصحاب؛ فحینئذٍ لا محذور إلّا من ناحیه المخالفه الالتزامیه، وهذا لیس محذوراً؛ ولذا بنا علی جواز إجراء الاستصحاب فی محل الکلام، ویُفهم هذا المطلب من کلمات السید الخوئی(قدّس سرّه)؛ لأنّه ذکر بأنّه قد یقال: أنّ جریان الأصول النافیه کالبراءه، أو الاستصحاب، بعد أن التزم بجواز جریان الاستصحاب فی المقام قد یقال أنّ هذا فیه مخالفه للعلم الإجمالی؛ لأنّ أحد الأمرین ثابت واقعاً، فکیف یمکن إجراء الاستصحاب فی الطرفین ؟ وهل إجراء الاستصحاب فی الطرفین إلّا مخالفه للعلم الإجمالی بثبوت أحد الأمرین ؟ علی ما بیّنه المحقق النائینی(قدّس سرّه)، هو کأنّه ناظر إلیه، ویجیب بأنّ هذه لیست إلّا مخالفه التزامیه وهی لا تشکّل محذوراً یمنع من جریان تلک الأصول فی محل الکلام، فالظاهر أنّ المسأله مبتّیه علی أننا هل نجوّز المخالفه الالتزامیه، أو لا نجوّز المخالفه الالتزامیه ؟

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۳۱.
۲- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۱۵۸.
۳- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۳۱.
۴- (۷) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۳۱.

وأمّا ما قد يقال من منع جريان الاستصحاب فى محل الكلام، باعتبار عدم ترتب ثمره على جريانه فى محل الكلام، والأصل العملى كالاستصحاب يُشترط فى جريانه ترتب ثمره على جريانه، وإلاّ فلا معنى لجريانه فى موردٍ من الموارد، لا معنى للتعبّد الشرعى ببقاء الحاله السابقه عندما تكون متيقنه سابقاً ومشكوكه لاحقاً، إلاّ إذا كانت هناك ثمره تترتب على جريانه وفى محل الكلام يقول لا تترتب ثمره على جريان استصحاب عدم التحريم واستصحاب عدم الوجوب؛ لأنّ نفس الأمور التى كانت موجوده قبل إجراء الاستصحاب هى موجوده بعد إجرائه ولا يتغيّر شىء، وقبل ذلك لم يتنجّز شىء على المكلّف حتّى يأتى الاستصحاب ويؤمّن من ناحيه ما تنجّز على المكلّف، الاستصحاب يأتى لغرض نفى احتمال الوجوب ونفى احتمال التحريم؛ وهو ينفى احتمال التحريم؛ لأنّه يريد أن يثبت عدم منجّزيته وأنّه لا يترتب على مخالفته شىء، لكن عندما نفترض أنّ احتمال الوجوب لا يترتب عليه شىء، العلم الإجمالى بالإلزام المردد بين الوجوب والتحريم لا يترتب عليه شىء أصلًا، فلا معنى لجريان الاستصحاب لغرض نفى التنجيز؛ لأنّه لا تنجيز فى الواقع حتّى ينفى التنجيز ويؤمّن من ناحيته.

أقول: يبدو أنّ هذا الكلام لا يصح فى المقام؛ لأنّ المقصود فى المقام هو إجراء الاستصحاب على غرار إجراء البراءه فى محل الكلام، وقلنا أنّ إجراء البراءه فى المقام ليس فيه محذور ثبوتى؛ لأنّ الغرض من إجراء البراءه فى المقام هو إجراءها فى كل طرف، يعنى عندما نأتى إلى هذا الطرف نجرى البراءه فى هذا الطرف على حده، بأن نلحظ هذا الطرف ونجرى البراءه فيه، أىّ فرقٍ بين البراءه والاستصحاب فى هذا الطرف ؟ وقلنا بأنّه فى كل طرف من الممكن أن يجعل الشارع التكليف ظاهرياً بإيجاب الاحتياط، بلحاظ الوجوب من الممكن أنّ الشارع يجعل الوجوب الظاهرى الذى معناه وجوب الاحتياط بالفعل، هذا أمر ممكن، أنّ الشارع يلزم المكلّف بالفعل، يقول دار الأمر بين الأمرين انا ألزمك بالفعل، أو يلزمنى بالترك فرضاً بملاك أنّ دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، هذا أمر ممكن، ووضع التكليف الظاهرى فى المقام فى كل طرف ممكن، الأصول المؤمّنه تؤمّن من ناحيه ذلك الاحتمال، أنّ الشارع هل ألزمنى بالفعل، أو لا ؟ الأصل المؤمّن يؤمّن من هذه الناحيه، نأتى إلى الحرمه، هل ألزمنى الشارع بالترك، أو لا ؟ الأصل المؤمّن يجرى للتأمين من تلك الجهه، فلا نستطيع أن نقول بعدم ترتب الأثر على جريان الاستصحاب فى المقام، جريان الاستصحاب حاله حال جريان البراءه، كما تصوّرنا ترتب أثر على جريان البراءه فى كل من الطرفين يمكن بنفس البيان تصوّر ترتب أثر على جريان الاستصحاب فى كل من الطرفين، فهذا ليس هو الإشكال فى المقام، وإنّما المسأله أنّ جريان الاستصحاب فى الطرفين يستلزم المنافاه للالتزام والتصديق بالتكليف المعلوم إجمالاً يعلم المكلّف بأنّه ملزم، إمّا بالفعل، أو الترك، أنّ هناك تكليفاً إلزامياً مردداً بين الوجوب والحرمه، وهو يعلم بثبوت أحدهما قطعاً واقعاً، هل بإمكانه أن يلتزم نتيجه إجراء الاستصحاب بعدم ثبوتهما، أو لا ؟ هل يمكن هذا، أو لا ؟ إذا قلنا أنّ الاستصحاب أصل عملى بحت حاله حال البراءه، فلا مشكله فى الالتزام بذلك؛ لأنّه ليس هناك منافاه؛ لأنّ هذا لا ينظر إلى الواقع، لا يقول أبنِ على أنّ هذا هو الواقع حتّى يكون منافياً للعلم بثبوت أحدهما فى الواقع، إذا قلنا أنّ الاستصحاب ليس أصلًا تنزيلياً وليس فيه ملاك التنزيل، لكن يبدو أنّ النزاع ليس من هذه الجهه؛ لأنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) يؤمن بأنّ الاستصحاب إماره، وإن كان تتقدّم عليها سائر الإمارات بالحكومه، لكن هو يرى أنّ الاستصحاب إماره من الإمارات، وبالرغم من هذا هو يرى جواز جريان الاستصحاب فى المقام، ليس الملاك فى المنع من جريان الاستصحاب أنّ الأصل أصل تنزيلى وكونه ناظراً إلى الواقع؛ لأنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) يؤمن بأنّ الاستصحاب إماره ومع ذلك يرى جواز جريانه فى محل الكلام؛ لأنّه يرى أنّه لا يلزم من جريان الاستصحاب فى المقام ولو كان أصلًا تنزيلياً إلاّ أنّه يلزم منه المخالفه الالتزاميه ولا محذور فيها.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

إلى هنا انتهى الكلام عن أصل المطلب، يبقى أنّ هذا الكلام المتقدّم كلّه كان فى فرض ما إذا لم يكن لأحد الطرفين الذين يدور الإلزام بينهما مزيّه، بأن كانا متساويين تماماً ولا توجد أيّ مزيّه لأحد الطرفين على الآخر، وأمّا إذا فرضنا وجود مزيّه لأحد الطرفين تعييناً، يعنى أحد الطرفين بعينه كانت له مزيّه، ولنفترض أنّ الوجوب كانت له مزيّه، المزيّه إمّا أن تتمثّل بأنّ احتماله يكون أقوى من احتمال الآخر، فهى مزيّه فى الاحتمال، درجه احتمال الوجوب أكبر من درجه احتمال التحريم، وإمّا أن تكون المزيّه فى المحتمل نفسه، باعتبار أهميه الوجوب لو فرضنا أنّ الوجوب أهم عند الشارع من التحريم، أو محتمل الأهميه، لكن بالنتيجه لا- أقوائيه فى الاحتمال، وإنّما هناك أقوائيه وأهميه فى نفس المحتمل. الكلام يقع فى أنّه فى حاله وجود مزيّه احتمالاً، أو محتملاً- هل يجرى الكلام السابق نفسه، كل ما قلناه فى فرض التساوى بين الطرفين يجرى فيما إذا كان لأحدهما مزيه، أو لا ؟ بأن يقال فى مقابل ذلك أنّه يتعين الأخذ بذى المزيه احتمالاً- أو محتملاً- أو أنْ يقال أنّ ذلك يختلف باختلاف ما هو المختار فى الفرض الأوّل، يعنى فرض التساوى بين الطرفين وعدم وجود مزيّه لأحدهما فى مقابل الآخر، أنّ الحكم فى فرض وجود مزيّه يختلف باختلاف ما نختاره فى فرض عدم وجود مزيّه.

الظاهر أنّ الأخير هو الصحيح، بمعنى أنّ الحكم فى محل الكلام يختلف باختلاف ما يقال ويُختار هناك فى الفرض الأوّل، والمقصود بهذا الكلام هو أنّه إذا قلنا بجريان البراءه، أو الاستصحاب، الأصول المؤمّنه بشكل عام، إذا قلنا بجريان الأصول الشرعيه المؤمّنه فى الطرفين فى الفرض الأوّل فيما إذا لم تكن هناك مزيّه، الظاهر أنّ نفس الكلام السابق يجرى فى محل الكلام ووجود المزيه فى أحد الطرفين احتمالاً- أو محتملاً- لا يصنع شيئاً، بمعنى أنّه لا يلزمنا بالأخذ بذى المزيه؛ بل إذا قلنا بجريان البراءه، فتجرى البراءه هنا أيضاً فى الطرفين فى ذى المزيّه وفى غير ذى المزيّه، وإذا قلنا بالاستصحاب، فالاستصحاب أيضاً يجرى فى الطرفين، أيّ أصل من الأصول النافيه إذا قلنا بجريانه فى فرض التساوى هو يجرى فى فرض وجود المزيّه، والسرّ فى ذلك أنّ موضوع هذه الأصول المؤمّنه متحقق بالنسبه إلى كل واحد من الطرفين، الأصل المؤمّن موضوعه عدم العلم والشك، وهو متحقق بالنسبه إلى كل واحدٍ من الطرفين، سواء كانا متساويين، أو كان لأحدهما مزيه فى الاحتمال، أو فى المحتمل، باعتبار أنّ قوه الاحتمال، أو قوه المحتمل إذا كانت موجوده فى أحدهما بعينه لا تمنع من جريان البراءه -----------مثلًا ----------- ولا من سائر الأصول المؤمّنه، باعتبار أنّ هذه المزيّه ليست حجّه مانعه من جريان هذه الأصول المؤمّنه ولا توجب ارتفاع موضوع هذه الأصول المؤمّنه عن الطرف الواجد للمزيّه، فلا تمنع من جريان البراءه حتّى لو كان واجداً للمزيه، البراءه كما تجرى فى الطرف الأضعف كذلك تجرى فى الطرف ذى المزيّه لتحقق موضوع البراءه فيه؛ لأنّه لا يوجد فى قبال ذلك إلّا المزيّه الموجوده فى هذا الطرف، هذه المزيّه هل تمنع من جريان البراءه ؟ هل توجب ارتفاع موضوع البراءه ؟ بحيث لا تجرى البراءه فيه، ويتعيّن العمل به والأخذ بصاحب المزيّه ؟ كلا- نقول أنّ هذه المزيّه بعد افتراض أنّها ليست حجّه فى حدّ نفسها، فهى لا تمنع من جريان البراءه فى الطرف الواجد للمزيّه، فتجرى البراءه فيه كما تجرى فى الطرف الآخر.

وبعباره أخرى: أنّ ما يرفع هذه الأصول المؤمّنه ويمنع من جريانها هو العلم، أو ما يقوم مقامه، وفى محل الكلام لا يوجد علم، أنا لا ـ أعلم بهذا الطرف صاحب المزيّه، كما لم تقم حجّه على تعيينه، وإنّما هو فقط له مزيّه، فلا يوجد علم يمنع من جريان البراءه فيه ولا ـ يوجد ما يقوم مقام العلم يمنع من جريان البراءه فيه، وموضوع البراءه متحقق فتجرى البراءه كما تجرى فى الطرف الآخر. وهذا معناه أنّ نفس الكلام السابق الذى قيل فى فرض عدم وجود المزيّه يجرى أيضاً فى فرض وجود المزيّه. هذا إذا قلنا بجريان الأصول المؤمّنه فى الطرفين فى الفرض السابق، وإمّا إذا قلنا بعدم جريانها فى الطرفين فى الفرض السابق وأنّ الحكم فى الفرض السابق هو التخيير بين الفعل والترك عقلاً ـ أو اللا ـ حرجيه العقليه كما يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) حينئذٍ ينفتح المجال للكلام عن أنّ العقل الحاكم بالتخيير بين الطرفين، أى الحاكم بالتخيير بين الفعل والترك فى فرض عدم المزيّه، هل يحكم بالتعيين فى فرض وجود المزيّه ولزوم الأخذ بما فيه مزيّه احتمالاً ـ أو محتملاً ـ أو أنّ العقل لا يحكم بالتعيين؛ بل يبقى مصرّاً على الحكم بالتخيير بينهما، وإن كان أحدهما واجداً للمزيّه احتمالاً، أو محتملاً.

هنا تارةً نتكلّم فى أنّ العقل الحاكم بالتخيير فى فرض عدم وجود مزيّهٍ، هل يحكم بالتعيين فى فرض وجود المزيّه ؟ تارةً نتكلّم بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، بناءً على البراءه العقليه التى تعنى فى روحها عدم منجّزيه الاحتمال، الاحتمال ليس منجّزاً، إنّما المنجّز هو العلم فقط، أو ما يقوم مقامه. وأخرى نتكلّم بناءً على المسلك الآخر الذى يرى أنّ الاحتمال بما هو احتمال هو منجّز كالعلم، كل درجات الانكشاف تنجّز، مسلك حق الطاعه الذى يعنى منجّزيه الاحتمال.

أمّا بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، هنا تارةً نفترض المزيّه فى الاحتمال، وأخرى نفترض المزيّه فى المحتمل ونفرّق بينهما. إذا كانت المزيّه فى الاحتمال بأن كان احتمال الوجوب ------------ مثلاً ------------ أقوى وأكبر من احتمال التحريم، فى هذه الحاله واضح جدّاً بأنّه لا يمكن أن نلتزم بتعيين الأخذ بالمزيّه لمجرّد صرف الاحتمال؛ لأنّ هذا احتماله ------------ مثلاً ------------ بمقدار ٦٠٪ بينما احتمال الآخر أقل من ذلك، لمجرّد الاحتمال لا يمكن أن نحكم بتعيين الأخذ به بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يرى الاحتمال منجّزاً لشىء، والمنجّز هو العلم، أمّا الاحتمال فليس منجّزاً. إذن، كيف يتعيّن الأخذ بذى المزيّه بحيث يتنجّز على المكلّف لمجرّد الاحتمال، هذا خُلف؛ لأنّنا نتكلّم بحسب الفرض بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان الذى يعنى أنّ الاحتمال ليس منجّزاً، فإذن، لا يمكن أن نثبت التنجيز فى المقام وتعيين الأخذ بذى المزيّه فى قبال الاحتمال الآخر لمجرّد الاحتمال، ولو كان درجته أكبر من احتمال الطرف الآخر. إذن، لابدّ أن يكون المنجّز على تقدير القول به فى المقام المُلزم للأخذ بذى المزيه أن يكون شيئاً آخراً غير الاحتمال بما هو احتمال؛ ولذا لابدّ أن نفتش عن المنجّز فى المقام، ما هو الذى ينجّز الأخذ بذى المزيّه ؟ لا يوجد عندنا شىء آخر بعد الاحتمال غير العلم الإجمالى، فلابدّ أن نرجع إلى العلم الإجمالى الموجود والمفروض فى محل الكلام وهو العلم الإجمالى بالإلزام المردّد بين الوجوب والتحريم، هذا العلم الإجمالى الموجود فى المقام هل ينجّز بنظر العقل التعيين والأخذ بذى المزيّه إذا كان له مزيّه، كلامنا فعلاً فى المزيّه بلحاظ الاحتمال، احتمال الوجوب أكبر من احتمال التحريم، هل يستفاد التنجيز من العلم الإجمالى بهذا المعنى، هل يمكن أن يكون هو المُلزم بالأخذ بذى المزيّه، يعنى ما كان احتماله أكبر من احتمال الآخر، أو لا ؟ هنا فى الحقيقه لابدّ أن نرجع إلى المسالك المعروفه فى العلم الإجمالى وكيفيه تنجيزه، ونحن نعرف أنّ هناك مسلكين فى منجّزيه العلم الإجمالى، المسلك الأوّل يرى أنّ العلم الإجمالى ابتداءً لا ينجّز إلّا الجامع، وهذا معناه أنّه لا يدخل فى عهده المكلّف بالعلم الإجمالى إلّا الجامع بحدّه، الجامع على جامعيته، هذا هو الذى يدخل فى العهده، يعنى أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيّه لا وجوب الموافقه القطعيه، إذا قلنا أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز إلّا الجامع؛ لأنّه ليس بياناً إلّا على الجامع، فهو ينجّز حرمه المخالفه القطعيه ولا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لوضوح أنّ الموافقه القطعيه لا يمكن إثباتها بمنجّزيه العلم الإجمالى للجامع؛ لأنّ الجامع بين الطرفين يتحقق بأحد الطرفين، فلماذا يُلزم المكلّف بالإتيان بكلا الطرفين فى الشبهات الوجوبيه، أو ترك كلا الطرفين فى الشبهات التحريميه، والحال أنّه لم يتنجّز عليه إلّا الجامع. نعم، العلم الإجمالى ينجّز عليه حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ المخالفه القطعيه بترك الطرفين فى الوجوبات، والإتيان بكلا الطرفين فى المحرّمات يعنى ترك الجامع، يعنى مخالفه قطعيه لما تنجّز عليه بالعلم الإجمالى، فالذى يتنجّز عليه بناءً على هذا المسلك هو فقط حرمه المخالفه القطعيه. بناءً على هذا واضح جدّاً أنّه لا يتنجّز على المكلّف إلّا الجامع، وأمّا الفرد، أو الطرف، فهو لا يتنجّز بمثل هذا العلم الإجمالى، هذا العلم الإجمالى لا أثر له فى المقام، لا بلحاظ الجامع ولا بلحاظ الفرد، أمّا بلحاظ الجامع، فباعتبار أنّ الجامع يعنى أنّ أحد الطرفين ضرورى الثبوت فى محل كلامنا، هو ينجّز الجامع فى موارد أخرى كالشبهات الوجوبيه فى غير محل الكلام، أو التحريميه فى غير محل الكلام، فينجّز حرمه المخالفه القطعيه، وأمّا فى محل الكلام، فالجامع ضرورى الثبوت، الجامع هو عباره عن الجامع بين الفعل والترك، وأحد الأمرين من الفعل والترك هو أمر ضرورى التحقق، طلبه طلب الحاصل، فلا معنى لأن يكون منجّزاً بالعلم الإجمالى، والمفروض فى محل الكلام أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز ما عدا الجامع، والجامع لا أثر له فى التنجيز؛ بل حتى لو فرضنا أنّ الجامع كان قابلاً للتنجيز، لكن هذا العلم الإجمالى لا ينجّز الفرد ولو كان له مزيّه، وإنّما ينجّز الجامع على تقدير وفرض من باب فرض المحال ليس بمحال أنّ الجامع قابل للتنجيز، فمثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً للفرد وإن كانت له مزيّه؛ لأنّ هذه المزيّه لا تدخل فى الجامع والمفروض أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز إلّا الجامع، وإن كان

الصحیح أنّه لا ـ أثر له حتّی بالنسبه إلی الجامع؛ لما قلناه من أنّ الجامع ضروری التحقق والثبوت، فلا معنی لأن نقول أنّ العلم الإجمالی ینجّز الجامع، ینجز حرمه المخالفه القطعیه، هو غیر قادر علی المخالفه القطعیه؛ لأنّ الجامع ضروری التحقق، فإذن، لا ینجّز الفرد وإن کان هذا الفرد ممّا له مزیّه، مثل هذا العلم الإجمالی لا یستطیع أن یکون هو المنجّز للفرد ذی المزیّه، بمعنی أن یکون لزوم الأخذ بذی المزیّه مستنداً إلی العلم الإجمالی. إذن، هو لا یمکن أن یستند إلی الاحتمال کاحتمال؛ لأنّ هذا خُلف البناء علی قاعده قبح العقاب بلا بیان، کما أنّه لا یمکن أن یستند إلی العلم الإجمالی؛ لأنّ العلم الإجمالی فی محل الکلام یتعلّق بالجامع؛ لأنّه هو الذی تمّ علیه البیان وفی المقام الجامع غیر قابلٍ للتنجیز، فالفرد أیضاً لا یکون قابلاً للتنجیز بهذا العلم الإجمالی، ولو قلنا أنّه قابل للتنجیز، فالفرد باعتبار أنّ المزیّه الموجوده فیه لیست داخله فی الجامع، فهی لا تتنجّز بهذا العلم الإجمالی، فلا یمکن الالتزام بتعیین الأخذ بذی المزیّه بناءً علی هذا المسلک فی العلم الإجمالی، یعنی بناءً علی المسلکین، أوّلاً مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان، ثمّ مسلک أنّ العلم الإجمالی لا ینجّز إلّا الجامع فقط، فهو لا ینجّز إلّا حرمه المخالفه القطعیه.

ص: ۴۳۲

وأمّا على المسلک الثانی فی العلم الإجمالی الذی یقول أنّ العلم الإجمالی ینجّز الواقع لا الجامع، ای بعبارهٍ اخری، یُنجّز وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّه ینجّز الواقع، وإذا تنجّز الواقع علی المکلّف، فلابدّ من الاحتیاط، لابدّ من الموافقه القطعیه؛ لأنّ المکلّف لا یستطیع أن یحرز الإتیان بالواقع إلاّ بواسطه الاحتیاط والموافقه القطعیه، وبهذا یحرز أنّه امتثل التکلیف؛ لأنّ التکلیف المعلوم بالإجمال نجّز له الواقع علی ما هو علیه، فإذا تنجّز علی الواقع فلابدّ من الموافقه القطعیه، فهو ینجّز الموافقه القطعیه لا أنّه ینجّز حرمه المخالفه القطعیه فقط کما فی الأوّل؛ حینئذٍ یطرح هذا السؤال بناءً علی أنّ العلم الإجمالی ینجّز الموافقه القطعیه والمفروض فی محل الکلام أنّ الموافقه القطعیه مستحیله؛ لأنّه یستحیل علیه أن یأتی بکلا الطرفین، أن یجمع بین الفعل والترک، فإذا استحالت الموافقه القطعیه، قد یقال أنّ النوبه تصل إلی الموافقه الظنّیه، یعنی تصل النوبه إلی الأخذ بالاحتمال الأقرب إلی الواقع، والاحتمال الأقرب إلی الواقع هو احتمال الوجوب فی المثال المتقدّم، فالإتیان بالفعل یکون موافقه ظنّیه للعلم الإجمالی، موافقه ظنّیه للتکلیف المعلوم بالإجمال، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالی فی البدایه هو ینجّز وجوب الموافقه القطعیه، لکن لمّا تعذّرت الموافقه القطعیه فی محل الکلام؛ حینئذٍ تصل النوبه إلی الموافقه الظنّیه، ویوّضح هذا الکلام أکثر، ویقال فی مقام توضیحه: فی الفرض الأوّل المتقدّم، فرض التساوی وعدم وجود مزیّه فی أحد الطرفین کانت هناک درجتان للامتثال والطاعه، الأولی درجه الموافقه القطعیه والثانیه درجه الموافقه الاحتمالیه ولیس هناک موافقه ظنّیه، وإنّما موافقه قطعیه وموافقه احتمالیه، الموافقه القطعیه مستحیله کما تقدّم والموافقه الاحتمالیه متحققه قطعاً وضروریه الثبوت، فالعلم الإجمالی لا ینجّز شیئاً منهما، لا ینجّز الموافقه القطعیه؛ لأنّها مستحیله، ولا ینجّز الموافقه الاحتمالیه؛ لأنّها متحققه علی کل حال؛ لأنّ المکلّف لا یخلو إمّا من الفعل أو الترک وعلی کلا التقدیرین هناک موافقه احتمالیه، فالعلم الإجمالی لیس له أثر بلحاظ کلتا الدرجتین. هذا فی فرض التساوی، أمّا فی فرض عدم التساوی، یعنی فی فرض وجود المزیّه لأحدهما المعیّن؛ حینئذٍ بعد استثناء الموافقه القطعیه؛ لأنّها مستحیله، یدور الأمر بین درجتین من الامتثال والطاعه، بین موافقه ظنّیه وبین موافقه وهمیه، أی بین موافقه ظنّیه للتکلیف المعلوم بالإجمال وهو أن یأخذ بالمزیه، وبین أن یأخذ بالطرف الآخر الذی هو عباره عن موافقه وهمیه فی قبال ما تورثه المزیّه فی الطرف الآخر من ظنّ ومن احتمال أکبر من هذا بحسب الفرض کما قلنا لأنّ المزیّه موجوده فی الاحتمال، احتمال الوجوب أکبر من احتمال التحریم، فبعد استثناء الموافقه القطعیه المستحیله یدور الأمر بین موافقه ظنّیه وبین موافقه وهمیه. هنا قد یقال أنّ العقل یتدخل ویقول بترجیح الموافقه الظنّیه علی الموافقه الوهمیه، فیعیّن الموافقه الظنّیه والأخذ بذی المزیه باعتبار أنّه موافقه ظنّیه للتکلیف المعلوم بالإجمال والأمر بحسب الفرض یدور بینه وبین موافقه وهمیه لهذا التکلیف، فالعقل یتدخّل ویحکم بتعیّن الموافقه الظنّیه، فیمکن أن یکون هذا تخریجاً لحکم العقل بالتعیین فی فرض عدم التساوی، لکن بهذه الشروط، بعد البناء علی قاعده قبح العقاب بلا بیان وبعد البناء علی أنّ العلم الإجمالی ینجّز الواقع، وافتراض أنّ المزیه موجوده بلحاظ الاحتمال لا بلحاظ المحتمل، قد یقال حینئذٍ أنّ العقل یحکم بالتعیین.

لكـن هنـاک کلاماً فی هـذا المطلب، أنّ العقـل هـل یحکم هنـا بـالتعیین فی حـاله من هـذا القبیـل، أو لا ـ ؟ وذلـک باعتبـار أنّ المفروض فی محل کلامنا أنّ العلم الإجمالی ینجّز الواقع لا أنّه ینجّز الجامع، فیکون العلم الإجمالی علّه لوجوب الموافق القطعیه کمـا أنّ المفروض فی محـل کلامنـا أنّ الموافقه القطعیه تکون مسـتحیله، بمعنی أنّ الموافقه القطعیه للتکلیف المعلوم بالإجمـال محال وغیر ممکنه أصـلًا، وقد یقال: أنّ هذا یلزم منه سـقوط التکلیف رأساً، هذا التکلیف الذی هو علّه لوجوب الموافقه القطعیه إذا اسـتحالت الموافقه القطعیه له هذا یعنی سـقوط التکلیف رأساً، باعتبار أنّ بقاء هذا التکلیف یعنی التکلیف بغیر المقدور؛ لأنّه بحسب الفرض علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، والموافقه القطعیه مسـتحیله، فبقاء هذا التکلیف یعنی أنّه تکلیف بغیر المقدور، فلابـدّ من الالتزام بسـقوط التکلیف رأساً، وإذا سـقط التکلیف رأساً بهذا الاعتبار؛ حینئذٍ لا یبقی ما ینجّز الموافقه الظنّیه فی محل الکلام؛ بل قد یُدّعی باسـتحاله ذلک، اسـتحاله أن یکون شـیء منجّزاً للموافقه الظنّیه فی محل الکلام بنظر العقل، وذلک باعتبار أنّ هـذا یسـتلزم مـا یسـمونه بالتوسـط فی التکلیف، أو التبعیض فی التکلیف، بمعنی أنّ التکلیف یسـقط بلحـاظ الموافقه القطعیه ویبقی منجّزاً للموافقه الظنّیه، والتوسط فی التکلیف محل إشـکالٍ، أنّه ممکن، أو غیر ممکن، التکلیف إمّا أن یکون باقیاً، وإمّا أن یسـقط، أمّا أن یسـقط بلحـاظ جهه ویبقی بلحـاظ جهه هـذا محـل کلام وبعضـهم یراه غیر معقول، نظیر ما یُـدعی فی باب العلم الإجمالی فی ما إذا کان أحد الطرفین فی محل کلامنا دوران الأمر بین محذورین، إذا کان أحدهما تعبّدیاً کما سیأتی والذی هو المقـام الثـانی لهـذا البحث، لنفترض أنّ الوجوب تعبّـدی، هنا الموافقه القطعیه غیر ممکنه کما فی السابق فیما إذا کانا توصّـلیین، لکن المخـالفه القطعیه ممکنه بـأن یفعـل لا ـ بقصـد القربه، هـذه مخـالفه قطعیه للتکلیـف؛ لأ ـنّ التکلیف بحسب الفرض دائر بین وجوبٍ تعبّـدی وبین حرمه توصـلیه، فإذا فعل لا بقصـد القربه هو خالف التکلیف علی کل حال، سواء کان وجوباً تعبّـدیاً خالفه؛ لأ ـنّه لم یـأتِ به بقصـد القربه، أو کـان هـو تحریمـاً فقـد خـالفه بالفعـل، فالمخـالفه القطعیه ممکنه والمـوافقه القطعیه غیر ممکنه بخلا ـف مـا نحن فیه، فـأنّ کلاً ـ منهمـا غیر ممکن، هناک أیضاً یُطرح هـذا الشـیء، أنّه لیکن الموافقه القطعیه مسـتحیله فی محل الکلا ـم، لکن لماذا لا نقول بأنّ العلم الإجمالی یُنجّز حرمه المخالفه القطعیه، فنلتزم بهـذا التبعیض، بأنّ العلم الإجمالی وإن سـقط عن التنجیز بلحـاظ الموافقه القطعیه، لکنّه یبقی منجزاً لحرمه المخـالفه القطعیه، هنـاک أیضـاً اعترض علیه بهـذا الا ـعتراض، بـأنّ مرجـع ذلـک إلی التوسـط فی التکلیـف، هـذا التکلیـف الواحـد المعلـوم بالإجمـال إذا کـان هـو علّـه لوجـوب المـوافقه القطعیه واسـتحالت المـوافقه القطعیه یسـقط هـذا التکلیـف رأسـاً، فلا ـ معنی للتبعیض فیه بـأن یقـال أنّ هـذا التکلیف یبقی بلحـاظ حرمه المخـالفه القطعیه ویسـقط بلحـاظ وجوب الموافقه القطعیه. مـا نحن فیه کـأنّه من هـذا القبیـل، غـایه الأمر أنّه فی المقام تنزّل من الموافقه القطعیه المسـتحیله فی محل الکلام إلی الموافقه الظنّیه، قد یقال بأنّ هذا الشـیء المطروح یلزم منه التبعیض فی التکلیف والمفروض أنّ التکلیف یسـقط رأساً، فلا یبقی ما یکون منجزاً للموافقه الظنّیه، یعنی بالإتیان بالطرف الواجد للمزیّه. هذا کلّه بناءً علی أن تکون المزیّه فی الاحتمال لا فی المحتمل، أمّا إذا کانت المزیّه فی المحتمل، فلها کلام آخر یأتی إن شاء الله تعالی

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كـانّ الكلاـم المتقـدّم كلّه فی مـا إذا فرضـنا أنّ المزیّه كـانت فی الاحتمـال، بـأن كان احتمال أحـد الطرفین الـذین یتردد بینهما المعلوم بالإجمـال كـان احتمـاله أقوی من احتمـال الآـخر، الآـن نتكلّم فی مـا إذا كانت المزیّه فی المحتمل، بأن یكون أحـدهما المعیّن أهم من الآخر، أو محتمل الأهمیه دون الآخر، فاحتمال الأهمیّه، أو العلم بالأهمیه موجود فی أحـدهما المعیّن دون الآخر، مع فرض تساویهمـا فی الاحتمـال، وإلاّـ تكون المزیّه فی الاحتمال، فیـدخل فی البحث السابق مع افتراض تساویهما فی الاحتمال فقـط، نحتمـل أو نعلم أنّ الوجـوب ----------- مثلاًـ ---------- أهم علی تقـدیر كونه هو الثـابت فی الواقع هو أهم من التحریم علی تقـدیر كونه ثابتاً فی الواقع، الظاهر أنّه هنا لا یأتی التفصـیل السابق بین المسـلكین فی العلم الإجمالی، إذا قبلنا بهـذا التفصیل هناک، هناک قیل بالتفصیل بین المسلک الأوّل وهو أنّ العلم الإجمالی ینجّز الجامع وبین المسلک الثانی وهو أنّ العلم الإجمالی ینجّز الواقع، هذا التفصـیل لو قبلناه هناک، فی المقام لا یجری مثل هذا التفصـیل فی محل الكلام، باعتبار أنّ العقل هنا لاـ یحكم بـالتحریم و العلم الإجمالی لیس له أیّ أثر، وهـذا واضـح علی المسـلک الأوّل، یعنی بناءً علی أنّ العلم الإجمالی ینجّز الجامع لما تقدّم سابقاً من أنّ العلم الإجمالی علی هذا المسلک یُنجّز الجامع وحرمه المخالفه القطعیه لا وجوب الموافقه القطعیه، وكون هذا الطرف فیه مزیّه، المزیّه لا تدخله فی الجامع المنجّز بالعلم، فبناءً علی هذا المسـلک تكون المسأله واضـحه، حاله حال الفرض السابق بناءً علی هـذا المسـلک، وأمّا بناءً علی المسـلک الثانی الذی یقول أنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع وینجّز وجوب الموافقه القطعیه، بناءً علی هذا المسلک أیضاً كذلک، بمعنی أنّ العقل هنا لا یحكم بالتعیین، باعتبار أنّ الموافقه علی كل تقدیر هی موافقه احتمالیه.

ص: ۴۳۵

وبعبارهٍ أخری: فی المقام لا یوجـد عنـدنا درجات فی الموافقه والطاعه كما كان یُفترض بناءً علی أن تكون المزیّه فی الاحتمال، هناک كانت الطاعه لها درجات، والموافقه لها درجات، موافقه قطعیه، وموافقه ظنّیه، وموافقه وهمیّه، فهناک كان یمكن أن یقال أنّ المـوافقه القطعیه إذا تعـذرت واسـتحالت، فلاـ ینتقـل إلی المـوافقه الـوهمیه، وإنّمـا تصـل النوبه إلی الموافقه الظنّیه الحاصـله بالإتیـان بـذی المزیّه والعمـل به، هناک كان مجالاً لهـذا، أمّا فی المقام عنـدما تكون المزیّه فی المحتمل لا فی الاحتمال؛ بل مع فرض تساوی الاحتمالین هنا الموافقه هی دائماً موافقه احتمالیه، فی هذا الطرف الموافقه احتمالیه، وفی هذا الطرف أیضاً الموافقه احتمـالیه، الموافقه القطعیه مستحیله بحسب الفرض، فـأیّ طرفٍ اخـذنا به وعملنـا به تكون الموافقه فیه احتمـالیه، وهـذا معناه أنّ الاحتمال السابق الـذی كان یقال هناک لا یجری فی المقام؛ لأنّه لا توجـد لـدینا درجات متفاوته بعـد اسـتحاله الموافقه القطعیه، هنـاک درجتان من الطاعه وهمیه وظنّیه، فیتـدخّل العقل ویحكم بلزوم الموافقه الظنّیه وعـدم جواز الانتقال إلی الموافقه الوهمیه، هذا فی المقام لا یجری، فكل من الطرفین فیه موافقه احتمالیه.

نعم، یبقی شیء واحد وهو احتمال مرتبهٍ أهم من التكلیف فی هذا الطرف، أنّنا نحتمل مرتبه أهم من الأهمیه فی طرف الوجوب.

لکن هـذا الاحتمال لیس منجّزاً، نحن نتکلّم علی مسـلک قاعـده قبـح العقاب بلا بیان الذی یعنی عدم منجّزیه الاحتمال، احتمال مرتبه أهم من التکلیف فی هذا الطرف یکون مشـمولاً للتأمین وتشـمله البراءه وتجری فیه البراءه، فلا یکون منجّزاً، وهذا معناه أنّ العقل لا یحکم بتعیّن العمل بالتعیین، یعنی لزوم الأخـذ بـذی المزیّه؛ بل یبقی التخییر علی حاله ولا یظهر من العقل أنّه یحکم فی المقـام بـالتعیین، والنکته هی مـا قلنـاه من أنّه فی المقام حتّی الاحتمال السابق علی تقـدیر قبوله لا یجری فی المقام؛ لأنّ الموافقه علی کـل تقـدیر احتمـالیه، فـالموافقه فی کـلٍ منهمـا متسـاویه ویبقی الباقی فقط هو احتمال الأهمیه فی هـذا الطرف، احتمال أن یکون التکلیف فی هذا الطرف أهم، هذا الاحتمال لیس هناک ما ینجّزه حتّی إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالی ینجّز الواقع، الذی یبقی هو احتمـال لا ـ منجّز له؛ بـل تجری فیه الـبراءه. لکنّ الـذی یظهر من الکفـایه اسـتقلال العقـل بـالتعیین فیمـا إذا احتُمـل الـترجیح لأحدهما علی التعیین، یعنی احتُمل وجود مزیّه فی أحدهما المعیّن، منظور صاحب الکفایه(قدّس سرّه) هو المیزه فی المحتمل لا فی الاحتمـال، یقول إذا احتُملت هـذه المیزه، احتُملت أهمیه أحـد الطرفین العقـل یسـتقل بالتعیین کما هو الحال فی دوران الأمر بیـن التخییر والتعیین، (۱) فکـأنّه یحـاول إدخـال محـل الکلاـم فی تلـک الکبری وهی دوران الأمر بین التخییر والتعیین، کما أنّ العقل هناک یحکم بالتعیین، فی محل الکلام أیضاً یحکم بالتعیین عنـد احتمال الأهمیّه فی أحد الطرفین. هذا هو الذی یظهر من الکفایه، لعلّ الوجه فی ذلک هو ما ورد فی کلمات المعلّقین علی کلماته، مثل المحقق العراقی(قدّس سـرّه) لعل الوجه فی ذلک هو أنّ منـاط الحکم العقلی بـالتخییر هو فقـد المرجّح، وعـدم وجود مرجّح فی أحـد الطرفین علی الآـخر، وأمّا مع فرض وجود المرجّح؛ فحینئذٍ لا یحکم العقل بالتخییر، وإنّما یحکم العقل بالتخییر عندما یتساوی الطرفان، لا یوجد مرجّح لهذا علی ذاک، ولا لذاک علی هذا، فیحکم العقل بالتخییر، وأمّا مع وجود المرجّح، فلا موضوع لحکم العقل بالتخییر؛ لأنّ العقل إنّما یحکم بالتخییر بملاک عـدم وجود المرجّح لأحـد المحتملین علی المحتمل الآخر، أمّا إذا وجد المرجّح، وفی المقام هو احتمال أن یکون هذا أهم علی تقدیر کونه هو الواقع، هو الأهم فی نظر الشارع علی الآخر؛ فحینئذٍ لا حکم للعقل بالتخییر.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۶.

يمكن صياغه هـذا المطلب بصوره أخرى وهى أنّ العقـل يحكم بـالتخيير باعتبار أنّ إلزام العقل بأحـدهما المعيّن هو ترجيـح بلا مرجّـِح، فيحكم بالتخيير، الملاك هو أنّ العقل فى حالات التساوى بين المحتملين إلزام العقل بالأخـذ بهـذا بعينه هو ترجيـح بلا مرجّـِح، العقل يرى أنّ إلزام المكلّف بالأخـذ بأحدهما بعينه فى قبال الآخر هو ترجيح بلا مرجح؛ فحينئذٍ يحكم بعدم هذا الإلزام ويحكم بـالتخيير. وأمّـا إذا فُرض وجود مرجّـِح فى أحـد الطرفين؛ حينئـذٍ لا يحكم العقل بالتخيير؛ لانتفاء ملاك حكمه بالتخيير؛ لأنّ ملاك حكمه بالتخيير هو أنّ إلزام المكلّف بالأخـذ بأحـدهما بعينه هو ترجيـح بلا مرجّـِح، ومع وجود المرجّـِح ينتفى هـذا الملاك، فينتفى ملاك حكم العقل بالتخيير؛ بل قد يحكم العقل بالتعيين كما هو المدّعى فى عباره صاحب الكفايه(قدّس سرّه). (١) وبعباره أخرى: مع وجود المرجح لا يكون إلزام المكلّف بالعمل به ترجيحاً بلا مرجّح؛ بل يكون ترجيحاً بمرجّح.

هـذا الوجه يمكن دفعه بأنّنا نسلّم بأنّه ليكن ملاك حكم العقل بالتخيير هو عدم وجود مرجّح لأحدهما على الآخر، أو أنّ العقل يرى أنّ إلزام المكلّف بالأخـذ بأحـدهما ترجيـح بلاـ مرجّـِح، فيحكم بالتخيير، ليكن هـذا، لكن الكلام فى الحقيقه فى أنّ مجرّد احتمـال الأهميه فى أحـدهما المعيّن يكون موجباً للترجيـح بنظر العقـل، أو لاـ ؟ حتّى نقول بـأنّ احتمال الأهميه إذا كان موجباً للترجيـح، فالعقـل هنـا يقـول بـأنّ إلزام المكلّف به ليس ترجيحاً بلاـ مرجّـِح، فينتفى ملاـك حكمه بـالتخيير، احتمـال أن يكون الوجوب أهم من التحريم هل هو مرجّـِح ؟ الكلام فى هذا وليس الكلام فى أنّ ملاك حكم العقل بالتخيير هو استحاله الترجيح بلاـ مرجّـِح، ليكن ملاـك حكم العقـل بـالتخيير هو هـذا؛ لأنّه يرى أنّ إلزام المكلّف ترجيـح بلاـ مرجّـِح، وهـذا محال، فيحكم بـالتخيير، لكن الكلاـم فى تطبيق هـذا الكلاـم على محـل الكلاـم، فى محل الكلام احتمال أهميه هـذا الطرف هل هو بنظر العقل مرجّـِح بحيث ينتفى موضوع حكمه بالتخيير، وقـد يحكم بالتعيين، أو أنّه ليس مرجّحاً ويبقى حكمه بالتخيير على حاله ؟ هـذا هو محـل الكلاـم، يمكن أن يقال بأنّ العقل لا يرى ذلك مرجّحاً، مجرّد احتمال الأهميه فى أحـد الطرفين؛ لأنّه لم يحصل ما يوجب دخول هذا الطرف ذى المزيّه الذى يحتمل أهميته فى دائره التنجيز بحيث يكون منجّزاً بنظر العقل ويرفع يده عن حكمه بالتخيير، بعد الالتفات إلى ما تقدّم من أنّنا فرضـنا تساوى الطرفين فى أنّ كلّاً منهما موافقه احتماليه، ممّا يعنى أنّ نسبه العلم الإجمالى إلى كلٍ منهما نسبه واحده، وبعد الالتفات إلى أنّنا نتكلّم بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان التى تعنى عدم منجّزيه الاحتمال، أى أنّ الاحتمـال ليس منجّزاً، فمـاذا يُـدخل هـذا الطرف لمجرّد كونه ذا مزيّه، باعتبـاره محتمـل الأهميه بحيث هـذا يـدخله فى دائره التنجيز، والعقل يعتبره مرجّحاً بحيث يُلزم المكلّف بالعمل به فى قبال الآخر، ما الذى أدخله فى دائره التنجيز ؟ ليس هناك شـىء أدخله فى دائره التنجيز، نسبه العلم الإجمالى إلى كلٍ منهما نسبه واحده، لا يبقى إلّا احتمال الأهميه، احتمال أنْ يكون التكليف فى أحـدهما أهم من الآخر، هـذا الاحتمال ليس منجّزاً بناءً على مسـلك قاعـده قبـح العقاب بلا بيان، فالكلام فى أنّ هذا هل هو مرجّـِح، أو لا ؟ وإلّا لا إشـكال -------- مثلًا -------- فى أنّ العقل عنـدما يرى وجود مرجّـِح فى أحد الطرفين لا يحكم بالتخيير؛ لأنّه ليس إلزام المكلّف بـذلك الطرف حينئـذٍ يكون ترجيحاً بلا مرجّـِح؛ بل يكون ترجيحاً مع المرجّـِح، لا إشـكال فيه كبروياً، لكن الكلام فى تطبيقه على محل الكلام، أنّ احتمال الأهميه فى أحـد الطرفين بنظر العقل هل هو مرجّح، ويرفع موضوع حكمه بـالتخيير، يحكم على ضوئه بـالتعيين، أو لا ؟ إذا تأملنا لا نجـد شـيئاً يوجب تنجّز هـذا الطرف بحيث يقول العقل بأنّ هـذا الطرف تنجّز على المكلّف، فلا يجوز له الأخـذ بالاحتمال الآخر؛ بل يتعيّن عليه العمل بهذا الاحتمال فى هذا الطرف؛ لأنّ المنجّز إمّـا العلم الإجمـالى، أو الاحتمـال، والعلـم الإجمـالى نسـبته إلى كـل منهمـا نسبه واحـده، والاحتمـال بحسـب الفرض ليس من المنجّزات، فتجرى البراءه، والتـأمين يجرى فى هـذا الاحتمال، الاحتمال موجود، لكن البراءه والتأمين يجريان لنفى هـذا الاحتمال وعدم إلزام المكلّف بهذا الطرف؛ بل يبقى التخيير بينهما قائماً.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۶.

هـذا المطلب يحتاج إلى توضيحٍ أكثر، يعنی كبری التعيين والتخيير لابـدّ أن نفهم أين تنطبق ؟ وما هی مواردها ؟ حتّی نأتی إلی مـا يقوله الشيخ صاحب الكفـايه(قـدّس سرّه) من أنّ محل الكلام ما هو ظاهر عبارته يـدخل فی كبری دوران الأمر بين التعيين والتخيير، مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير التی يحكم العقل فيها بالتعيين بشكلٍ واضح، ما هی مواردها ؟ لابدّ من ملاحظه هـذه الموارد لنری أنّ ما نحن فيه هل يـدخل فی واحدٍ من هـذه الموارد، أو لا ؟ المـدّعی لصاحب الكفايه(قـدّس سرّه) هو أنّه يـدخل فی كبری دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فالعقـل الحاكم فی موارد انطباق هـذه الكبری أيضاً يحكم بالتعيين فی محل الكلام، المـدّعی فی المقابل أنّه لا يـدخل فی شیء من موارد هذه الكبری، موارد هذه الكبری معلومه وواضحه ولا ينطبق منها شیء علی محل الكلام، إذن، محل الكلام لا يـدخل تحت تلك الكبری، الموارد التی تنطبق عليها تلك الكبری ويحكم العقل عليها بالتعيين هی عباره عن موارد تعارض النصّين، عندما يقع التعارض بين نصّين مع فرض وجود مزيه فی أحدهما دون الآخر، نفترض وجود مزيّه فی أحد الطرفين دون الطرف الآخر، فی هذه الحاله مع فرض وجود مزيه فی أحد الطرفين دون الطرف الآخر تارةً نفترض أننا نملك دليل لفظی يـدلّ بإطلاقه علی التخيير كما يـدّعی أنّ هناك أدلّه فی باب الدليلين المتعارضين تدلّ علی التخيير مطلقاً حتّی فی صوره وجود مزيّه لأحـد الخبرين دون الآخر، فهی بإطلاقها تشمل حتّی هـذه الحاله، بناءً علی وجود دليلٍ لفظی يـدل بإطلاقه علی التخيير حتّی فی حـاله وجود مزيّه لا تصل النوبه إلی الكلام عن التعيين والتخيير فی محل الكلام؛ لأنّ دليلًا لفظياً شرعياً يـدل علی أنّ الحكم هو التخيير حتّی مع وجود مزيّه، فلا مسرح للعقل حينئـذٍ مع وجود الـدليل اللّفظی الـدال علی التخيير حتّی فی هـذه الحاله، وإنّما كلامنا إذا لم يكن لـدينا هكذا دليل لفظی، إذا لم نجد دليلًا يدل علی التخيير مطلقاً، إمّا لأننا لا نقبل ما دلّ علی التخيير أساساً، أو نقبله ولكن لا نقبل بإطلاقه وشموله لما إذا كانت هناك مزيّه، لأحـد هـذه الأسباب، بحيث الـذی يبقی لـدينا هو فقـط دليلان كلٌ منهما فی حـدّ نفسه معتبر وواجـد لشرائط الحجّيه بحسب الفرض، الثابت هو أنّه لا يجوز طرح كلٍ منهما، ولا يمكن للمكلّف أن يعمل بكلٍ منهما، لكن هذا لا يبررّ له طرح كلٍ منهما.

بعباره أخرى: أنّ الثابت لدينا هو وجوب الأخذ بأحد الدليلين المتعارضين، فالموجود لدينا فقط هو وجوب العمل بأحدهما وعدم جواز طرحهما معاً؛ حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام، ينفتح المجال للتعيين والتخيير؛ حينئذٍ يقال بأنّ الدليل الواجد للمزيّه المعارض للدليل الآخر الفاقد للمزيّه يتعيّن العمل به بحكم العقل؛ لأنّ الأمر فى المقام يدور بين التخيير والتعيين، بمعنى أنّه إمّا أن يكون الحكم هو التخيير بينهما، وإمّا أن يكون الحكم هو لزوم الأخذ بذى المزيّه الموجبه لترجيحه على تقدير وجود هذه المزيّه على الطرف الآخر، فيدور أمر صاحب المزيه، أى النص الواجد للمرجِّح المحتمل بين أن يكون واجباً تعييناً، أو يكون واجباً تخييراً، أن يكون واجباً بالتعيين على تقدير أن تكون تلك المزيه وذلك المرجّح موجود فيه، وبين أن يكون واجباً تخييراً، بينما الطرف الآخر ليس فيه هكذا دوران، الطرف الآخر الاحتمال الموجود فيه فقط هو أن يكون واجباً تخييراً؛ لأننّا لا نحتمل أهمّيته ولا نحتمل وجود مزيّه فيه، هذا هو المقصود بالأهميه، أى وجود مرجّح فيه، نحن لا نحتمل ذلك، وإنّما الذى نحتمله هو وجود مرجِّح فى هذا الطرف، إذن، على تقدير وجود هذا المرجّح واقعاً، فيجب العمل به فقط تعييناً على تقدير أن لا يكون هذا المرجّح فيه يتساوى مع الآخر، فيجب العمل به تخييراً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير وهنا يحكم العقل بالتعيين.

بعباره أخرى: أنّ ذا المزيه الذى يُحتَمَل وجود المرجح فيه هو حجّه على كل تقدير، يعنى يجوز العمل به والاستناد إليه على كل تقدير، سواء كانت المزيّه واقعاً موجوده فيه بحيث يجب العمل به تعييناً، أو كانت المزيه غير موجوده فيه، فيجوز العمل به وبالآخر. إذن: هذا قطعاً حجّه يجوز الاستناد إليه والعمل به، بينما الآخر ليس هكذا، لا نستطيع أن نقول أنّه حجّه على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن يكون المرجِّح موجود فى ذاك الخبر، فهذا الخبر لا يكون حجّه، وإنّما على تقدير عدم وجود المرجّح فى ذاك الخبر؛ عندئذٍ يتساويان، فيتخيّر بينهما المكلّف، فيجوز العمل بالآخر، فإذن، الآخر ليس معلوم الحجّيه على كل تقدير، بينما هذا معلوم الحجّيه على كل تقدير، فى هذه الحاله العقل يقول أنّه يتعيّن العمل بهذا. هذا مورد من الموارد التى يتدخّل العقل ويحكم فيها بالتعيين بهذه الشرائط.

ص: ۴۳۹

من الواضـح أنّ هذا المورد لا ينطبق على محل الكلام، أو قل بعباره أخرى: أنّ محل الكلام لا يدخل فی هذا المورد، بمعنی أنّ محل الكلام أجنبی عن هذا المورد، فهذا المورد يفترض وجود حجّتين، وجود دليلين معتبرين، كلٌ منهما واجد لشـرائط الحجّيه ووقع التعارض بينهما، بينما فی محل الكلام لا يوجـد عندنا دليل معتبر، الموجود عندنا فقط هو احتمال وجوب واحتمال تحريم، احتمـال أن يكون الفعـل واجبـاً واحتمال أن يكون محرّماً زائـداً احتمال أهميه فی أحـد الطرفين، هـذا هو الموجود لـدينا، وليس لـدينا علم من الخارج بأنّه يجب العمل بكلٍ منهما، وليس لدينا علم بجواز طرح كلٍ منهما، هذا باعتبار أنّ كلاًّ من الدليلين حجّه فی حـدّ نفسه تامّ الحجّيه ويجب العمل به فی حدّ نفسه، جاء هذا العلم بلزوم العمل بأحدهما، أنت لا تسـتطيع العمل بكلٍ منهما، لكن كمـا قلنـا أنّ هـذا لاـ يبررّ لـك أن لاـ تعمل بكلٍ منهما؛ لأنّ هـذا بلا مبررّ بعـد أن كان كل منهما حجّه يجب العمل به، لو أمكن الجمع بينهما يجب العمل بكلٍ منهما، ولكن بما أنّه لا يمكن الجمع بينهما؛ لـذا لا يمكن العمل بكلٍ منهما، ولكن هـذا لا يعنی سقوط وجوب العمل عن كلٍ منهما؛ بل يجب العمل بأحدهما ولا يجوز طرحهما، هذا الشیء فی محل الكلام غير موجود، ومن هنا لا يمكن إدخال محل الكلام فی هذا المورد.

المورد الثانی: تزاحم الواجبـات. عنـدما يكون هنـاک واجبـان، والمقصود بـالتزاحم هو التزاحم المعروف وهو التزاحم فی مقـام الامتثـال مع احتمـال أهميه أحـدهما المعيّن فی مقابل الآخر، هنا أيضاً يحكم العقل بالتعيين فی مقابل التخيير، وسـيأتی أنّ المقام أيضاً لا يكون داخلاً فی هذا المورد حتّی يدخل فی كبری دوران الأمر بين التعيين وبين التخيير.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام في أنّ المقام ---------- دوران الأمر بين المحذورين ---------- في الفرض الذی نفترضه هل يدخل في مسأله دوران الأمر بين التعيين والتخيير التی يحكم فيها العقل بالتعيين، أو لا ؟ فرض الكلام هو ما إذا كانت هناك مزيّه لأحد الطرفين دون الآخر، فهل يدخل المقام في دوران الأمر بين التخيير والتعيين بحيث نرفع اليد عن الحكم العقلی بالتخيير ويقال بأنّ العقل في صوره وجود المزيه يحكم بالتعيين لا بالتخيير، ذكرنا بانّ الموارد التی يحكم العقل فيها بالتعيين من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هی معلومه ومعروفه وقد تقدّم واحد- منها وقلنا أنّه لا يوجد احتمال أن يكون المقام داخلاً في ذلك المورد.

المورد الثانی: الذی يحكم العقل فيه بالتعيين من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو مسأله التزاحم، عندما يحصل تزاحم بين واجبين مع احتمال أن يكون أحدهما المعيّن أهم من الآخر، القاعده في باب التزاحم الامتثالی تقتضی أن يحكم العقل بالتخيير في صوره التساوی، ويحكم بالتعيين في صوره احتمال أهميه أحد الواجبين دون الآخر؛ حينئذ نأتی إلى محل الكلام، إذا احتُملت الأهميه، إذا كنا نعلم بأنّ أحدهما المعيّن أهم، العقل يحكم بالتعيين، امّا إذا احتملنا الأهميه في أحد الطرفين دون الآخر؛ حينئذٍ أيضاً قالوا بأنّ العقل يحكم بالتعيين، حكم العقل هو لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه، فلا يحكم بالتخيير في هذه الحاله؛ وذلك باعتبار أنّ الأمر يدور بين تعيين محتمل الأهميه وبين التخيير بينه وبين الطرف الآخر؛ وذلك باعتبار أنّه إذا كان هذا الطرف محتمل الأهميه، وإذا كان هو أهم في الواقع؛ فحينئذٍ يتعيّن الأخذ به بحسب القاعده المقرّره في باب التزاحم، أنّه إذا كان أحدهما أهم يتعيّن العمل به، ففی صوره احتمال الأهميه نقول أنّ محتمل الأهميه إمّا أن يجب الأخذ به تعييناً على تقدير أن يكون هو الأهم واقعاً، وعلى تقدير أن لا يكون أهم تثبت حاله التساوی بينهما، فيجوز الأخذ به تخييراً، فيدور أمره بين التعيين وبين التخيير، بينما الطرف الآخر ليس هكذا، الطرف الآخر لا يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ لأننا بحسب الفرض لا نحتمل أهميته؛ بل هو إما أن يكون أقل أهميه على تقدير أن يكون الآخر أهم في الواقع، وأمّا أن يكون مساوياً للطرف الآخر على تقدير أن لا يكون الآخر أهم، فإذن، هذا الطرف لا يدور أمره بين التعيين والتخيير، بينما هذا الطرف يدور أمره بين التعيين والتخيير؛ وحينئذٍ يقال أنّ العقل يتدخّل ويحكم بلزوم الأخذ بمحتمل الأهميه. عُلِلّ ذلك في كلمات القائلين بالتزاحم في هذا الباب بأنّ منشأ التزاحم بين الواجبين في الحقيقه هو إطلاق خطاب كل واحدٍ منهما لحاله فعل الآخر وحاله تركه، أی أنّ خطاب هذا الواجب مطلق يوجب الإتيان بمتعلّقه على تقدير فعل الآخر وعلى تقدير تركه، وهكذا الخطاب الآخر أيضاً يكون مطلقاً لحاله فعل الأوّل وحاله تركه، وحيث أنّ المفروض أنّ المكلّف يتعذّر عليه الإتيان بكل واحدٍ من الواجبين بحسب الفرض؛ فحينئذٍ لابدّ من رفع اليد عن إطلاق أحد الواجبين، في حالات التساوی تُرفع اليد عن إطلاق كل منهما؛ لأنّه في حاله التساوی لا مرجّح لرفع اليد عن إطلاق هذا في قبال إطلاق الآخر، ويكون اختصاص أحدهما برفع اليد عن إطلاقه دون الآخر ترجيح بلا مرجّح؛ ولذا يتساقط الإطلاقان في كلٍ منهما، بينما في حاله وجود احتمال الأهميه في أحد الطرفين يتعيّن سقوط إطلاق الخطاب الآخر، أمّا الخطاب الذی يدل على وجوب هذا الواجب الذی نحتمل أهميته لا يتعين السقوط؛ بل المتعيّن هو سقوط الخطاب

الآخر؛ وذلک باعتبار أن سقوط خطاب الآخر معلوم علی کل تقدیر، أمّا محتمل الأهمیه، فسقوطه لیس معلوماً علی کل تقدیر، محتمل الأهمیه علی تقدیر أن یکون أهم فی الواقع إطلاق خطاب محتمل الأهمیه لا یسقط؛ بل یبقی شاملاً لحال الفعل الآخر وحاله ترکه؛ لأنّه أهم، فهو یوجب هذا الواجب علی المکلّف مطلقاً، سواء جاء بالواجب، أو لم یأت به، فیبقی إطلاقه علی حاله. نعم، إن لم یکن أهم؛ فحینئذٍ یسقط إطلاق خطابه بلحاظ فعل الآخر.

ص: ۴۴۱

إذن: محتمل الأهمیه لا یُعلم بسقوط إطلاق خطابه علی کل تقدیر، بینما الآخر یُعلم بسقوط إطلاق خطابه علی کل تقدیر؛ لأنّ الآخر إمّا مساوٍ، وإمّا أقل أهمیه، إذا کان أقل أهمیه یسقط إطلاق خطابه ولا یکون مطلقاً یشمل حتّی حاله فعل الواجب الأهم، وفی حاله کونه مساوٍ أیضاً یسقط إطلاق خطابه، فإذن، إطلاق خطاب الطرف الآخر الذی لا یحتمل أهمیته ساقط علی کل تقدیر، بینما إطلاق خطاب محتمل الأهمیه لا نعلم سقوط إطلاقه، ومن الواضح أنّه عند الشک فی الإطلاق نتمسّک بإطلاق الخطاب ولا داعی لرفع الید عن إطلاق هذا الخطاب، ونتیجه ذلک هی أنّ خطاب محتمل الأهمیه یبقی علی حاله ویدعو المکلّف للإتیان بمتعلّقه علی کل حال، سواء جئت بالآخر، أو لم تأتِ به، یعنی هو یطلب من المکلّف أن یصرف قدرته إلی الإتیان بمتعلّقه، وبالتالی یجب علی المکلّف الإتیان بمحتمل الأهمیه.

هذا هو الحکم فی باب التزاحم، فهل یدخل محل الکلام فی هذا المورد، أو لا ؟ قالوا : من الواضح أنّه لا یدخل فی هذا المورد والمقام لیس من هذا القبیل، باعتبار أنّه هنا لا یوجد عندنا واجبان ولا خطابان ولا ملاکان، وإنّما یوجد عندنا حکم واحد، وهذا الحکم الواحد مردّد بین الوجوب وبین التحریم؛ وحینئذٍ حتّی یدخل فی باب التزاحم ویقال أنّ الأمر یدور بین إطلاق خطاب هذا وبین إطلاق خطاب هذا، بین تقیید إطلاق خطاب هذا و بین تقیید إطلاق خطاب هذا ویأتی الکلام السابق، فی المقام یوجد عندنا علم بالإلزام مردّد بین الوجوب وبین الحرمه، فلا مجال لجریان الکلام السابق فی محل الکلام لإثبات دخول المقام فی هذا المورد، وبالتالی إثبات أنّ العقل یحکم بالتعیین فی محل الکلام.

ص: ۴۴۲

المورد الثالث: ما إذا ثبت وجوب شيءٍ وشُكّ في أنّ وجوبه تعيينياً، أو تخييرياً، فرضنا في الكفاره ثبت وجوب الإطعام، لكن لا نعلم أنّ وجوب الإطعام هل هو تعييني لا بدل له ولاعِدل، أو أنّه وجوب تخييري له عِدل يتخيّر المكلّف بينه وبين الصوم ستين يوماً، في هذه الحاله أيضاً قالوا بأنّه في هذه الحاله العقل يحكم بالتعيين، يعني بوجوب الإتيان بهذا الفعل الذي ثبت وجوبه ودار أمره بين التعيين وبين التخيير، باعتبار جريان أصاله الاشتغال في المقام؛ لأنّ المكلّف يعلم باشتغال ذمّته بالإطعام، قطعاً هو مكلّف بالإطعام وأنّ الذمّه اشتغلت بهذا الواجب، ومقتضى قاعده الاشتغال على ما قالوا هو أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يقين بالفراغ إلّا بالإتيان بالإطعام، وإلّا لو اقتصر المكلّف في مقام الامتثال على الطرف الاخر، على الفرد الآخر؛ حينئذٍ لا جزم بالامتثال، لا جزم بالخروج عن عهده ذلك التكليف، ذلك التكليف اشتغلت الذمه به وهو الإطعام ولا جزم بالخروج عن عهده ذلك التكليف إلّا بالإتيان بالإطعام، وأمّا لوجاء بالفرد الآخر الذي لا يحتمل فيه التعيين، وإنّما أقصاه أنّ وجوبه وجوب تخييري؛ حينئذٍ لا جزم بالخروج عن العهده ولا جزم بالخروج عن الاشتغال، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولا فراغ يقيني إلّا بالإتيان بالإطعام، ومن هنا يحكم العقل بالتعيين، أنّه يجب الإتيان بهذا الواجب الذي يدور أمره بين التعيين وبين التخيير .

هنا أيضاً نقول أنّ المقام لا يدخل في هذا المورد كما هو واضح جدّاً، باعتبار أننا في المقام لا يوجد لدينا وجوب معلوم الثبوت ويدور أمره بين التعيين وبين التخيير، عندنا علم إجمالي بالإلزام يدور أمره بين الوجوب وبين الحرمه، كيف يمكن أن نتصوّر جريان ما ذُكر في المورد الثالث في محل الكلام. هذا توضيح في الحقيقه للجواب المتقدّم، وهو أنّه في المقام الظاهر أنّ الحكم العقلي بالتخيير باقٍ على حاله لا يتغيّر في صوره وجود المزيّه، كما كان العقل يحكم بالتخيير في صوره عدم وجود المزيّه، كذلك يحكم بالتخيير في صوره وجود المزيه من دون فرقٍ بين أن تكون المزيه بلحاظ الاحتمال، أو تكون بلحاظ المحتمل. هذا كلّه بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان وعدم منجّزيه الاحتمال، وأنّ المنجّز منحصر بالعلم، أو ما يقوم مقامه.

وأمّا على المسلك الآخر الذی یری منجّزیه الاحتمال، فالظاهر أنّ الأمر یختلف تماماً، بمعنی أنّه بناءً علی هذا المسلک إذا احتملنا وجود المزیّه من دون فرق بین أنْ تکون المزیّه هی قوه الاحتمال، أو تکون هی أهمّیه المحتمل، إذا احتملنا ذلک؛ حینئذٍ بناءً علی مسلک حق الطاعه الظاهر أنّ العقل یحکم بالتعیین ولا یحکم بالتخییر، ویختص الحکم بالتخییر فی صوره عدم وجود هذه المزیه، أمّا مع وجود هذه المزیه، فالعقل یحکم بالتعیین، والسرّ فیه هو أنّه علی هذا المسلک الاحتمال یکون منجّزاً، والتنجیز لا ینحصر بالعلم، وما یقوم مقامه؛ بل الاحتمال أیضاً یکون منجّزاً؛ حینئذٍ المزیه فی الاحتمال، أو المزیه فی المحتمل، هذا الاحتمال الذی یختص به هذا الطرف، أهمیه الملاک المحتمله فی هذا الطرف تکون منجّزه بناءً علی أنّ الاحتمال یکون منجّزاً، التنجیز الذی یثبت فی المقام لیس لأصل الاحتمال الموجود فی هذا الطرف؛ لأنّه لا معنی لذلک؛ لأنّه هو فی مقابل احتمال آخر ولا مجال لترجیحه علی الاحتمال الآخر، وإنّما التنجیز یکون لهذه الزیاده الموجوده فی الاحتمال، أو للملاک الزائد المحتمل فی هذا الطرف، إذا کانت المزیه موجوده فی المحتمل لا فی الاحتمال، احتمال الملاک الزائد، أو الاحتمال الزائد فی أحد الطرفین عندما یقال أنّ المزیه موجود فی الاحتمال یعنی أنّ درجه الاحتمال فی هذا الطرف أکثر من درجه الاحتمال فی هذا الطرف، هذا الاحتمال الزائد هو الذی یکون منجّزاً، هذا الملاک الزائد الذی نحتمله فی هذا الطرف دون الطرف الآخر والتی یعبّر عنها بالأهمیه، هذا هو الذی یکون منجّزاً بناءً علی مسلک قاعده حق الطاعه؛ لأنّ الاحتمال مطلقاً یکون منجّزاً، وبناءً علیه، حینئذٍ یکون هذا منجّزاً لهذا الطرف؛ وحینئذٍ لا تتساوی نسبه العلم الإجمالی إلی کلٍ منهما، وهذا یختص بوجود منجّز غیر موجود فی الطرف الآخر، لو بقینا نحن والعلم الإجمالی قلنا أن نسبته الی کل واحدٍ منهما نسبه واحده، فلا یختص أحدهما بالمنجّزیه المستمدّه من العلم الإجمالی دون الآخر؛ لأنّ نسبه العلم الإجمالی إلی کلٍ منهما علی حدٍ سواء، لکن المنجّز لا یختص بالعلم الإجمالی، بناءً علی هذا المسلک، لا یختص بالعلم، وإنّما أیضاً الاحتمال منجّز، هذا یوجد فیه احتمال، إمّا بلحاظ قوه الاحتمال، أو بلحاظ قوه المحتمل، هذا الاحتمال یکون منجّزاً علی هذا المسلک، فتنقلب النتیجه، فیحکم العقل فی المقام بالتعیین ویُفرّق بین وجود مزیّه وبین عدم وجود مزیّه. هذا کلّه فی المقام الأوّل، وهو ما إذا کان الدوران بین الوجوب والتحریم مع کون کلٍ منهما توصّلیاً.

المقام الثانی: وهو ما إذا کان أحـدهما علی الأقل تعبّدیاً، طبعاً مع افتراض وحده الواقعه؛ لأنّ افتراض تعدد الواقعه سیأتی الکلام عنه إن شاء الله تعالی فی المقام الثالث والرابع.

مثّلوا لـذلک بـالمرأه التی تشـک فی الـدم التی یـدور أمرهـا بین أن تکون حائضاً وبین أن تکون طاهراً، مرّه تحرز أحـد الأمرین بمحرز کالاستصـحاب، هـذا خارج عن محل کلامنا، فرضـنا أنّها لا یمکن أن تحرز أحـد الأمرین لا الحیض ولا الطهاره، وأیضـاً لابدّ أن نفترض أنّه بناءً علی الحرمه النفسیه للصـلاه بالنسـبه إلی الحائض بمعنی أنّ نفس العمل یکون محرّماً علی الحائض، ولو جاءت به من دون قصد التقرّب، یعنی الحرمه لیست من جهه التشـریع، وإنّما هو نفس العمل محرّم علی الحائض، فی هذه الحاله یـدخل هـذا المثال فی محل الکلام؛ لأنّ هـذه المرأه تعلم بالإلزام الـذی یدور أمره بین الوجوب وبین الحرمه، الصـلاه إمّا واجبه علیهـا إذا کـانت طـاهره والوجوب تعبّـدی، أو تکون محرّمه علیها الصـلاه إذا کانت حائضاً حرمه نفسـیه ولیست تعبّـدیه، فیـدور أمرهـا بین وجـوب الصـلاه علی نحو قربی وبین حرمه الصـلاه، فالفعـل الواحـد یـدور أمره بین الوجوب والتحریم، لکن مع کون الوجوب وجوباً تعبّدیاً.

مـا یختلف به هـذا المقـام عن المقـام الأوّل هو أنّه فی المقام المخالفه القطعیه تکون ممکنه، فی المقام الأوّل قلنا أنّ المکلّف لا یتمکن من الموافقه القطعیه کمـا لا ـ یتمکن من المخـالفه القطعیه، والسـبب فی عـدم تمکّن المکلّف من المخالفه القطعیه هو أنّ المکلّف لا ـ یخلو من الفعـل، أو الترک، والفعـل فیه موافقه احتمـالیه والترک أیضـاً فیه موافقه احتمـالیه، فلا یتمکن من المخالفه القطعیه، کمـا لا ـ یتمکن من الموافقه القطعیه. أمّـا فی المقـام فهو یتمکن من المخالفه القطعیه؛ وذلک بأنْ یفعل بلا قصـد القربه، هذه المرأه إذا صلّت صلاه بلا قصد القربه، فهذه مخالفه قطعیه للتکلیف المعلوم بالإجمال لأنّ الفعل ---------- الصلاه ---- ------ إن کـانت واجبه علیهـا فقـد لم تـأتِ بهـا؛ لأنّ الصـلاه الواجبه علیهـا هی الصـلاه القربیه، وهی صـلّت بلا قصـد القربه، فخالفت الوجوب. وإنْ کانت الصـلاه محرّمه فقـد جاءت بها، أیضاً خالفت التحریم، فإذن هی تتمکن من المخالفه القطعیه لهـذا التکلیف المعلوم بالإجمـال. نعم، لا ـ تتمکن من الموافقه القطعیه، لا ـ یمکنهـا أن توافق التکلیف قطعـاً، فإذن: الـذی یتمیّز به هـذا المقام هو التمکّن من المخالفه القطعیه، بینما هناک فرضنا استحاله المخالفه القطعیه.

ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) وغیره أیضاً، وأظن أنّ صاحب الکفایه(قدّس سرّه) أیضاً یذهب إلی ذلک، أنّ مثل هذا العلم الإجمالی الذی لا یتمکّن المکلّف من موافقته القطعیه ویتمکن من مخالفته القطعیه، یحکم العقل بحرمه مخالفته القطعیه وإن کان لا یحکم بوجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ المفروض عدم التمکّن منها وعدم القدره علیها، ویحکم بحرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّ المفروض قدره المکلّف علیها، فالعلم الإجمالی ینجّز حرمه المخالفه القطعیه ولا ینجّز وجوب الموافقه القطعیّه، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالی قابل لتنجیز حرمه المخالفه القطعیه، ولا محذور فیه ولا موجب لإلغاء هذا التنجیز، فیُحکم بمنجّزیه هذا العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه، وإن کان لا یُحکم بمنجّزیته لوجوب الموافقه القطعیّه. وذکروا فی شرح هذا أنّ هذا یدور مدار القدره، یعنی حکم العقل بالمنجّزیه یدور مدار قدره المکلّف، إذا استحال علیه کل منهما لا یکون مثل هذا العلم الإجمالی منجّزاً لأی شیء کما فی المقام الأوّل، وإذا تمکّن المکلّف من کلٍ منهما، هذا العلم الإجمالی ینجّز علیه کلّاً منهما، وجوب الموافقه القطعیّه وحرمه المخالفه القطعیه، أمّا إذا تمکّن المکلّف من أحدهما وعجز عن الآخر، فالعلم الإجمالی ینجّز بمقدار ما یقدر علیه المکلّف، وحیث أنّ المفروض فی المقام القدره علی المخالفه القطعیه، فالعلم الإجمالی یکون منجّزاً لحرمه المخالفه القطعیه دون الموافقه القطعیه.

وبعباره أخری: أنّ المکلّف فی محل الکلام مضطر إلی ترک أحد الطرفین لا بعینه؛ لأنّه غیر قادر علی الجمع بینهما، إذن: هو مضطر إلی فعل أحدهما لکن لا بعینه؛ لأنّ منشأ الاضطرار هو عدم القدره علی الجمع بین الشیئین، وهذا إذا کان منشأ الاضطرار هو عدم القدره علی الجمع بین الشیئین فهو یعنی الاضطرار إلی أحدهما لکن لا أحدهما المعیّن، وإنّما الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه، فالمکلّف فی محل الکلام لعدم قدرته علی الجمع بین الفعل والترک، إذن هو مضطر إلی ترک أحدهما لا بعینه، إذا ثبت هذا؛ فحینئذٍ یدخل فی مسأله ما إذا اضطر المکلّف فی موارد العلم الإجمالی إلی أحد الطرفین أو الأطراف لا بعینه، هنا قالوا بأنّ العلم الإجمالی یُنجّز الطرف الآخر، أیّ طرفٍ یرفع الاضطرار یکون الطرف الآخر منجّزاً علیه، لو علم بنجاسه إناءین واضطر إلی شرب أحدهما والاضطرار یرتفع باستعمال واحدٍ من الإناءین لا بعینه، لکن الطرف الآخر یبقی علی منجّزیته؛ لأنّ العلم الإجمالی فی هذه الحاله، وإن لم ینجّز وجوب الموافقه القطعیه لهذا الاضطرار، لکنّه ینجّز حرمه المخالفه القطعیه، رفعت اضطرارک لتناول هذا الماء، فلماذا تتناول الآخر ؟ لا موجب لتناول الآخر؛ لأنّ العلم الإجمالی ینجّز حرمه المخالفه القطعیه؛ ولذا قالوا لا یجوز ارتکاب الآخر، ما نحن فیه أدخلوه فی هذا الباب؛ لأنّه هنا یوجد اضطرار إلی أحد الطرفین للعلم الإجمالی لا بعینه لعدم قدره المکلّف علی الجمع بینهما، فهو مضطر إلی أحد الطرفین لا بعینه، وهذا غایه ما یسقط هو وجوب الموافقه القطعیه، وأمّا حرمه المخالفه القطعیه، فتبقی علی حالها والعلم الإجمالی یکون منجّزاً لها. هذا هو الذی ذکروه، لکن بالنسبه إلی وجوب الموافقه القطعیه العلم الإجمالی یسقط عن المنجّزیه، فبالتالی هذا المکلّف لا تجب علیه الموافقه القطعیه، لکن تحرّم علیه المخالفه القطعیه، وهذا معناه التخییر بین الطرفین، إمّا أن تأتی بهذا الطرف، أو تأتی بهذا الطرف الآخر، لکن لا یجوز له أن یأتی بالمخالفه القطعیه الممکنه فی المقام فی المثال السابق بأن تصلی صلاه بدون قصد القربه، هذا لا یجوز لها؛ لأنّه مخالفه قطعیه، وإنّما هی تتخیر بین الفعل مع قصد القربه وبین الترک، أمّا أن تصلی بلا قصد القربه، فهذه مخالفه قطعیه لا تکون جائزه والعلم الإجمالی ینجّزها.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كـان الكلام في المقـام الثـاني في ما إذا كان أحـد المحتملين تعبّـدياً على تقـدير ثبوته في الواقع يكون تعبّـدياً، قلنا أنّ العنصر الإضافي الـذي يوجـد هنا ولا يوجـد في المقام الأوّل هو التمكّن من المخالفه القطعيه؛ وحينئذٍ وقع الكلام في أنّ العلم الإجمالي في المقـام هـل يسـقط عن المنجّزيه كمـا في المقـام الأـوّل ؟ أو لاـ يسـقط مطلقـاً عن المنجّزيه، وإنّما يبقى على منجّزيته لحرمه المخالفه القطعيه، وإن كان لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه لعـدم قـدره المكلّف عليها، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه، فيكون العلم الإجمالي منجّزاً لحرمه المخالفه القطعيه، وهذا هو الذي يُسـمّى بالتوسّط في التنجيز باصـطلاحهم، بمعنى أنّ التكليف يبقى على ثبـوته الـواقعي، ولكنّه في مرحله التنجيز يتبعض، يكـون منجّزاً لحرمه المخـالفه القطعيه، ولاـ يكـون منجّزاً لوجـوب الموافقه القطعيه، فـالتبعّيض يكون في التنجيز لاـ في التكليف نفسه، في مقابـل التوسّط في التكليف الـذي أشـرنا إليه سابقاً وهو أن يكون هنـاك تبعيض في نفس التكليـف، بمعنى أنّ التكليـف يكـون ثابتـاً بالنسـبه إلى حرمـه المخـالفه القطعيـه ويكـون موجبـاً لحرمه المخـالفه القطعيه، يعني أنّ العلم الإجمـالي به يكون منجّزاً لحرمه المخـالفه القطعيه، بينمـا لاـ يكون هنـاك تكليف بالنسـبه إلى وجـوب الموافقه القطعيه، هـذا التوسّـط في التكليف الـذي هو عبـاره أخرى عن تحوّل الواجب من كونه واجبـاً تعيينيـاً إلى كونه واجبـاً تخييريـاً، يعني في الواقع يتحوّل، الواجب يتبـدّل واقعـاً ويتحوّل واقعـاً من كونه واجبـاً تعيينياً إلى كونه واجباً تخييرياً، هـذا الـذي يُعبّر عنه بالتوسّط في التكليف، فكلامنا ليس في التوسّط في التكليف، وإنّما في التوسّط في التنجيز، هذا الكلام الذي قلناه هو عبـاره أخرى عن التوسّـط في التنجيز، بمعنى أنّ التبعيض يكون في مرحله التنجيز، وأمّا أصل التكليف، فيبقى على ما هو عليه في الواقع ولاـ يتبـدّل ولا يتحوّل ولا يتبعّض، لكن في مرحله التنجيز يكون هناك تبعيض في مرحله التنجيز، لا مانع من أن يكون منجّزاً لحرمه المخـالفه القطعيه، نعم، الموافقه القطعيه غير قـادر عليها المكلّف، فلا يكون مثل هـذا العلم الإجمالي منجّزاً لوجوب المـوافقه القطعيـه، ومن الواضـح أنّ معنى هـذا الكلـام هـو حرمه المخـالفه القطعيه على المكلّـف، ولكن لاـ يتنجّز عليه وجـوب الموافقه القطعيه، معنى ذلـك أنّ العقل يحكم حينئـذٍ بالتخيير بين الفعل وبين الترك، يعني بين الفعل القربي، وبين تركـ الفعل، التخيير يكون بين أن يصلّي صـلاه قربيه وبين أن يترك الصـلاه، هو مخيّر بينهمـا. أمّـا أن يصـلّي بلا قصـد القربه، فهـذه مخالفه قطعيـه، والمفروض أنّ العلـم الإجمـالي في المقـام نجّز حرمه المخـالفه القطعيه، أن يصـلّي بلاـ قصـد القربه، هـذه مخـالفه قطعيه للوجوب كمـا قلنـا؛ لأـنّ الوجوب على تقـدير ثبوته في الواقع هو عبـادي قربي، وهو خـالفه؛ لأـنّه جـاء بالفعـل بلاـ قصـد القربه، ومخـالفه أيضـاً للحرمه؛ لأـنّ الحرمه على تقـدير ثبوتهـا قـد خالفهـا؛ لأنّه جاء بالفعل، بينما المفروض أنّ الحرمه تطلب منه تركـ الفعل، والمفروض أنّ الحرمه ليست عباديه لا يعتبر فيها قصـد القربه؛ فحينئذٍ مخالفتها تتحقق بالإتيان بالفعل وهو قد جاء بالفعل، ولو بلا قصد القربه، فيتخيّر المكلّف بين هذين الأمرين، لكن لا يُسـمح له بالمخالفه القطعيه التي تتمثل في المقام بالإتيان بالفعل بلا قصد القربه.

ص: ۴۴۷

من هنا يظهر أنّه بحسب النتيجه أنّ المقام الثاني يتفق مع المقام الأوّل في أنّ كلّاً منهما قلنا العقل يحكم فيه بالتخيير، نعم، جهات

البحث فی المقامین قد تکون مختلفه، بمعنی أنّ ما قیل هناک من الوجوه المحتمله، أو المقبوله فی المقام الأوّل لا تجری فی محل الکلام؛ ولذا استدعی الأمر التفریق بینهما وبحث کلٍ منهما علی حده، الوجوه التی ذکرت فی المقام الأوّل لا تجری فی محل الکلام، مثلاً هناک طُرح احتمال جریان البراءه، واحتمال جریان الاستصحاب، وهذا مقبول عند کثیر من المحققین، بینما فی محل الکلام لا ـ مجال لاحتمال أن تجری البراءه فی محل الکلام، باعتبار أنّ إجراء البراءه فی الطرفین یستلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه والمفروض أنّ الکلام فی أنّ المکلّف قادر علی المخالفه القطعیه، والمفروض أنّ العلم الإجمالی ینجّز المخالفه القطعیه، فهنا لا ـ مجال لأن تجری البراءه فی الطرفین، بینما بقطع النظر عن المحاذیر، لا مانع مبدئیاً أن تجری البراءه فی الطرفین؛ لما تقدّم من أنّ موضوعها متحقق فی کلٍ من الطرفین وهو الجهل، هو یجهل بالوجوب ویجهل بالحرمه، فیتحقق موضوع البراءه، وجریان البراءه فی الطرفین لا یؤدّی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیّه؛ لأنّه غیر متمکّن من المخالفه القطعیه، بینما فی المقام لا یمکن الالتزام بجریان البراءه، أو الاستصحاب فی کلٍ من الطرفین؛ لأنّ ذلک یؤدّی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، التخییر طُرح فی المقام الأوّل کاحتمال، وکان التخییر العقلی هناک بملاک أنّ المکلّف مضطر إلی ارتکاب أحد الأمرین من الفعل، أو الترک، أحدهما حاصل قهراً؛ حینئذٍ العقل یحکم بالتخییر بمعنی اللاحرجیه العقلیه علی ما ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) التخییر الطبعی، أو التخییر التکوینی، (1) وقلنا أنّ التخییر هناک لیس بمعنی الإلزام بأحد الأمرین، وإنّما باعتبار أنّ المکلّف لا یخلو من الفعل، أو الترک، أحدهما حاصل قهراً، بینما التخییر فی محل الکلام هو التخییر بمعنی الإلزام بأحد الأمرین فراراً عن المخالفه القطعیه؛ لأنّه إن لم نلزمه بأحد الأمرین حینئذٍ یجوز له الإتیان بالفعل بلا قصد القربه، وهذه مخالفه قطعیه، فلأجل أن لا یقع فی محذور المخالفه القطعیه یلزم بالإتیان بأحد الطرفین، فالتخییر هنا بمعنی الإلزام بأحد الطرفین، بینما التخییر کان هناک لا بمعنی الإلزام بأحد الطرفین؛ إذ لا یُعقل الإلزام بأحد الطرفین فی المقام الأوّل؛ لأنّ أحد الطرفین حاصل قهراً ولا معنی للإلزام بما هو حاصل، وإنّما کان التخییر هناک بمعنی اللاحرجیه العقلیه بمعنی التخییر الطبعی والتخییر التکوینی، وهذا یستدعی إفراد کلٍ منهما ببحث مستقل، وإن کانا یلتقیان بالنتیجه وهی أنّ العقل یحکم بالتخییر بین الطرفین، لکن بملاکات متعدّده ومختلفه علی ما بیّنا.

ص: ۴۴۸

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص۴۴۵.

ثمّ أنّه ذكرنـا فی الـدرس السـابق أنّ المقـام يـدخل فی بـاب الاضـطرار إلی أحـد الطرفين، أو الأطراف لا بعينه، وإن كان الفرق بينهمـا هو أنّ سـبب الاضـطرار فی محل الكلام هو العجز التكوينی، المكلّف مضـطر إلی ارتكاب أحـدهما لا بعينه باعتبار العجز التكـوينی؛ لأـنّه غير قـادر علی الجمـع بينهمـا كمـا أنّه غير قـادر علی تركهمـا فی محـل الكلاـم ---------- دوران الأـمر بين المحـذورين ------------ فمن باب العجز التكوينی يكون هناک اضـطرار إلی أحـدهما لا بعينه، بينما فی مسأله الاضـطرار، الكلّيه التی تُبحث فی بـاب العلم الإجمـالی كمـا سـيأتی، هناک الاضـطرار لم يكن بسـبب العجز التكوينی، وإنّما هو اضـطر إلی شرب هـذا الماء؛ لأنّه عطشان يريـد أن يرفع عطشه، ليس من باب العجز التكوينی، وإنّما هو من باب أمور أخری، لكن علی كل حال يتحقق الاضطرار إلی أحد الطرفين لا بعينه فی محل الكلام، باعتبار أنّ المكلّف مضطر إمّا إلی الفعل، وإمّا إلی الترک؛ لأنّه غير قادر علی الإتيان بهما معاً، عدم قدرته علی الجمع بينهما يجعله مضطرّاً إلی مخالفه أحد الأمرين، إمّا الوجوب، وإمّا التحريم، هو غير قادر علی الجمع بينهما تكويناً، أن يفعل ويترک، هذا غير مقدور له فی المقام.

وبعبارهٍ أخری: أنّ المكلّف مضطر إلی مخالفه أحد المحتملين، إمّا أن يخالف الوجوب، فيترک، أو يخالف التحريم، فيفعل، فهو مضطر إلی مخالفه أحد المحتملين فی محل الكلام، هذا الاضطرار ليس إلی أحدهما بعينه، وإنّما هو مضطر إلی مخالفه أحدهما لا بعينه، ومن هنا تدخل المسأله فی كبری الاضـطرار إلی أحد الطرفين، أو الأطراف لا بعينه، وإن كان جهه الاضـطرار هی العجز التكوينی فی محـل الكلاـم، لكن هـذا لاـ يوجب الفرق بينهمـا، فيـدخل فی تلـک المسـأله، وبناءً علی ذلک من يختار فی مسأله الاضـطرار إلی بعض الأطراف لا بعينه، من يختار تنجيز العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعيه الذی ينتج عدم جواز فعل الطرف الآخر الذی لا يرفع الاضطرار؛ لأنّ الاضطرار رُفع بالفعل الأوّل، المكلّف مضطر إلی ارتكاب أحدهما، فإذا ارتكب أحدهما لماذا نجـوّز لـه ارتكـاب الآـخر ؟ فـالعلم الإجمـالی يكـون منجّزاً للفرد الآـخر، يعنی هـو رفـع اضـطراره بفردٍ، وجوّزنـا له هـذا لمكـان الاضـطرار، لكن العلم الإجمالی ينجّز الآخر ويمنعه من ارتكابه، إن قلنا فی تلک المسأله بأنّ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه التی تعنی عـدم جواز ارتكاب الطرف الآخر؛ حينئـذٍ لابـدّ أن نقول بـذلک فی محل الكلام؛ لأنّ هذا هو معنی أنّ المقام يدخل فی مسأله الاضـطرار إلی أحد الطرفين لا بعينه، إذا قلنا هناک بمنجّزيه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لابدّ أن نلتزم بذلک فی محل الكلام، هنا أيضاً نقول لا يجوز له المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه.

ص: ۴۴۹

وأمّا إذا قلنا هناك فی أصل المسأله بأنّ العلم الإجمالی لا ینجّز حرمه المخالفه القطعیه کما لا ینجّز الموافقه القطعیه، العلم الإجمالی یسقط عن المنجّزیه رأساً، فلا یکون منجّزاً لشیء منهما لا لوجوب الموافقه القطعیه ولا حرمه المخالفه القطعیه، ففی هذه الحاله أیضاً لابدّ أن نقول بذلک فی محل الکلام؛ لأنّ المفروض أنّ المقام یدخل فی مسأله الاضطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه، فما یُختار هناک لابدّ أن یُطبّق فی المقام. ومن هنا استشکل علی صاحب الکفایه(قدّس سرّه) فأنّه فی محل الکلام ذهب إلی أنّ العلم الإجمالی یکون منجّزاً لحرمه المخالفه القطعیه فی محل الکلام وإن سقط عن التنجیز بلحاظ الموافقه القطعیه، لکنّه فی مسأله الاضطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه هناک ذهب إلی أنّ الاضطرار یوجب سقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه رأساً، فلا ینجّز حتی حرمه المخالفه القطعیه، لکن هنا ذهب إلی أنّه ینجّز حرمه المخالفه القطعیه فمن هنا استشکل علیه بأنّه لماذا میّزت بینهما ؟ وما هو الفرق بینهما ؟ طبعاً الوجه الذی ذکره صاحب الکفایه(قدّس سرّه) هناک لسقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه فی صوره الاضطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه هو أنّه یقول فی الکفایه:(أنّ الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه یوجب الترخیص فی ارتکاب أحد الطرفین تخییراً). (١) فی تلک المسأله اضطر إلی ارتکاب أحد الطرفین، هذا الاضطرار یوجب الترخیص للمکلّف فی ارتکاب أحد الطرفیین تخییراً، وهذا واضح حیث أنّ أی طرف یختاره یرفع به اضطراره یکون حلالاً، فهو مرخّص فی أن یرفع اضطراره بهذا الطرف، وأیضاً مرخّص فی أن یرفع اضطراره بالطرف الآخر. إذن: الاضطرار یوجب الترخیص فی ارتکاب أحد الطرفین تخییراً، وهذا الترخیص الثابت لأحد الطرفین تخییراً ثابت علی کل حال مطلقاً ---------- کما یُعبّر ---------- ومطلقاً یعنی وإن صادف الحرام، یعنی حتّی لو کان ما اختاره المکلّف لرفع اضطراره هو الحرام الواقعی، هو مرخّص فیه ویکون حلالاً له، فکأنّه یقال له: تخیّر بین الطرفین وکلّ طرف تختاره، سواء اخترت هذا الطرف، أو اخترت هذا الطرف یکون حلالاً لک، وإن کان هو الحرام واقعاً. یقول: الترخیص فی أحد الطرفین بهذا الشکل تخییراً علی کل حال وإن کان هو الحرام الواقعی ینافی التکلیف المعلوم بالإجمال بأنّ أحدهما حرام، هذا التکلیف المعلوم بالإجمال تکون هناک منافاه بینه وبین الترخیص فی ارتکاب أحد الطرفین تخییراً حتّی لو کان هو الحرام واقعاً، یقول: یقع بینهما منافاه لاحتمال انطباق الحرام علی ما یختاره المکلّف الذی هو جائز بلا إشکال، فما یختاره المکلّف لرفع اضطراره جائز وحلال له، بینما یحتمل أن یکون هو الحرام المعلوم بالإجمال، وهذا یکون مستلزماً لأنّ المکلّف لا یعلم بالتکلیف الفعلی علی کل تقدیر. هذه هی الجهه التی تکون مانعه من الالتزام بمنجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه فی المقام، وهی أنّ المکلّف علی کل تقدیر لا یعلم بالتکلیف الفعلی علی کل تقدیر؛ لأنّه یحتمل أن یکون ما اختاره لرفع اضطراره هو الحرام واقعاً، علی هذا التقدیر؛ حینئذٍ یکون هذا الطرف الذی اختاره حلالاً له، فهو لا یعلم بالحرمه علی کل تقدیر؛ لأنّه علی تقدیر أن یکون الحرام الواقعی منطبقاً علی ما اختاره، فلیست هناک حرمه فعلیه، التکلیف لا یکون فعلیاً لمکان الاضطرار علی تقدیر أن یکون الحرام هو ما اختاره، فإذن: علی تقدیر أن یکون الحرام هو ما اختاره التکلیف لا یکون فعلیاً؛ لأنّ الحرمه لا تکون فعلیه، إذا التفت إلی الطرف الآخر هناک شکّ بدوی فی التکلیف الفعلی، فتجری الأصول المؤمّنه.

١- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ٣٦٠.

وبعباره أخرى: يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون التكليف فعلياً على كلا التقديرين، أن يعلم المكلّف بالتكليف الفعلى، سواء وجد فى هذا الطرف، أو فى هذا الطرف؛ عندئذٍ يكون العلم الإجمالى منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه، أمّا إذا كان هو يعلم بأنّ التكليف ليس فعليا على تقدير، وإنّما يكون فعلياً على التقدير الآخر، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً؛ لأنّه ليس علماً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، الحرام الواقعى إن كان فى هذا الذى اختاره فهو ليس فعلياً. نعم إذا كان فى الطرف الآخر يكون فعلياٍ، هذا التقدير مشكوك عنده، هذا مجرّد تقدير ومجرّد افتراض، أن يكون الحرام منطبقاً على الفرد الآخر الذى لا يرتفع به اضطراره، هذا مجرّد تقدير واحتمال، فيكون التكليف الفعلى فى هذا الطرف الآخر مجرّد احتمال، فتجرى فيه الأصول المؤمّنه. ومن هنا يقول لا تحرم المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه بهذا الاعتبار.

الذى يُستفاد من كلامه أنّ نكته عدم منجّزيه العلم الإجمالى فى باب الاضطرار هى أنّ الاضطرار يوجب الترخيص فى ارتكاب أحد الطرفين تخييراً، ولو صادف الحرام الواقعى، ولاـ إشكال بأنّه على تقدير مصادفته للحرام الواقعى يكون حلالاًـ لاـ تكون الحرمه فيه فعليه لمكان الاضطرار. النتيجه هى أنّ المكلّف لا يعلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير، يعنى على تقدير أن يكون الحرام فى هذا الطرف، أو يكون الحرام فى هذا الطرف، وإنّما هو يعلم بعدم التكليف الفعلى على تقدير أن يكون الحرام فى هذا الطرف الذى اختاره. نعم، يكون فعلياً على تقدير أن يكون الحرام فى الطرف الآخر، لكن فى الطرف الآخر فعليه التكليف مبنيّه على تقدير مشكوك وهو أن يكون الحرام موجوداً فى هذا، ولكن من قال أنّ الحرام موجود فى هذا الطرف ؟ هناك احتمال أن يكون الحرام موجود فى الطرف الذى اختاره، إذن: هو شكّ فى التكليف، فتجرى فيه الأصول المؤمّنه، ومن هنا لا يكون العلم الإجمالى منجّزاً. هذا هو الذى ذكره فى الكفايه.

ص: ۴۵۱

حینئـذٍ فی مقام الإشـکال علی صاحب الکفایه(قـدّس سـرّه) قالوا: ما نحن فیه من هـذا القبیل؛ لأنّ المفروض فی محل الکلام أنّ المکلّف غیر قـادر علی المـوافقه القطعیـه، وغیر قـادر علی أن یجمـع بیـن الفعـل والـترک، وإنّمـا هـو مضــطر إلی مخـالفه أحد المحتملین، إمّـا أن یخـالف الوجوب المحتمل، وإمّا أن یخالف الحرمه المحتمله، فإذن: هو بالنتیجه مضـطر إلی ارتکاب إحـدی المخالفتین، إمّا مخالفه الوجوب، أو مخالفه التحریم، وهـذا اضـطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه؛ وحینئذٍ إذا فرضـنا الاضـطرار إلی أحـد الطرفین لا ـ بعینه یـوجب سـقوط العلم الإجمـالی عن المنجزیه حتّی بالنسـبه إلی حرمه المخـالفه القطعیه؛ فحینئـذٍ لابـدّ من الالتزام بذلک فی محل الکلام کما التزمت به فی مسأله الاضـطرار لابدّ أن تلتزم به فی محل الکلام. هذا هو الإشکال الذی وجّه إلی صاحب الکفایه(قدّس سرّه) باعتبار أنّ المقام یدخل فی مسأله الاضطرار، هناک کلام وخلاف معروف فی مسأله الاضطرار بین صاحب الکفایه وغیره کالمحقق النائینی والسـید الخوئی(قدّست أسرارهم)، صاحب الکفایه یری أنّ العلم الإجمالی فی باب الاضـطرار یسـقط عن التنجیز، فـإذا اضـطر المکلّف إلی أحـد الطرفین لا ـ بعینه یسـقط العلم الإجمـالی عن التنجیز، فحتّی لو رفع المکلّف اضـطراره بأحد الطرفین یجوز له فعل الآخر، یجوز له أن یجری الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر؛ ولذا لا یُفرقّ صاحب الکفایه بین الاضـطرار إلی أحـد الطرفین بعینه وبین الاضـطرار إلی أحـد الطرفین لا بعینه، یقول: کل منهما یکون موجباً لسـقوط العلم الإجمالی عن التنجیز، هذا هو رأیه، فی المقابل المحقق النائینی(قدّس سرّه) (۱) وغیره یرون أنّ الاضطرار لا یوجب سقوط العلم الإجمـالی عن المنجّزیه رأساً، وإنّما التزم بالتوسط فی التنجیز وأنّه یسـقط عن المنجّزیه بلحاظ الموافقه القطعیه ویبقی علی التنجیز بلحاظ المخالفه القطعیه.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۲۵۷.

سیأتی الکلام فی هذه المسأله، لکن مبانی المسأله الأساسیه من دون الدخول فی التفاصیل فی الحقیقه هی الاختلاف فی مسأله العلم الإجمالی وأنّ العلم الإجمالی هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، أو أنّه لیس علّه تامّه ؟ وإنّما فیه اقتضاء وجوب الموافقه القطعیه. هذه هی مبانی المسأله الرئیسیه، إذا قلنا أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه؛ حینئذٍ یکون الترخیص فی بعض الأطراف منافیاً لنفس العلم الإجمالی، ویسقط العلم الإجمالی حینئذٍ عن المنجّزیه باعتبار أنّ الاضطرار یستلزم الترخیص فی بعض الأطراف، وهذا ینافی العلم الإجمالی الذی فرضنا وفرغنا عن کونه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه وحرمه المخالفه القطعیه، إمّا باعتبار نفس المنافاه نأخذها بنظر الاعتبار، أنّ نفس الترخیص الذی یستلزمه الاضطرار یکون منافیاً للعلم الإجمالی بالتکلیف بناءً علی العلّیه التامّه، العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه ولوجوب الموافقه القطعیه، فالترخیص فی أحد الطرفین یکون منافیاً له، کیف یکون هذا علّه تامّه لهذین الأمرین، بینما یثبت الترخیص فی أحد الطرفین ؟ هذان لا یمکن الجمع بینهما؛ ولذا عندما یثبت الترخیص قطعاً کما هو المفروض فی محل الکلام؛ لأنّ هناک اضطرار بحسب الفرض، لابدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه، إمّا بهذا الاعتبار، وإمّا بما یُفهم من کلام صاحب الکفایه(قدّس سرّه) أو قد یُفسّر کلامه به وهو مسأله أنّه یشترط فی منجّزیه العلم الإجمالی أن یکون منجّزاً لمعلومه علی کل تقدیر، یعنی ینجّز معلومه سواء تحقق فی هذا الطرف، أو تحقق فی هذا الطرف؛ عندئذٍ یکون العلم الإجمالی منجّزاً، وفی محل الکلام العلم الإجمالی لیس منجّزاً لمعلومه علی کل تقدیر؛ لأنّه علی أحد التقدیرین لا یکون منجّزاً لمعلومه وهو ما إذا کان الحرام منطبقاً علی الطرف الذی اختاره المکلّف لرفع اضطراره فیسقط العلم الإجمالی عن التنجیز. وأمّا بناء علی القول بالاقتضاء، فسیأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فی المقام الثانی فی ما إذا فرضنا أنّ أحد المحتملین کان تعبّدیاً ولنفترض أنّه الوجوب، الوجوب المحتمل فی المقام کان وجوباً تعبّدیاً لا یسقط إلّا بالإتیان بالفعل علی وجه قربی.

الکلام یقع فی أنّ العلم الإجمالی فی هـذه الحاله، لا إشـکال فی أنّه لا ینجّز وجوب الموافقه القطعیه، باعتبار عدم التمکن وعدم القدره علی الموافقه القطعیه، لکن هل ینجّز المخالفه القطعیه ؟ باعتبار التمکن منها بالإتیان بالفعل بلا قصد القربه، أو أنّه لا ینجّز حرمه المخـالفه القطعیه ؟ والثمره تظهر فی جواز الإتیـان بـالطرف الآـخر، والمقصود من الطرف الآـخر هو الطرف الـذی لا یرفع المکلّف اضطراره به، المکلّف یرفع اضطراره بأحد الطرفین، الطرف الآخر الذی لا یرفع المکلّف اضطراره به، الأثر العملی لتنجیز حرمه المخالفه القطعیه، أو عدم تنجیزها یظهر فی هذا الطرف الآخر، فإذا قلنا أنّ العلم الإجمالی ینجّز حرمه المخالفه القطعیه، فلا یجوز ارتکـاب الطرف الاـخر، وإذا قلنـا أنّ العلم الإجمالی لا ینجّز حرمه المخالفه القطعیه، فیجوز ارتکاب الطرف الآخر وتجری فیه الأصول المؤمّنه.

الظـاهر أنّهم اتفقوا فی هـذا المقـام فی محل الکلام علی أنّ العلم الإجمالی ینجّز حرمه المخالفه القطعیه، صاحب الکفایه(قـدّس سرّه) صــرّح بـذلک، (۱) والمحقـق النـائینی (۲) والمحقـق العراقی(قـدّس سـرّهما) (۳) أیضاً صـرّحا بـذلک، وکـذلک السـید الخوئی(قدّس سرّه)، (۴) کـل هؤلاء ذکروا فی محل الکلام أنّ العلم الإجمالی ینجّز حرمه المخالفه القطعیه. اسـتدلّوا علی ذلک بما تقدّم من أنّ مجرّد عدم القدره علی الموافقه القطعیه لا یوجب إلّا عدم منجزیه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه، وأمّا حرمه المخـالفه القطعیه، فباعتبـار تمکن المکلّف وقـدرته علی المخـالفه القطعیه، فلاـ موجب لعـدم تنجیز العلم الإجمالی لحرمه المخـالفه القطعیه، فیکون العلم الإجمـالی منجّزاً لحرمه المخـالفه القطعیه باعتبـار قـدره المکلّف علیهـا، ولا یکون منجّزاً لوجوب الموافقه القطعیه باعتبـار عـدم قـدره المکلّف علیها. قالوا: هـذا لا محـذور فیه ولا مانع من الالتزام به، باعتبار قـدره المکلّف علی المخـالفه القطعیه، فینجّزهـا العلم الإجمـالی، فـالعلم الإجمالی فی المقام ینجّز المخالفه القطعیه, أو بعباره أخری: وجوب الموافقه الاحتمـالیه، ولکنّه لاـ ینجّز وجـوب المـوافقه القطعیه، وهـذا هـو الـذی سـمّوه بالتوسـط فی التنجیز، بمعنی أنّ التکلیـف هو نفس التکلیف لاـ یتغیّر ولا یتبـدّل ولا یتبعض، نفس التکلیف بلحاظ الحالات، لکن المنجزیه تتبعض، النقص یطرأ علی التنجیز لا علی نفس التکلیف، فهو توسّـط فی التنجیز. فی غیر مسألتنـا، فی المسـأله التی سـیأتی بحثها ---------- مسأله الاضـطرار إلی أحد أطراف العلم الإجمـالی ---------- هنـاک ذکروا أنّ الاضـطرار إذا کان إلی أحـدهما المعیّن، فلا إشـکال فی انحلال العلم الإجمـالی وسـقوطه عن المنجزیه لأحـدهما المعیّن؛ ولـذا جوزوا إجراء الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر، یعنی الطرف الـذی لا یضـطر إلیه المکلف، فجوزوا إجراء الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر؛ لأنّ هـذا العلم الإجمالی لا یوجب التنجیز؛ لأنّه لیس علماً بـالتکلیف علی کل تقـدیر؛ بل هـذا المعلوم بالإجمال إن کان متحققاً فی مورد الاضـطرار، فلا تکلیف؛ لمکان الاضـطرار، وإنّما یُشکّ فی تحققه فی الطرف الآخر، فالتکلیف لیس معلوم التحقق علی کل تقـدیر، لیس معلوماً علی کلا التقـدیرین؛ بل هو علی أحـد التقـدیرین غیر متحقق ویُشک فی تحققه فی الطرف الآخر علی التقـدیر الآخر، فهـذا شکّ فی التکلیف تجری فیه الأصول

المؤمّنه. كلامنا ليس فى ذلك، وإنّما كلامنا فى الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه وهو الذى يشابه محل الكلام، وقلنا سابقاً أنّه أُدرج محل الكلام فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه هنا ذهبوا إلى منجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه بنفس الفكره التى ذكرناها سابقاً، وهى مسأله التوسّط فى التنجيز فى باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، قالوا: هنا المكلّف غير قادر على الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لمكان الاضطرار، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه بأن يترك كلا الطرفين فى الشبهه الوجوبيه، أو يفعل كلا الطرفين فى الشبهه التحريميه، إذن: هو قادر على المخالفه القطعيه، هنا أيضاً بعّضوا، فقالوا أنّ هذا العلم الإجمالى لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه لعدم قدره المكلّف عليها؛ لمكان الاضطرار بحسب الفرض، فهو مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين، أو ترك أحد الطرفين حسب الشبهه وجوبيه أو تحريميه، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه بترك كلا ـ الطرفين، أو بفعل كلا ـ الطرفين، فالعلم الإجمالى يكون منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه؛ إذ لا ـ مانع من ذلك وإن كان غير قادر على الموافقه القطعيه، فالعلم الإجمالى ينجّز هذه ولا ينجّز هذه وهو معنى التوسط فى التنجيز، طبّقوا نفس الفكره على باب الاضطرار.

ص: ۴۵۴

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۹.

۲- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۵۲.

۳- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ۲۹۷.

۴- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۳۶.

نعم، صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، فى تلك المسأله ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى لا ـ ينجز حتّى المخالفه القطعيه فى باب الاضطرار، فى محل الكلام ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، لكن فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه؛ بل ذهب إلى أنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز رأساً حتّى بلحاظ حرمه المخالفه القطعيه. (۱)

وبعباره أخرى: أنّ العلم الإجمالى اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه عند صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، حكمه حكم الاضطرار إلى أحدهما المعين، إذا اضطر إلى أحدهما المعين يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز رأساً، لا ينجز حتّى حرمه المخالفه القطعيه؛ ولذا يجوز إجراء الأصول فى الطرف الآخر، الاضطرار إلى أحدهما لا ـ بعينه أعطاه نفس الحكم، هنا أيضاً التزم بسقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه رأساً، حتّى بلحاظ حرمه المخالفه القطعيه، اختلف كلامه، حيث ذهب فى محل الكلام إلى التنجيز بلحاظ حرمه المخالفه القطعيه، بينما فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه لم يذهب إلى ذلك؛ بل ذهب إلى سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه مطلقاً ورأساً.

فى مسأله التوسط فى التنجيز التى قالوا بها ---------- على الأقل فى محل الكلام ---------- لأنّ صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يبدو منه هذا القول، وهكذا المحقق النائينى، وهكذا المحقق العراقى، وهكذا السيد الخوئى(قدّست أسرارهم)، فكره التوسط فى التنجيز بقطع النظر عن من يقولها، الظاهر أنّها تتوقف على مسلك فى العلم الإجمالى وهو مسلك الاقتضاء؛

لأننا نعلم أنّ هناك مسلكين فی العلم الإجمالی:

ص: ۴۵۵

۱- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۹.

المسلک الأوّل: أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه کما هو علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه.

المسلک الثانی: أنّ العلم الإجمالی لیس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، وإنّما هو فقط مقتضی یقتضی وجوب الموافقه القطعیه، لکن لا مانع من أن یحتف بهذا المقتضی مانع وهو الترخیص الشرعی فی أحد الطرفین، فیکون مانعاً من منجزیّه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه.

فکره التوسط فی التنجیز والتبعیض فی منجّزیه العلم الإجمالی وأنّه ینجّز بلحاظ المخالفه القطعیه ولا ینجّز بلحاظ الموافقه القطعیه، هذه الفکره تکون معقوله ومقبوله ولیس فیها مشکله بناء علی مسلک الاقتضاء، حیث أنّ معنی مسلک الاقتضاء فی الحقیقه هو أنّ العلم الإجمالی بنفسه لا یمنع من الترخیص فی أحد الطرفین؛ لأنّه لیس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه حتّی یکون مانعاً من الترخیص فی بعض الأطراف، وإنّما العلم الإجمالی بناءً علی مسلک الاقتضاء هو فقط فیه اقتضاء وجوب الموافقه القطعیه، فلا یکون مانعاً من الترخیص فی بعض الأطراف، ولا منافاه أصلاً بین افتراض الترخیص فی بعض الأطراف؛ لمکان الاضطرار والعجز التکوینی کما فی محل الکلام، لیس هناک منافاه بین الترخیص الشرعی فی بعض الأطراف وبین بقاء تأثیر العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعیه؛ لوضوح أنّ الترخیص فی أحد الطرفین لا ینافی حرمه ترکهما، فی الشبهه التحریمیه الشارع یرخّص فی ارتکاب الطرف الذی یضطر إلیه المکلّف، لکن هذا لا ینافی أن یقول له فی نفس الوقت یحرم علیک ارتکاب کلٍ منهما، وفی الشبهه الوجوبیه یقول له فی نفس الوقت یحرم علیک ترک کلٍ منهما، هو رخّص له فی ارتکاب أحدهما، والترخیص فی ارتکاب أحدهما لا ینافی تحریم المخالفه القطعیه، فإذن: لا تکون هناک منافاه بین الترخیص فی أحد الطرفین لمکان الاضطرار، إذ لا إشکال فی أنّه فی حاله الاضطرار الثابت هو الترخیص، بمعنی أنّ الشارع یرخّص فی ارتکاب الطرف عند حصول الاضطرار، لکن الکلام فی أنّ هذا الترخیص هل ینافی کون العلم الإجمالی مؤثراً فی حرمه المخالفه القطعیه، أو لا ینافیه ؟ من الواضح أنّه لا ینافیه؛ إذ لا محذور فی الترخیص فی بعض الأطراف وبین حرمه المخالفه القطعیه، فی الشبهه الوجوبیه یقول له یجوز لک ترک أحدهما عندما یضطر إلی الترک، لکن لا یجوز لک ترک کلٍ منهما، فی الشبهه التحریمیه یقول له یجوز لک ارتکاب أحد الطرفین لمکان الاضطرار، لکن لا یجوز لک ارتکاب کلا الطرفین، الجمع بینهما لیس فیه محذور، إذن: الترخیص لا ینافی بقاء تأثیر العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعیه، کما أنّه لا ینافی تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالی لیس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه حتّی یکون الترخیص فی بعض الأطراف منافیاً له، وإنّما هو مقتضی لوجوب الموافقه القطعیه؛ وحینئذٍ لا یکون جعل الترخیص فی بعض الأطراف منافیاً له؛ لأنّ هذا الترخیص کما قلنا بمثابه المانع الذی یمنع من تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه، فإذن: لا یوجد محذور فی الالتزام بانّ العلم الإجمالی فی حاله الاضطرار إلی أحد الأطراف لا بعینه، أن یُلتزم بأنّه باقٍ علی تنجیزه لحرمه المخالفه القطعیه وهذا هو معنی التوسّط فی التنجیز، بمعنی أنّ تنجیز العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه ارتفع؛ لأنّه اقترن بالمانع وهو الترخیص الشرعی فی أحد الطرفین لا بعینه، فی حین أنّ منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه باقیه علی حالها؛ إذ لم یحدث شیء ینافی هذا التنجیز وهذه المنجزیه؛ لأنّ الاضطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه یستلزم ترخیص الشارع فی أحد الطرفین، هذا الترخیص الشرعی فی أحد الطرفین لا ینافی تنجیز العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه، فیُلتزم بحرمه المخالفه القطعیه وتنجیز العلم الإجمالی لها، ولا یُلتزم بوجوب الموافقه القطعیه. هذا إذا قلنا بمسلک الاقتضاء.

إذن: فكره التوسّط فى التنجيز تكون مقبوله وليس عليها غبار عندما يقال بمسلك الاقتضاء، ومن هنا يكون القائل بمسلك الاقتضاء فى باب العلم الإجمالى كالمحقق النائينى والسيد الخوئى(قدّس سرّهما) وحتّى الشيخ(قدّس سرّه) على ما يُنسب إليه؛ لأنّ كلماته مختلفه يظهر من بعضها أنّه يقول بالاقتضاء والمحقق النائينى(قدّس سرّه) ينسب إليه ذلك، وظاهر بعض كلماته أنّه يقول بالعلّيه التامّه. على كل حال، القائل بالاقتضاء التزامه بالتوسّط فى التنجيز فى مسألتنا وفى مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه يكون منسجماً مع المبنى الذى يبنى عليه وهو مسلك الاقتضاء، الكلام ليس فى هذا وإنّما الكلام إذا قلنا بالعلّيه التامّه، إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وهو المسلك الذى بنا عليه المحقق العراقى، وكذلك المحقق الأصفهانى(قدّس سرّهما) التزموا بالعلّيه التامّه وأنّ العلم الإجمالى كما هو علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه كذلك هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، علّه تامّه بحيث يستحيل حصول انفكاك بين افتراض وجود العلم الإجمالى وبين أن لا يكون منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيه، بناءً على منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه لا تكون مقبوله بناءً على مسلك العلّيه التامّه؛ وذلك باعتبار أنّ الترخيص نفسه فى بعض الأطراف، ولو للاضطرار كما هو المفروض فى محل كلامنا، ولو لأجل عدم القدره التكوينيه، نفس الترخيص الشرعى فى بعض الأطراف يكون منافياً لحكم العقل بمنجزيه العلم الإجمالى وتنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه كما هو المفروض، بناءً على هذا المسلك، العقل يحكم بأنّ العلم الإجمالى منجز لوجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه، ولا إشكال فى أنّ جعل الترخيص فى بعض الأطراف، ولو لأجل الاضطرار يكون منافياً لهذا الحكم العقلى.

وبعباره أخرى: أنّ المدّعى بناءً على هذا المسلك أنّ العقل يرى عدم إمكان الترخيص فى احد الأطراف، هذا معنى أنّ العقل يرى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى يرى أنّ الترخيص فى أحد الأطراف هو أمر قبيح وغير مقبول؛ لأنّ العلم الإجمالى بنظر العقل علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى علّه تامّه لعدم الترخيص فى أحد الطرفين، فالترخيص فى أحد الطرفين حينئذٍ يكون منافياً لذلك، يكون منافيًا لهذا العلم الإجمالى بناءً على مسلك العلّيه التامّه، ويكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال بناءً على هذا المسلك؛ فحينئذٍ تحصل المنافاه بين العلم الإجمالى والتكليف المعلوم بالإجمال من جهه ----- ----- بناءً على هذا المسلك ---------- وبين الترخيص فى بعض الأطراف، ولو كان الترخيص لأجل الاضطرار، أو لأجل العجز التكوينى.

معنى هذا الكلام أننا لا يمكن أن نجمع بين الترخيص الشرعى فى أحد الطرفين، ولو لمكان الاضطرار كما هو المفروض فى محل كلامنا، أن نجمع بينه وبين بقاء العلم الإجمالى على منجّزيته، يعنى من جههٍ يكون العلم الإجمالى باقياً وهو علّه تامّه للمنجّزيه لوجوب الموافقه القطعيه، أن نجمع بينه وبين الترخيص من جهه ثانيه، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، فإذا ثبت الترخيص جزماً كما هو المفروض فى محل كلامنا؛ إذ لا إشكال فى أنّ الاضطرار يوجب الترخيص فى أحد الطرفين، فإذا ثبت الترخيص فى أحد الأطراف جزماً فى محل الكلام؛ لمكان الاضطرار، فى هذه الحاله هل نستطيع أن نقول بأنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز مع بقائه ؟ مرّه نقول بأنّ العلم الإجمالى يزول مع بقائه، أى مع بقاء العلم الإجمالى، لكن يسقط عن المنجزيه، ولا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه، هذا غير ممكن بناءً على هذا المسلك؛ لأنّ المفروض أنّه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، ما دام العلم الإجمالى باقياً كما هو المفروض؛ حينئذٍ يستحيل أن نفكك بينه وبين تنجيزه لوجوب لموافقه القطعيه؛ لأنّه علّه تامّه بحسب الفرض وليس مقتضياً، يبقى العلم الإجمالى، ولكنه لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، كما أننا لا نتصوّر وجود علم إجمالى ولا تحرم مخالفته القطعيّه، كذلك لا نتصوّر وجود علم إجمالى ولا تجب موافقته القطعيه، التفكيك بينهما غير مقبول، وحيث أنّ العلم الإجمالى باقٍ، والترخيص أيضاً فُرض وجوده لمكان الاضطرار، قالوا: يتعيّن فى هذه الحاله التصرّف فى التكليف نفسه، ولا نستطيع أن نتصرّف فى الترخيص؛ لأنّ الترخيص ثابت فى أحد الطرفين بلا إشكال، ولا نستطيع أن نتصرّف ونفكك بين العلم الإجمالى وبين تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ المفروض أنّه على نحو العلّيه التامّه، ولا نستطيع أن ندعى بأنّ العلم الإجمالى زائل؛ لأنّ العلم الإجمالى لا زال موجوداً، إذن: ما هو الحل ؟ الحل هو أن نتصرّف فى نفس التكليف، فى متعلّق العلم الإجمالى تصرّفاً بحيث نحفظ هذه الأمور المسلّمه، وهى الترخيص، وعلم إجمالى ينجز وجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه، وبقاء العلم الإجمالى، نحفظ كل هذه الأمور؛ بأن نتصرّف فى نفس التكليف؛ وذلك بأن نحوّل التكليف الواقعى من كونه تكليفاً تعيينياً إلى كونه تكليفاً تخييرياً، فيقال بأنّ التكليف الواقعى يثبت فى كلا الطرفين، لكن مشروطاً بمخالفه التكليف فى الطرف الآخر.

بعبارةٍ أخرى: أنّ التكليف يثبت في كل طرفٍ بشرط أنّ المكلّف يطبّق اضطراره على الطرف الآخر، فإذا طبّق المكلّف اضطراره على هذا الطرف التكليف يثبت في هذا الطرف، وإذا رفع المكلّف اضطراره بهذا الطرف، فالتكليف يثبت في هذا الطرف.

إذن: التكليف يتعلّق بكلا الطرفين، لكن مشروطاً بمخالفته في الطرف الآخر، إذا خالفت التكليف في هذا الطرف لمكان الاضطرار، فالتكليف يتعلّق بهذا الطرف، وهكذا العكس، وهذا في الحقيقه معناه تحويل التكليف الواقعي المفروض كونه تعيينياً إلى كونه تخييرياً، أيّ طرف ترفع به الاضطرار التكليف يتعلّق بالطرف الآخر، فبتحويل التكليف الواقعي من التعيينيه إلى التخييريه؛ حينئذٍ يمكن الالتزام بكل هذه الأمور المسلّمه، يمكن الالتزام بالترخيص؛ بل هذا هو معنى الترخيص، أنّ الشارع يرخّص للمكلّف في أن يرتكب أحد الطرفين ليرفع به اضطراره، وأيضاً العلم الإجمالي باقٍ على تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه على نحو العلّيه، لكن بعد أن حوّلنا متعلّق هذا العلم الإجمالي من التعيينيه إلى التخييريه؛ وحينئذٍ لا مانع من أن يقال بأنّ العلم الإجمالي باقٍ على التنجيز بنحو العلّيه التامّه، هو ينجّز بنحو العلّيه التامّه التكليف التخييري بعد أن يحوّل التكليف التعييني إلى تخييري، فيُلتزم بذلك.

إذن: لم يحصل التصرّف في التنجيز، وإنّما حصل التصرّف في التكليف، وهذا هو الذي يُعبّر عنه بالتوسط في التكليف لا في التنجيز.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

تبين من الدرس السابق ان التوسط في التنجيز الذي ينتج حرمه المخالفه القطعيه في محل الكلام، وفي باب الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، هذا إنما يمكن الالتزام به بناءً على(مسلك الاقتضاء)، واما بناءً على (مسلك العلّيه التامه) لوجوب الموافقه القطعيه، فضلاً عن حرمه المخالفه القطعيه، فالالتزام بالتوسط في(التنجيز) غير ممكن؛ بل المتعيّن بناءً عليه ----------- مثلاً --------- هو التوسّط في التكليف بالمعنى المتقدم سابقاً، وهذا التوسط في التكليف كما هو واضح ينتج أيضاً حرمه المخالفه القطعيه إذا التزمنا به، لأنّ التوسّط في التكليف يعني أنّ ثبوته في كل طرفٍ مشروط بمخالفته في الطرف الآخر، فإذا خالف المكلّف التكليف في أحد الطرفين، لأجل رفع اضطراره كما هو المفروض، يكون التكليف ثابتاً في الطرف الآخر، وهذا ينتج حرمه المخالفه القطعيه أيضاً .

ص: ۴۵۹

ومن هنا أصحاب مسلك (العلّيه التامه) يمكنهم الاعتماد على هذا المبنى، أي(التوسّط في التكليف) لإثبات حرمه المخالفه القطعيه، وإلا لولا(التوسّط في التكليف) لكان مقتضى القاعده بناءً على(العلّيه التامّه) هو سقوط العلم الإجمالي عن المنجزيه، فلا يكون منجزاً لشيءٍ، لا لوجوب الموافقه القطعيه ولا لحرمه المخالفه القطعيه، لماذا ؟ لأنّ الاضطرار المستلزم للترخيص التخييري في الطرفين ينافي العلم الإجمالي، بذات التكليف المعلوم بالإجمال الذي نجّزه العلم الإجمالي بنحو العلّيه التامّه ؛ إذ لا يمكن

الجمع بين الترخيص التخيير فى أحد الطرفين، وبين منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه على نحو العلّيه التامّه لولا التوسّط فى التكليف المقترح، لكان مقتضى القاعده أن يكون حال الاضطرار الى احد الطرفين لا ـ بعينه، لكان حاله حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه، كيف ؟ هناك التزموا بسقوط العلم الإجمالى عن التنجيز وجواز اجراء الأصول المؤَمِّنه فى غير الطرف المضطر إليه، لأن التكليف لا يعلم بثبوته على كل تقدير، على تقدير أن يكون التكليف فى هذا الطرف الذى اضطر إليه، فهذا ساقط لمكان الاضطرار ولأجل الاضطرار، نعم يحتمل ثبوت التكليف فى الطرف الآخر، وهذا مجرد احتمال تجرى فيه الأصول المؤَمِّنه، الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه بناءً على العلّيه التامّه يكون حاله حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه فى أنّ العلم الإجمالى يسقط عنه التنجيز ولا ينجز حتّى حرمه المخالفه القطعيه، لكنّ التوسط فى التكليف هو الذى سوف ينتج حرمه المخالفه القطعيه لماذا ؟ لأنه إذا غيرنا فى التكليف الواقعى وقلنا بتحوّل التكليف وتبديله من كونه تكليفاً تعيينياً الى كونه تكليفاً تخييرياً ثابتاً من كل الطرفين بشرط ترك الطرف الآخر ومخالفه الطرف الآخر؛ حينئذٍ سوف ينتج كما قلنا حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلّف اذا رفع اضطراره بأحد الطرفين يكون قد خالف التكليف فى ذلك الطرف، فيثبت التكليف فى الطرف الآخر ويجب عليه الالتزام به، وهذا معناه حرمه المخالفه القطعيه .

ص: ۴۶۰

هـذا حاصـل ما تقـدم فى الـدرس السابق، فحينئـذٍ إذا قلنا بالاقتضاء نلتزم بالتوسّط فى التنجيز؛ لأنّنا قلنا أنّ منجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخـالفه القطعيه، المفروض قـدره المكلف عليها وتمكنه منها، هـذه تبقى على حالها، نعم تسـقط منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لعـدم قـدره المكلف على الموافقه القطعيه، وتـأثير العلم الإجمـالى فى حرمه المخالفه القطعيه، هـذا لا ينافى أىّ شىءٍ، لا ينافى العلم الإجمالى ولا منجزيه العلم الإجمالى، لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ منجزيته بنحو الاقتضاء لا بنحو العلّيه التـامّه كمـا قلنا فى الترخيص فى احـد الطرفين، لمكان الاضـطرار ليس منافياً للعلم الإجمالى، ومنجزيه هـذا العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لأنهـا ليس بنحو العلّيه التـامّه) وانمـا هى بنحو الاقتضـاء، كما أنها ليست منافيه لمنجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخـالفه القطعيه، لما قلنا من أنّ الترخيص فى احـد الطرفين لا ينافى حرمه المخالفه القطعيه، تحرم المخالفه القطعيه لكن يجوز ارتكـاب أحـد الطرفين، فلاـ مـانع من بقـاء العلم الإجمـالى مؤثراً فى حرمه المخالفه القطعيه وهو معنى التوسّط فى التنجيز، وهـذا الاـلتزام لاـ يفرّق فيـه بين محـل الكلاـم وبين مـوارد الاضـطرار، فى كـل منهمـا يلـتزم بالتوسّـط فى التنجيز بمعنى أنّ العلم الإجمالى فى محل الكلام ينجّز حرمه المخالفه القطعيه على المكلف، يعنى لا يجوز له ترك الوجوب التعبـدى، مخالفه الوجوب التعبـدى ومخـالفه الحرمه وكيفيه المخـالفه قطعـاً، بـأن يفعل لا بقصـد القربه وهى مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ينجز عليه حرمه هـذه المخالفه، فلا يجوز له ترک الفعل بلا قصـد القربه؛ بل يجب عليه اما الفعل بقصـد القربه، او ترک الفعل، فيُخيّر بينهمـا، لكن لا يجوز مخالفه كل منهما، لأنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، ونفس الكلام يقال فى باب الاضـطرار الى أحـدهما لاـ بعينه، هنـاک ايضـاً يقـال بـأنّ المكلّف لاـ يجوز له ارتكـاب كِلا الطرفين فى الشـبهات التحريميه، أو ترک كِلا الطرفيـن فى الشـبهات الوجـوبيه، لمـاذا ؟ لأـنّ العلم الإجمـالى هنـاک وإن لم ينجز المـوافقه القطعيه، لكنّه ينجّز حرمه المخـالفه القطعيه، فيجرى فى كِلا الامرين ولا مانع من ذلک .

واما إذا قلنا بالعلّيه التامّه؛ حينئذٍ مبدئياً لا يمكن الالتزام بحرمه المخالفه القطعيه، يعنى بمنجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، لماذا ؟ لأنّ منجّزيه العلم الإجمالى بحسب الفرض على نحو العلّيه التامّه، فيكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى لازمه حرمه المخالفه الاحتماليه، والعلم الإجمالى عله تامه لذلك، حينئذٍ كما قلنا هذا مقتضى القاعده الأوليه هو أنّ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ لأنّه لا يمكن الجمع بين العلّيه التامّه المفروضه فى محل الكلام، وبين الترخيص فى ارتكاب احد الطرفين، فلازم ذلك سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، فلا ينجّز لا الموافقه القطعيه ولا حرمه المخالفه القطعيه، فيكون حال الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، حال الاضطرار الى احد الطرفين بعينه، هذه القاعده الأوّليه، لكن لو قلنا بفكره التوسّط فى التكليف؛ حينئذٍ لا مانع بناءً على العلّيه التامّه أنّ نلتزم بحرمه المخالفه القطعيه، لماذا ؟ لأنّ التكليف الواقعى المفروض كونه تعيينيّاً حوّلناه الى كونه تخييرياً، فيكون التكليف ثابتاً فى كِلا الطرفين، لكنّه مشروط بمخالفه الطرف الآخر، فكأنه يقال للمكلّف فى باب الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، انت يحرم عليك هذا الطرف اذا رفعت اضطرارك عن الطرف الآخر، يعنى خالفت التكليف فى الطرف الآخر لأجل الاضطرار، والعكس ايضاً يقال له يحرم عليك هذا الطرف اذا رفعت اضطرارك عن الطرف الآخر، يعنى خالفت التكليف فى الطرف الأوّل، وهذا ينتج حرمه المخالفه القطعيه، بمعنى أنّ المكلّف إذا رفع اضطراره بأحد الطرفين يحرم عليه الآخر، ولا يجوز له ارتكابه، وهذا معناه حرمه المخالفه القطعيه، وإن لم تجب عليه الموافقه القطعيه، لكن تحرم عليه المخالفه القطعيه؛ لأنّ التكليف ثابت فى الطرف الذى لم يرفع به اضطراره، وهو معناه حرمه المخالفه القطعيه، فيمكن التوصّل الى حرمه المخالفه القطعيه، حتّى على القول بالعلّيه التامه، بفكره التوسّط فى التكليف، لكن فكره التوسّط فى التكليف بناءً على العلّيه التامه، إنّما يصح فرضها فى موارد الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، وأمّا فى محل الكلام الذى ليس هو اضطراراً؛ بل عجزاً تكوينياً، هو يعلم بالإلزام المردّد بين الوجوب القربى وبين الحرمه، هنا هو عاجز تكويناً عن الجمع بين الفعلين، فهو مضطرٌ الى مخالفه احد الطرفين، أمّا مخالفه الوجوب، او مخالفه التحريم، فإنْ فعل، يخالف التحريم، وإنْ ترك يخالف الوجوب، فهو مضطرٌ بحكم العجز التكوينى، فى محل الكلام فكره التوسّط فى التكليف لا يمكن تطبيقها، حتّى نثبت عن طريقها حرمه المخالفه القطعيه، لماذا لا يمكن تطبيقها فى المقام ؟ باعتبار أنّ الوجوب الذى هو أحد الطرفين، أحد المحتملين، الوجوب التعبّدى، الوجوب المشروط بقصد القربه بحسب الفرض، لو فرضنا أنّ الوجوب هو القربى، والحرمه ليست قربيه بل؛ توصليه والوجوب تعبّدى؛ حينئذٍ نقول أنّ الوجوب التعبّدى المشروط بقصد القربه لا يمكن أن يكون مشروطاً بمخالفه الحرمه، لماذا ؟ لأنّ مخالفه الحرمه تساوق قهراً تحقق الفعل فى الخارج، كيف يخالف الانسان حرمه الفعل ؟ يخالفها بالإتيان بالفعل، فمخالفه الحرمه تساوق تحققّ الفعل فى الخارج، ومن الواضح انّه يستحيل أن يتعلّق الوجوب بالفعل المتحقق خارجاً، المفروض تحقّقه خارجاً؛ لأنّ معنى الوجوب المتعلّق بالفعل المُقيّد بمخالفه الحرمه المُقيّد بمخالفه الطرف الآخر هو ماذا ؟ هو يؤخذ فى موضوع هذا الوجوب، فكأنّه فرض فى المرتبه السابقه تحقق الفعل؛ لأنّه فرض فيها على الوجوب مخالفه التحريم، إذا خالفت التحريم يجب عليك الفعل قربه الى الله تعالى، فكأنه فى المرتبه السابقه فرض تحقق الفعل؛ لأنّ مخالفه التحريم تكون بالإتيان بالفعل، فكأنّه يقال له إذا تحقق الفعل يجب عليك الاتيان به قربه الى الله تعالى، وهذا لا معنى له، أن يكون الوجوب المتعلق بالفعل مقيد وموضوعه مخالفه الحرمه التى تساوق تحقق الفعل خارجاً، وعند تحقق الفعل خارجاً فى المرتبه السابقه، لا يعقل أنْ يكون هناك وجوب تعبّدى يتعلّق بنفس الفعل؛ لأنه حاصل بحسب الفرض وموجود، وهذا غير معقول، بينما هذا الشىء كان معقولاً فى باب الاضطرار، فى باب الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، كان معقول بأن يقال له أنّ وجوب هذا الطرف مقيّد بمخالفه الطرف الآخر، مخالفه الطرف الآخر لا تساوق تحقق الفعل حتّى يكون وجوبه محالاً، فأحد الطرفين يقال له أنّ الوجوب يثبت فى هذا الطرف إذا خالفت الوجوب فى الطرف الآخر، كيف يخالف الوجوب فى الطرف الآخر ؟ بأن يترك

إذا لم يفرض فى مرتبه سابقه عن الوجوب المتعلق بهذا الطرف تحقق الفعل، حتّى يقال أنّه لا معنى لأنْ يتعلّق الوجوب بالفعل المفروض تحققه فى مرتبه سابقه، فيقال له إذا خالفت الوجوب فى هذا يجب عليك هذا الفعل، هذا فى الشبهه الوجوبيه، أمّا فى الشبهه التحريميه، فيقال له يحرم عليك هذا الطرف اذا خالفت الحرمه فى هذا الطرف، ومخالفه الحرمه فيه لا ـ تعنى تحقق الترك، حتى يكون تحقق الحرمه محالاًـ لماذا ؟ لأنّه فرض تحقق الترك خارجاً فى المرتبه السابقه، فلا يساوق ذلك فى باب الاضطرار كون التكليف فى احد الطرفين فى باب الاضطرار لا ـ يساوق تحقق الطرف الآخر، لا يساوق تحقق نفس ما تعلّق به التكليف حتّى يكون تعلّق التكليف به محالاًـ فحينئذٍ يكون معقولاًـ هناك ولا ـ يكون معقولاًـ فى محل الكلام، بناءً على هذا؛ حينئذٍ التوسّط فى التكليف لا ـ تنفع فى محل الكلام؛ لأنّ هذا الوجوب التعبدى ---------- احد المحتملين ---------- المتعلّق بالفعل، هذا الفعل الذى يدور امره بين أن يكون واجباً تعبّداً وبين أن يكون حراماً؛ لأنّ الامر دائر بين الوجوب التعبّدى وبين الحرمه بحسب الفرض؛ لأنّ هذا الوجوب التعبدى يستحيل أن يثبت للفعل؛ لأنه إمّا أن يثبت له مطلقاً بلا قيد وبلا شرط مخالفه الطرف الآخر، المفروض أنّ هذا غير ممكن، وإلا ـ لما اضطروا الى القول بالتوسط فى التكليف بناءً على العلّيه التامّه لا يمكن أن يكون هذا الوجوب مطلقاً؛ لأنّ هذا ينافى العلّيه التامّه بحسب الفرض، إذن: لا يمكن أن يكون مطلقاً، ولا يمكن أن يكون مشروطاً بمخالفه الطرف الآخر، لماذا ؟ لأنّ كونه مشروطاً محال، لماذا ؟ كون الوجوب التعبدى مشروطاً بمخالفه الطرف الآخر، والطرف الآخر فى محل الكلام هو الحرمه، وليس الوجوب فى الطرف الآخر كما فى الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، وإنّما هو الحرمه، ومخالفه الحرمه تكون بالإتيان بالفعل، كيف يعقل أن يتعلّق وجوب بفعل مشروط بتحقق نفس الفعل فى المرتبه السابقه، فإذن، لا ـ يعقل أن يكون مطلقاً، ولا يعقل أن يكون مشروطاً، وهذا يعنى أنه فى المقام لا يمكن الالتزام بحرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام، تطبيقاً لفكره التوسط فى التكليف .

نعم، فی جانب الحرمه فقط یمکن افتراض الاشتراط، لماذا ؟ لأنّ الحرمه لا مانع من أن یقال أنّ حرمه الفعل مشروطه بمخالفه الوجوب؛ لأنّ مخالفه الوجوب لا تنحصر فی ترک الفعل حتّی یقال کیف یحرم علیه الفعل مشروطاً بترکه، کیف یحرم الفعل وفرض فی موضوعیه تحقق الترک فی مرتبه سابقه، هذا محال، مخالفه الوجوب التعبّدی لا تنحصر بالترک؛ بل کما یمکن أن تتحقق بالترک یمکن أن تتحقق بالفعل الغیر قربی، کُلاً منهما تتحقق به مخالفه الوجوب التعبدی، مرّه یخالفه بالترک ومره یخالفه بالفعل الغیر تعبّدی، وکُل منهما مخالفه للوجوب، إذا لا ضیر أن تکون الحرمه مقیده ومشروطه بمخالفه الوجوب التعبدی؛ إذ لا یلزم من ذلک طلب الحاصل مثلاً، فلیس فیه محذور، المحذور موجود من جانب الوجوب، الوجوب التعبّدی لا یعقل أن یکون مشروطاً بمخالفه الحرمه فی محل الکلام، کما أنه لا ضیر فی ذلک فیما إذا کان کُل منهما تعبدیاً أیضاً لا ضیر فی هذا، الوجوب تعبّدی والحرمه تعبّدیه، کُل منهما یکون ممکناً، الوجوب التعبّدی یکون مشروطاً بمخالفه الحرمه التعبّدیه، مخالفه الحرمه التعبّدیه لا ینحصر بالفعل، حتّی تقول أنّ الوجوب محال أن یتعلق بالفعل، حینئذٍ قد فرض وجود هذا الفعل فی مرتبه سابقه، مخالفه الحرمه التعبدیه کما یتحقق بالفعل یتحقق بالترک الغیر تعبدی، إذن: یعقل أن یقال أنّ الوجوب التعبدی مشروط بمخالفه الحرمه التعبدیه، والعکس أیضاً صحیح، یعقل أن یقال بأنّ الحرمه التعبدیه مشروطه بمخالفه الوجوب التعبدی ؛ لأنّ مخالفه الوجوب التعبدی لا ینحصر تحققها بالترک؛ بل تتحقق بالترک وتتحقق بالفعل الغیر تعبدی، إذن: فکره التوسط فی التکلیف إنما تنفع فی باب الاضطرار الی أحدهما لا بعینه، ولا تنفع فی محل الکلام، لماذا ؟ لأنه فی محل الکلام علی الأقل یکون التکلیف فی جانب الوجوب محال، محال أن یکون هناک وجوب للفعل تعبداً، لا مطلقاً ولا مشروطاً بمخالفه الحرمه، فإذن، هذا الکلام یصح فی باب الاضطرار، ولکنه لا یصح فی محل الکلام لإنتاج حرمه المخالفه القطعیه؛ فحینئذٍ التکلیف فی المقام یکون غیر معقول؛ وحینئذٍ تترتب الاثار علی ذلک وهو أنه یمکن إجراء البراءه فی الطرف الآخر ولا نصل الی هذه النتیجه وهی حرمه المخالفه القطعیه، ومن هنا یسجل اشکال علی من یقول بالعلّیه التامّه، ولا یفرّق بین الموردین علی من یقول بحرمه المخالفه بالعلّیه التامّه، ویقول بحرمه المخالفه القطعیه فی المقامین، کالمحقق العراقی(قدّس سرّه) فأنه یقول بالعلّیه التامّه ویقول نلتزم بحرمه المخالفه القطعیه فی موارد الاضطرار وفی محل الکلام، لماذا ؟ بناءً علی فکره التوسط فی التکلیف وهذا الاشکال یسجل علیه، بأن فکره التوسط فی التکلیف تنفع لإثبات حرمه المخالفه القطعیه فی باب الاضطرار، فهناک یکون من المعقول فکره التوسط فی التکلیف، أن یکون التکلیف ثابتاً فی کل طرف مشروط بمخالفه الطرف الآخر، فلا یوجد محذور ولا طلب حاصل، لکنها لا تنفع فی محل الکلام؛ لأنه یستحیل تقیید الوجوب التعبدی للفعل بمخالفه الحرمه؛ لأنّ مخالفه الحرمه تساوق تحقق الفعل فی الخارج، ویستحیل اخذ تحقق الفعل فی الخارج فی مرتبه سابقه علی طلبه ووجوبه فلا یمکن تطبیق ذلک فی محل الکلام .

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

تبين ممّا تقدّم أنّ من يلتزم بالعلّيه التامّه كالمحقق العراقی(قدّس سرّه) وغيره يمكنه الالتزام بحرمه المخالفه القطعيه فی باب الاضطرار عن طريق التوسّط فی التكليف، وتبدّل الحكم الواقعی من التعيينيه إلى التخييريه، ويلتزمبحرمه المخالفه القطعيه، ولكنّه لا يمكنه الالتزام بحرمه المخالفه القطعيهفی محل الكلام؛ وذلك لما قلناه من أنّ التوسّط فی التكليف فی محل الكلام غير معقول؛ لأنّ الوجوب يستحيل أن يكون ثابتاً معلّقاً ومشروطاً بمخالفه الحرمه؛ لأنّ مخالفه الحرمه تعنی تحقق الفعل، ومع فرض تحقق الفعل فی المرتبه السابقه يستحيل للمكلّف أن يأتی بالفعل بداعی التقرّب بالفعل الحاصل والمتحقق، فلا يمكنه أن يصل إلى نتيجه حرمه المخالفه القطعيه فی ما نحن فيه عن طريق التوسّط فی التكليف. هذا من يقول بالعلّيه التامه.

وحينئذٍ سُجّل هذا كإشكال على المحقق العراقی(قدّس سرّه) بأنّه كيف يمكن أن تلتزم بحرمه المخالفه القطعيه فی محل الكلام، وهو صرّح بهذا الالتزام وذكر بأنّه نلتزم بحرمه المخالفه القطعيه فی محل الكلام، والحال أنك تقول بالعلّيه التامّه، والعلّيه التامه إنّما تنتج حرمه المخالفه القطعيه إذا قلنا بالتوسّط فی التكليف وهو غير معقول فی محل الكلام. العلّيه التامّه بقطع النظر عن التوسّط فی التكليف تقتضی سقوط العلم الإجمالی عن المنجزيه، فلا ينجّز حتّى حرمه المخالفه القطعيه، لكن بضميمه التوسّط فی التكليف ينتج حرمه المخالفه القطعيه، لكن حيث أنّ هذا غير معقول فی محل الكلام، فإذن: لا يمكن أن تلتزم فی محل الكلام بحرمه المخالفه القطعيه. سُجّل هذا كاعتراض على المحقق العراقی(قدّس سرّه).

ص: ۴۶۴

يمكن الدفاع عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) صحيحأنّ المحقق العراقی(قدّس سرّه) يلتزم بالعلّيه التامّه، لكن من قال أنّه يلتزم بالعلّيه التامّه فی محل الكلام حتى يقال له بأنّ العلّيه التامّه فی محل الكلام لا تنتج حرمه المخالفه القطعيه، إلّا بناءً على التوسّط فی التكليف وهو غير معقول فی محل الكلام، لكن من قال بأنّ المحقق العراقی(قدّس سرّه) يلتزم بالعلّيه التامّهفی محل الكلام ؟ لعلّه يلتزم بالاقتضاء، أو يلتزم بالتوسط فی التنجيز؛ وذلك لأنّه يُطرح هذا الكلام، وهو أنّ من يقول بالعلّيه التامّه يقول بها فی غير موارد العجز التكوينی عن الموافقه القطعيه، كموارد الاضطرار، فی موارد الاضطرار لا يوجد عجز تكوينی عن الموافقه القطعيه، بإمكان المكلّف فی موارد الاضطرار أن يرتكب كلا الإناءين الذين يعلم بأنّ أحدهما محرّم، لا يوجد هناك عجز تكوينی عن الموافقه القطعيه، هناك يمكن أن يقال بالعلّيه التامّه، بمعنى أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه بحسب ما يدركه العقل لوجوب الموافقه القطعيه، لا محذور فی هذا، وليس هناك ما يمنع من أن يقال أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه فی موارد الاضطرار فی غير موارد العجز التكوينی، غايه الأمر أنّ المكلّف اضطر إلى ارتكاب أحدهما لكی ----------- فرضاً ---------- يرفع عطشه، الذی يحكم بالترخيص باعتبار الاضطرار ليس هو العقل فی موارد الاضطرار، الذی يحكم بالترخيص فی موارد الاضطرار هو الشارع، الشارع هو الذی يرخّص فی ارتكاب أحد الطرفين لمكان الاضطرار، الترخيص ترخيص شرعی؛ ولذا استدلوا على الترخيص بأدلّه ----------- مثلاً ----------- (ما حرّم الله شيئاً، إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه)، هذا

ترخيص شـرعى فى موارد الاضطرار، ومن هنا لا محذور فى أن يقول العقل أنا أرى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، غايه الأمر أنّ الترخيص الشـرعى يكون منافياً لحكم العقل بالعلّيه التامّه؛ حينئـذٍ هناك يقال: بعـد فرض هـذه المنافاه بين الترخيص الشـرعى وبين حكم العقـل بـالعلّيه التـامّه لوجوب الموافقه القطعيه، يعنى لاـ تنسـجم مع الترخيص؛ حينئـذٍ إذا أردنا أن نجمع بينهما ونحافظ عليهما معاً لابدّ أن نلتزم بالتوسّط فى التكليف، لابدّ أن نلتزم بتغيّر الحكم الواقعى من التعيينيه إلى التخييريه، فيثبت الترخيص؛ لأـنّ الحكم سوف يثبت فى كـل طرفٍ مشـروطاً بمخـالفه الطرف الآـخر، وهو معنى الترخيص، فيجوز للمكلّف رفع اضـطراره بأحـد الطرفين، لكنّ التكليف يثبت فى الطرف الآـخر، فنحافـظ على الترخيص، ونحافظ على حكم العقـل بـالعلّيه التامّه؛ لأننا لم نتصـرّف فى منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما تصرّفنا فى متعلّق العلم الإجمالى، أى التكليف الذى تعلّق به العلم الإجمالى بنحوٍ يمكننا أن نلتزم بالترخيص الشـرعى وفى نفس الوقت نلتزم بالعلّيه التامّه للعلم الإجمالى، فيقال هناك بالتوسّط فى التكليف، وكما قلنا أنّ التوسّط فى التكليف ينتج حرمه المخالفه القطعيه.

ص: ۴۶۵

وأمّا في موارد العجز التكويني كما في محل الكلام، نحن نتكلّم في المقام عن العجز التكويني لا عن الاضطرار، المكلّف عاجز تكويناً عن أن يجمع بين الفعل والترك، عاجز تكويناً عن الموافقه القطعيه، في باب الاضطرار لم يكن عاجزاً تكويناً عن الموافقه القطعيه، في المقام هو عاجز تكويناً عن الموافقه القطعيه، وغير متمكّن من الجمع بين الفعل والترك، بين موافقه الوجوب وموافقه الحرمه، هو غير قادر على ذلك وعاجز تكويناً؛ لأنّ موافقه كلا المحتملين تستلزم أن يجمع بين الفعل وبين الترك، وهذا محال وغير مقدور تكويناً؛ حينئذٍ ما المانع من أن يقال أنّ العقل في المقام لا يحكم بالعلّيه التامّه؛ لأنّ الترخيص ثابت في محل الكلام بلا إشكال بعد فرض العجز التكويني، لكن هذا الترخيص ترخيصاً عقلياً وليس ترخيصاً شرعياً، العقل هو الذي يرخّص للمكلّف في أن يرتكب أحد الطرفين، إمّا أن يخالف الوجوب بالترك، أو يخالف الحرمه بالفعل، الترخيص في موارد العجز التكويني ترخيص عقلي، ومن الواضح أنّه لا يمكن أن نفترض أنّ العقل يحكم بأمرين متنافيين، يعني في نفس الوقت الذي يحكم فيه بالعلّيه التامّه للموافقه القطعيه، في نفس الوقت يحكم بأنّ المكلّف مرخّص بينهما، يرخّص للمكلّف بمخالفه هذا وبمخالفه هذا، بينما هو في نفس الوقت يحكم بأنّ هذا العلم الإجمالي علّه تامّه يستحيل أن تنفك عن وجوب الموافقه القطعيه، هذان أمران متنافيان لا يمكن لحاكم واحد أن يحكم بهما معاً، العقل يستحيل أن يحكم بهذين الأمرين، من هنا يقال حيث أنّ الترخيص ثابت بلا إشكال، فهذا يكون دليلاً على أنّ حكم العقل بالمنجّزيه في المقام ليس بنحو العلّيه التامّه، وإنّما هو بنحو الاقتضاء. العقل يحكم بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه عندما يكون المكلّف قادر تكويناً على وجوب الموافقه القطعيه؛ وحينئذٍ لا مانع من أن نفترض أنّ العقل يحكم بأنّ العلم الإجمالي ---------- إذا التزمنا بهذا المسلك -- -------- علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه في غير موارد العجز التكويني، وفي غير الموارد التي يحكم فيها نفس العقل بالترخيص، يعني يحكم حكماً منافياً لحكمه بالمنجّزيه على نحو العلّيه التامّه، العلّيه التامّه عند من يقول بها تختص بالموارد التي يتمكن المكلّف فيها تكويناً وعقلاً من الموافقه القطعيه؛ عندئذٍ يقال بأنّ العلم الإجمالي بحسب إدراك العقل علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، إذا اضطر المكلّف إلى أحد الطرفين الشارع يحكم بالترخيص، فيقع تنافٍ بين الحكم الشرعي بالترخيص وبين حكم العقل بالعلّيه التامّه، وحيث نقول بالعلّيه التامّه في هذا المورد، فلابد من الحفاظ عليها، والترخيص أيضاً ثابت بلا إشكال؛ فلذا يُضطر إلى فكره التوسّط في التكليف للجمع بينهما، لكن بشكل عام يمكن أن يقال أنّ المحقق العراقي(قدّس سرّه) بالرغم من أنّه يقول بالعلّيه التامّه، لكنّه يقول بها في غير المقام؛ لافتراض العجز التكويني، ومع افتراض العجز التكويني لا يعقل أن يحكم العقل بالعلّيه التامّه وفي نفس الوقت يحكم بالترخيص في أحد الطرفين، وإذا فرضنا أنّ المحقق العراقي(قدّس سرّه) كان يقول بهذا؛ حينئذٍ لا يرد عليه الإشكال السابق؛ لأنّه لا يلتزم بالعلّيه التامّه في محل الكلام، وإنّما يلتزم بالاقتضاء، والاقتضاء يستلزم التوسّط في التنجيز، فيلتزم بالتوسّط في التنجيز ويلتزم بالنتيجه بحرمه المخالفه القطعيه كما هو مبنى المحقق النائيني(قدّس سرّه)، كيف أنّ المحقق النائيني(قدّس سرّه) التزم في المقام بحرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّه لا يرى أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما هو مقتضي لوجوب الموافقه القطعيه، فلا يتنافى مع الترخيص، كما أنّ الترخيص لا يتنافى مع حرمه المخالفه القطعيه، ولا ينافي أيضاً منجّزيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ منجزيته له بنحو الاقتضاء، فلا ينافيه الترخيص، وهذ هو معنى التوسّط في التنجيز، يكون العلم الإجمالي منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه؛ لتمكّن المكلّف منها، لكنّه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقه القطعيه لعدم تمكن المكلّف منها، فلا مانع من الترخيص. هذا دفاع عن المحقق العراقي(قدّس سرّه)، لكن أصل المبنى الذي يبنى عليه(قدّس سرّه) أو من يقول بالعلّيه التامّه أصل المبنى هو محل كلام كما سيأتي في مباحث الاشتغال أنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، أو هو مجرّد مقتضٍ لذلك ؟ سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى. مضافاً إلى أنّ نفس فكره التوسّط في التكليف التي يمكن أن تُطبّق في باب الاضطرار، ولا يمكن أن تطبّق في محل

الکلام هی لیست واضحه؛ لأنّ التوسّط فی التکلیف یعنی التبدّل فی الحکم الواقعی من کونه تعیینیاً إلی کونه تخییریاً، هذا التبدّل والانقلاب هل یحصل قهراً ؟ هو حکم شرعی مرتبط بالشارع، والشارع هو الذی جعله حکماً تعیینیاً، وهو الذی نعلم به إجمالاً- حیث أنّ ما نعلم به إجمالاً- هو أحدهما تعییناً، إمّا الوجوب تعییناً، أو الحرمه تعییناً، ما نعلم به هو الوجوب التعیینی، أو الحرمه التعیینیه، أمّا أن نغیّر ونحوّل هذه الحرمه التعیینیه إلی حرمتین تخییریتین ثابتتین فی کلا- الطرفین، لکن کل منهما تکون مشروطه بمخالفه التکلیف فی الطرف الآخر، هذا لا معنی لفرض أنّه یحصل قهراً، أی أنّ هذا شیء یُفرض علی المولی، ویحصل تبدّل وانقلاب قهری، هذا شیء لا یمکن التفوّه به. أو أن یقال أنّه لا یحصل قهراً، وإنّما یحصل بتوسیط إراده المولی(سبحانه وتعالی)، بمعنی أنّ الشارع هو الذی یغیّر فی هذا الحکم ویبدّل فیه، فیبدّله من کونه تعیینیاً إلی کونه تخییریاً. قد یقال أنّه من حیث الإمکان هو ممکن، لکن من ناحیه الإثبات لا یمکن إثباته، فما هو الدلیل علی أن الحکم الشرعی فی هذه الموارد یتبدّل من کونه حکماً تعیینیاً إلی کونه حکماً تخییریاً، من کونه حرمه واحده ثابته علی نحو التعیین إلی حرمه واحده تخییریه ثابته لکلٍ من الطرفین بنحو مشروط، هذا لا- دلیل علیه، ومن الصعب افتراض وجود دلیل علی ذلک، فالبحث إن کان فی الإمکان والاستحاله نقول أنّ هذا فرضه قهراً علی المولی محال ولا یمکن الالتزام به، افتراضه بتوسیط إراده المولی هو أیضاً لا دلیل علیه. أصل المبنی هو أیضاً محل کلام کما سیأتی فی مباحث الاشتغال. هذا کلّه فیما یرتبط بالمحقق العراقی(قدّس سرّه).

الآن نرجع إلى صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، فى البدايه ذكرنا أنّ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) التزم بحرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام، وأُشكل عليه، وكان حاصل الإشكال هو أنّ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) نفسه فى باب الاضطرار لا يلتزم بحرمه المخالفه القطعيه، ونقلنا كلامه سابقاً من أنّه يلتزم بسقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه رأساً فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ بل جعل الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه كالاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، المسلّم فيه سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه حتّى لحرمه المخالفه القطعيه، يعنى عندما يضطر المكلّف إلى طرف بعينه يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، لا ينجز حتّى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّه يتحوّل إلى شك بدوى، إلى علم بالتكليف فى هذا الطرف وشكّ بدوى فى الطرف الآخر، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر ولا تثبت عليه حرمه المخالفه القطعيه، هو قال أنّ الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه حاله حال الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز رأساً، فلا ينجّز حتى حرمه المخالفه القطعيه، هذا هناك.

فى محل الكلام التزم بحرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، فلا يجوز للمكلّف فى محل الكلام أن يصلّى بلا قصد القربه؛ لأنّ الصلاه بلا قصد القربه تتحقق بها المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

الإشكال عليه هو: ما هو الفرق بين المقامين، فى محل الكلام أيضاً هناك اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، غايه الأمر من جهه العجز التكوينى وليس من جهه احتياجه إلى شرب الماء وأمثاله ------------- مثلاً ------------ كما فى موارد الاضطرار، هو أيضاً مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، إمّا أن يخالف الوجوب بأن يترك، أو يخالف الحرمه بأن يفعل، هناك اضطرار إلى مخالفه أحد المحتملين لا بعينه، فهو إمّا أن يخالف الوجوب بالترك، فيكون مضطراً إلى الترك، أو يخالف الحرمه بالفعل. إذن: هو مضطر إمّا إلى الفعل، أو إلى الترك، وهذا اضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، فما هو الفرق بينه وبين تلك المسأله ؟ لماذا حكمنا هناك بسقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه رأساً حتّى بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه، وحكمنا هنا بحرمه المخالفه القطعيه وعدم سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه رأساً ؟ ما هو الفرق بينهما ؟ هذا الإشكال الذى أُورد هناك على صاحب الكفايه(قدّس سرّه).

ص: ۴۶۷

هـذا الإشـكال يبـدو أنّه وارد صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه)؛ لأنّ صاحب الكفايه(قدّس سـرّه) لا يخلو: إمّا أن يقول بالاقتضاء، أو يقول بالعلّيه التامّه؛ لأنّه هو كالشـيخ فى أنّ الظاهر أنّ كلماته تختلف من موضع إلى آخر، الظاهر فى مباحث القطع نُسب إليه أنّه ذكر بعض الكلمـات الظـاهره فى أنّه يلتزم بالاقتضـاء، لكنّه فى مباحث الاشـتغال، خصوصاً فى مبحث الاضـطرار ظاهر كلامه هو العلّيه التامّه؛ ولذا بمجرد أن اقترب الاضطرار حكم بسقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه.

على كـل حـال: إذا كـان يقول بالاقتضـاء؛ فحينئـذٍ لابـدّ أن يلـتزم بحرمه المخـالفه القطعيه فى محـل الكلاـم ويلتزم بالتوسّـط فى التنجيز، فإذا كان مضـطراً إلى مخالفه أحـد التكليفين يُرخّص له فى مخالفه أحـد التكليفين، هذا الترخيص كما قلنا مراراً لا ينافى منجّزيه العلم الإجمـالى لحرمه المخـالفه القطعيه ولاـ ينـافى منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، أمّا الأوّل، فواضـح، وأمّا الثانى؛ فلأن المنجّزيه بحسب الفرض على نحو الاقتضاء، فلا ينافيها الترخيص.

وأمّا إذا فرضـنا أنّه يقول بالعلّيه التامّه، فلابد أن يلتزم بسـقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه حتّى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فى كلاـ المقامين، بلا تفصـيل، وإذا التزم بالعلّيه التامّه، فلابـدّ أن يلتزم بسـقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه حتى بالنسـبه إلى حرمه المخـالفه القطعيه أيضـاً فى كلاـ المقـامين، وهو التزم هنـاك فى بـاب الاضـطرار بسـقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه ولم يلتزم بفكره التوّسط فى التكليـف؛ بـل عرفت أنّ فكره التوّسـط فى التكليف غير معقوله فى محـل الكلاـم حتّى تنتـج حرمه المخـالفه القطعيه؛ بـل هو التزم هنـاك بسـقوط العلم الإجمـالى عن المنجزيه، كان المفروض أيضاً أن يلتزم بـذلك فى محل الكلام لا أن يُفصّل بينهما.

ص: ۴۶۸

على كـل حال: يتبيّن ممّا تقـدّم أنّ الصـحيح فى مسألتنا هو أن يقال بحرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام، أنّ العلم الإجمالى يبقى منجزاً لحرمه المخـالفه القطعيه. والظـاهر أنّه أيضـاً لاـ يُفرّق فى ذلـك بنـاءً على مـا ذكرنـاه بين القول بالاقتضاء وبين القول بـالعلّيه التـامّه. أمّـا إذا قلنـا بالاقتضـاء، فتنجيز العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه فى المقام واضـح على ما ذكرناه مراراً. وأمّا على القول بـالعلّيه التـامّه، فباعتبـار مـا قلنـاه من أنّ منجزيه العلم الإجمـالى لوجوب الموافقه القطعيه وحرمه المخالفه القطعيه إنّما يصـح فى غير موارد العجز التكوينى بنحو العلّيه التامّه، منجزّيه العلم الإجمالى بنحو العلّيه التامّه لوجوب الموافقه القطعيه إنّما يتم فى غير موارد العجز التكوينى ونحن نتكلّم فى محـل الكلاـم فى موارد العجز التكوينى؛ فحينئـذٍ لا يمكن الالتزام بالعلّيه التامّه إذا صـحّ مـا ذكرنـاه فى محل الكلام؛ لأنّه فى محل الكلام لابـدّ من الالتزام بأنّ العلم الإجمالى هو مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه، باعتبار أنّ المكلّف عاجز تكوينياً عن المخالفه القطعيه. إذن: على كل التقادير لابدّ أن نلتزم فى المقام بحرمه المخالفه القطعيه.

يبقى شـىء واحـد، وهو أنّه قـد يقـال: لاـ يمكن الاـلتزام بحرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام، سواء قلنا بالعلّيه، أو بالاقتضاء؛ وذلك لأنّ المقام ليس من قبيل الاضـطرار إلى أحـد الطرفين لا بعينه؛ بل هو من قبيل الاضـطرار إلى أحـد الطرفين بعينه. كلامنا كلّه كان مبنياً على أنّ المقام هو من باب الاضـطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، مضطر إلى أن يفعل، أو يترك، يخالف الوجوب، أو يخالف التحريم. ثمّ إذا حوّلناه، وقلنا بحسب الدقّه الاضـطرار هو إلى أحد الطرفين بعينه؛ فحينئذ لا توجد حرمه مخالفه قطعيه؛ لأـنّه قلنـا بلاـ إشـكال عنـدهم أنّه فى موارد الاضـطرار إلى أحـد الطرفين بعينه يسـقط العلم الإجمـالى عن المنجزيه، ينحـل العلم الإجمالى إلى علم تفصـيلى بهـذا وشك بـدوى فى الآخر، فتجرى فى الآخر الأصول المؤمّنه بلا إشـكال عندهم، فإذا حوّلناه إلى ذاك؛ حينئـذٍ لاـ تحرم المخالفه القطعيه فى محل الكلام؛ لأنّه يكون من قبيل الاضـطرار إلى أحـد الطرفين بعينه، هـذا حرام قطعاً والآخر مشكوك التحريم، فينحل العلم الإجمالى ولا موجب لأن يكون منجّزاً حتّى لحرمه المخالفه القطعيه.

ص: ۴۶۹

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

فی الدرس السابق ذکرنا بأنّه یمکن دفع الإشکال عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) وذلک بافتراض أنّه لا یقول بالعلّیه التامّه فی موارد العجز التکوینی، أی فی محل الکلام، وعلی هذا الأساس یمکن أن یلتزم فی محل الکلام بحرمه المخالفه القطعیه ولا یلتزم بها فی باب الاضطرار، أو یمکن أن یلتزم بحرمه المخالفه القطعیه فی محل الکلام ---------- مثلاً ---------- لأنّ العلم الإجمالی هنا لیس علّه تامّه؛ بل هو مقتضی، وقلنا أنّه علی القول بالاقتضاء لا مانع من إثبات حرمه المخالفه القطعیه، ویقول بحرمه المخالفه القطعیه فی باب الاضطرار، باعتبار فکره التوسط فی التکلیف. المحقق العراقی(قدّس سرّه) فی مسأله الاضطرار هناک کلامه صریح فی أنّه یلتزم بحرمه المخالفه القطعیه علی أساس التوسط فی التکلیف، (١) أمّا فی محل الکلام، فلم یذکر مسأله التوسّط فی التکلیف، وإنما ذکر بأنّ المقام یدخل فی مسأله الاضطرار إلی أحد الأطراف لا علی التعیین وأنّ المختار فی تلک المسأله هو لزوم مراعاه العلم الإجمالی بقدر الإمکان وعدم جواز إلغائه رأساً، (٢) وعلیه: فلابد فی المقام إمّا من ترک الصلاه رأساً، وإمّا من الإتیان بها عن قصد قربی، لابدّ من الإتیان بأحد المحتملین، إمّا أن یترک الصلاه، فیطیع الحرمه، وإمّا أن یأتی بالصلاه بقصد قربی، فیطیع الوجوب، ولا یجوز ترک الأمرین رأساً، ولم یذکر فی المقام التوسط فی التکلیف، هناک ذکر التوسط فی التکلیف، لکن واضح أنّه یکفی أنّه احتمال وارد أنّه فی المقام أیضاً یقول بالتوسط فی التکلیف علی أساس أنّه یقول أنّ المقام یدخل فی مسأله الاضطرار لأحدهما لا بعینه وهناک ذکر مسأله التوسّط فی التکلیف، وکأنّه فی محل الکلام أیضاً هو یری حرمه المخالفه القطعیه علی أساس التوسط فی التکلیف وهذا معناه أنّه یلتزم فی المقام بالعلّیه التامّه، وإلاّ لما ذکر مسأله التوسط فی التکلیف، لا یبعُد هذا.

ص: ۴۷۰

١- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ٣، ص ٣۵٢.
٢- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ٣، ص ٢٩٧.

الذی أرید أن أقوله هو: ما ذکرناه فی الدرس السابق لم یکن الغرض الأساسی منه هو دفع الإشکال عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) بقدر ما هو إثاره فی هذا الباب، وهو أنّ مسلک العلّیه التامّه یمکن الالتزام به فی غیر المقام، أمّا فی محل الکلام فی باب العجز التکوینی الالتزام بالعلّیه التامّه لیس واضحاً. ذکرنا ذلک صحیح، لکن الغرض منه لم یکن هو الدفاع عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) وافتراض أنّه یلتزم بالتوسط فی التنجیز فی محل الکلام. الظاهر أنّه لا یبنی علی ذلک ویری العلّیه التامّه فی جمیع الموارد. هذا أحببت التنبیه علیه.

من جهه أخری: فی ما تقدّم من إشکال علی إمکان التوسط فی التکلیف فی محل الکلام کان وارداً المحقق العراقی(قدّس سرّه) لو کان یقول بالتوسط فی التکلیف فی محل الکلام، وکان حاصل الإشکال هو أنّ التوسط فی التکلیف فی محل الکلام غیر

معقول؛ لأنّه فُسّر بأنّ التكليف يكون ثابتاً فی كل طرف بشرط مخالفه التكليف فی الطرف الآخر، وقلنا بأنّ مخالفه الحرمه يتحقق بالفعل ومع تحقق الفعل وافتراضه فی المرحله السابقه لا معنی لأن يكون هناك وجوب متعلّق به بقصد التقرّب، هذا لا يعقل. هذا كان هو الإشكال فی افتراض التوسط فی التكليف فی محل الكلام، الذی يظهر من كلمات المحقق العراقی(قدّس سرّه) هو أنّ التوسط فی التكليف ينتج التخيير بهذا الشكل، واضح فی كلامه الذی ذكره فی بدايه مبحث الاشتغال فی الشكّ فی المكلّف به وفی مسأله الاضطرار، (١) الظاهر من كلامه أنّ التوسط فی التكليف يتحقق بالتخيير بهذا النحو المطروح ولم يذكر شيئاً آخراً هنا علی الأقل لم يذكر شيئاً آخراً حتّی من الممكن أن نقول أنّه يلتزم بالتوسط فی التكليف، لكنّه يصوّر التخيير تصويراً آخراً يسلم عن الإشكال بحيث لا- يرد عليه الإشكال المتقدّم، يعنی لا- يجعل التكليف فی كل طرف منوطاً بتطبيق الاضطرار علی الطرف الآخر، وإنّما يصرّح بعباره واضحه جدّاً بأنّ المقصود من التوسط فی التكليف هو هذا الذی يُسمی بالتكليف الناقص وعبّر عنه بأنّه يكون التكليف ثابتاً ولكنّه مشروط بتطبيق الاضطرار علی الطرف الآخر، (٢) عبّر عنه بعبارات كلّها تؤدی إلی أنّ التوسط فی التكليف يُراد به التخيير بمعنی أنّ المكلّف مخيّر بين أن يرفع اضطراره بهذا الطرف فيثبت التكليف فی الآخر، أو يرفع اضطراره بهذا الطرف، فيثبت التكليف فی الأوّل، وظاهر كلامه أنّ التوسط فی التكليف يتحقق بذلك، ولا يبدو منه أنّه يتحقق بشیء آخر يكون رافعاً للإشكال المتقدّم الذی أورد عليه.

ص: ٤٧١

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ٣، ص ٣٥٢.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ٣، ص ٣٥٢.

بعد ذلک نأتی إلی ما قیل من أنّ المقام لیس من قبیل الاضطرار إلی أحدهما لا بعینه حتّی تأتی مسأله أنّه کیف یمکن إثبات حرمه المخالفه القطعیه وأنّ حرمه المخالفه القطعیه تبتنی علی القول بالاقتضاء کیف یمکن تصوّرها علی القول بالعلّیه التامّه، فیأتی الحدیث السابق، وإنّما یقال أنّ المقام یدخل فی باب الاضطرار إلی أحدهما بعینه، وإذا دخل فی هذه الکبری؛ حینئذٍ لا مشکله. وبعباره أخری: لا یمکن إثبات حرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّ العلم الإجمالی ینحل إلی علم تفصیلی بثبوت التکلیف فی هذا الطرف؛ لأنّ الاضطرار إلی أحدهما بعینه بحسب الفرض، فهناک علم تفصیلی بثبوت التکلیف فی هذا الطرف وشکّ بدوی فی الطرف الآخر، وبهذا ینحل العلم الإجمالی، فلا مانع من الرجوع إلی الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر، هذا هو حکم الاضطرار إلی أحدهما بعینه، فإذا أدخلنا محل الکلام فی تلک الکبری، فلا نلتزم بحرمه المخالفه القطعیه وکل هذا الکلام حینئذٍ لا یأتی.

کیف ندخل المقام فی کبری الاضطرار إلی أحدهما بعینه ؟

هذا یتوقّف علی ملاحظه أمرین:

الأمر الأوّل: إنّ فرض مسألتنا هو فی ما لم یکن لأحد المحتملین أیّ مزیه تمیّزه عن المحتمل الآخر، هذا هو محل کلامنا، أمّا إذا کان لأحدهما مزیه، فسیأتی الکلام عنه إن شاء الله تعالی، فهناک محتملان أحدهما الوجوب التعبّدی -------------- مثلاً ----------- والآخر هو الحرمه التوصّلیه، أو التعبّدیه، هذا هو محل کلامنا من دون أن یُفرض وجود مزیه فی أحد الطرفین دون الآخر لا احتمالاً ولا محتملاً، لا قوه فی الاحتمال ولا قوه فی المحتمل.

الأمر الثانی: أنّ عبادیه العباده بمعنی الإتیان بها بقصد التقرّب إلی سبحانه وتعالی تتوقف علی افتراض أن یکون الفعل محبوباً له سبحانه وتعالی حتّی یمکن للعبد أن یتقرّب إلیه بمحبوبه، وتتوّقف علی افتراض رجحان الفعل علی الترک، أن یکون الفعل أرجح من الترک؛ حینئذٍ یمکن للعبد أن یأتی بالفعل؛ لأنّه أرجح من الترک؛ ولأنّه محبوب، فیمکن أن یأتی به متقرباً إلیه سبحانه وتعالی. وأمّا إذا افترضنا عدم وجود رجحان وعدم وجود محبوبیه فی قبال الترک، الفعل والترک سیّان وبدرجه واحده عند المولی سبحانه وتعالی، لا توجد أرجحیه والفعل والترک علی حدٍ سواء ولا توجد أیّ أرجحیه للفعل علی الترک، فی هذه الحاله لا یمکن التقرّب بالفعل إلیه سبحانه وتعالی.

وبعباره أخری: فی محل الکلام الفعل یکون دائر أمره بین أن یکون محبوباً علی تقدیر الوجوب وبین أن یکون مکروهاً ومبغوضاً علی تقدیر الحرمه، فیدور أمره بین محبوبیه وبین مبغوضیه واحتمال المحبوبیه یساوی احتمال المبغوضیه ---------- بحسب الفرض ---------- ولا توجد میزه، هذا الفعل الذی احتمل کونه محبوباً بنفس الدرجه التی احتمل کونه مبغوضاً للمولی سبحانه وتعالی، کیف لی أن أأتی به بداعی التقرّب إلیه سبحانه وتعالی ؟! فإذن لابدّ من افتراض أرجحیه ومحبوبیه فی الفعل حتّی یمکن التقرّب به إلی الله سبحانه وتعالی.

حینئذٍ یقال: المفروض أنّ المکلّف فی محل الکلام غیر قادر علی الموافقه القطعیه، بمعنی أنّه یتعذّر علیه امتثال کلا المحتملین الوجوب والحرمه؛ بل تقدّم أیضاً أنّ المفروض أنّه مضطر إلی مخالفه أحد المحتملین، إذا فعل یخالف احتمال التحریم، وإذا ترک یخالف احتمال الوجوب؛ حینئذٍ یقال أنّ مثل هذا المکلّف یصبح غیر قادر علی الإتیان بالفعل علی نحوٍ قربی، بمعنی أنّه لا یتمکن من امتثال أحد المحتملین وهو الوجوب القربی فی فرض المسأله؛ لأنّه إنّما یمتثل الوجوب القربی بأن یأتی بالفعل متقرباً إلیه سبحانه وتعالی، وقد تقدّم أنّ هذا یتوقّف علی افتراض محبوبیه للفعل وأرجحیه للفعل علی الترک، وهذا المکلّف لا یحرز هذه الأرجحیه ---------- بعد فرض التساوی بینهما ---------- حتّی یتمکن أن یأتی به علی نحو التقرّب، إذن، هو غیر متمکن من امتثال هذا الوجوب فی محل کلامنا، وهذا معناه أنّ الوجوب فی المقام یسقط؛ لعدم القدره علی امتثاله، بمعنی أنّ الوجوب علی تقدیر ثبوته واقعاً لابدّ من الالتزام بسقوطه فی المقام لعدم القدره علی امتثاله، وبناءً علی هذا إذا سقط الوجوب لعدم القدره علی امتثاله یکون احتمال الحرمه احتمالاً مشکوکاً بالشک البدوی، فلا مانع من إجراء الأصول المؤمّنه فیه، یکون حاله حال الاضطرار إلی أحد الطرفین بعینه فی الشبهه المحصوره فی العلم الإجمالی، ینحل العلم الإجمالی ویجوز إجراء الأصول فی الطرف الآخر، هو مضطر فی محل کلامنا إلی مخالفه هذا التکلیف، هو مضطر إلی مخالفه الوجوب القربی المحتمل، کما أنّه هناک هو مضطر إلی مخالفه التکلیف فی هذا الطرف؛ لأنّه مضطر إلی ارتکابه بعینه، فهو مضطر إلی مخالفه التکلیف فیه علی تقدیر ثبوته فیه، فیجری الأصل فی الطرف الآخر بلا معارض، فالإشکال ینشأ من أنّ هذا الطرح ینشأ من افتراض أنّ المکلّف غیر قادر علی الإتیان بالفعل بقصد التقرّب، الذی هو عباره أخری عن أنّه غیر قادر علی امتثال أحد المحتملین الذی هو الوجوب القربی بحسب الفرض؛ لأنّ هذا یتوقّف علی افتراض أرجحیه ---------- علی الأقل ---------- للفعل فی مقابل الترک، وهذا غیر موجود فی محل کلامنا. کیف یمکن للمکلّف فی الحاله التی نحن فیها أن یحرز أنّ الفعل أرجح من الترک حتّی یتمکن من امتثال الوجوب العبادی المحتمل، إذن: هو مضطر إلی مخالفه أحد المحتملین بعینه، فتجری الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر، وبهذا لا یکون العلم الإجمالی منجّزاً حتّی لحرمه المخالفه القطعیه.

نعم، المكلّف قادر على الفعل بلا قصد القربه، لكن هذا ليس هو ممّا يحتمل وجوبه فى محل الكلام، الذى يحتمل وجوبه ليس هو الفعل بلا قصد القربه؛ بل هو الفعل مع قصد القربه، هذا هو المحتمل فى قبال احتمال الحرمه، وإلاّ، لا نحتمل وجوب الفعل بلا قصد القربه، وإلاّ، لو كان هذا هو المحتمل لدخل فى المقام الأوّل الذى يدور بين الوجوب والحرمه التوصّليين، فى محل الكلام الوجوب يتعلّق بالفعل بقصد القربه وهو غير قادر على امتثاله.

قد يجاب عن هذا الإشكال بأن يقال: أنّ الإتيان بالفعل بداعى آخر غير قصد القربه حرام وممّا يُقطع بحرمته تفصيلاً، بقطع النظر عن حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنها هى محل كلامنا، إمّا أن نثبتها، أو ننفيها، بقطع النظر عن هذه، الإتيان بالفعل بلا قصد القربه ممّا يقطع بحرمته تفصيلاً لا ـ من جهه أنّه يكون مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال مردّد بين الوجوب التقرّبى العبادى وبين الحرمه ومخالفتهما تتحقق بالإتيان بالفعل بلا قصد القربه، ليس من هذه الجهه، لكن يدعى فى المقام بقطع النظر عن تلك الجهه بأنّه ممّا نعلم تفصيلاً بحرمته، إمّا بحرمه نفسيه، على تقدير ثبوت ذلك المحتمل فى الواقع وهو الحرمه، فيكون الفعل بلا قصد القربه حراماً بحرمهٍ نفسيه كما كنّا افترضنا سابقاً أنّ الحرمه فى قبال الوجوب هى حرمه نفسيه ثابته لذات الفعل لا للفعل بقصد القربه، فالفعل إمّا حرام بحرمهٍ نفسيه، على تقدير ثبوت الحرمه، وإمّا حرام بحرمهٍ غيريه، بناءً على افتراض أن يكون الوجوب العبادى هو الثابت يكون الفعل بلا ـ قصد القربه حرام بحرمه غيريه، باعتبار مسأله أنّ النهى عن شىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاص، فالأمر بالفعل العبادى يقتضى النهى عن ضدّه الخاص وهو الفعل بلا قصد القربه، فيقتضى النهى عنه، فيصبح الفعل بلا قصد القربه منهياً عنه؛ لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فيكون حراماً، غايه الأمر أنّ هذه الحرمه ليست حرمه نفسيه، وإنّما هى حرمه غيريه، أى حرمه لأجل وجوب الفعل مع قصد القربه، إذن: الفعل بلا قصد القربه حرام، إمّا بحرمهٍ نفسيه، وإمّا بحرمهٍ غيريه، غايه الأمر أننا فى المقام نحتمل أنّ هذه الحرمه التى نعلم بها تفصيلاً تسقط باعتبار العجز عن امتثالها، أو عن تحصيل ملاكها، باعتبار عدم القدره على تحصيل ملاكها؛ لأنّ هذه الحرمه على تقدير أن تكون حرمه غيريه المكلّف عاجز عن تحصيل ملاكها؛ لأنّ الحرمه الغيريه للفعل بلا قصد القربه ملاكها هو الاتيان بالفعل مع قصد القربه؛ لأنّ الحرمه إنّما جاءت من قِبل الأمر بالفعل مع قصد القربه، فتمام ملاكها هو الاتيان بالفعل مع قصد القربه، الفعل بلا قصد القربه إنّما حرم على المكلّف لأجل أن يكون مقدّمه لتمكنه من الاتيان بالفعل مع قصد القربه، لكن المفروض أنّ المكلّف عاجز عن الاتيان بالفعل مع قصد القربه؛ لأنّه لا يحرز الأرجحيه للفعل حتّى يتمكن من الاتيان به بقصد التقرّب، فمن هذه الجهه يحتمل سقوط التكليف بالحرمه، باعتبار أنّه على أحد التقديرين يكون عاجزاً عن تحصيل ملاك هذه الحرمه، وعلى التقدير الآخر هو قادر على تحصيل ملاكها فيما إذا كانت حرمه نفسيه وذلك بأن يترك الفعل، لكن على تقدير أن تكون حرمه غيريه لا يتحقق ملاكها؛ لأنّ ملاكها تمام ملاكها هو الإتيان بقصد القربه، والمفروض أنّه عاجز وغير قادر على الإتيان بالفعل بقصد القربه، فيُشكّ فى سقوط هذا التكليف من جهه العجز عن امتثال ملاكه على كل تقدير. هذا سوف يدخلنا فى مسأله الشك فى القدره على امتثال التكليف، وقد اتفقوا على أنّ الشك فى القدره على التكليف ------------ كما تقدّم ------------ وإن كام هو فى روحه يرجع إلى الشك فى التكليف، لكن اتفقوا على عدم جريان البراءه وعلى جريان الاحتياط والاشتغال، وأنّ هذا مورد للاحتياط وليس مورداً للبراءه، عندما يشك المكلّف أنّه قادر على التكليف، أو لا ؟ والقدره شرط فى التكليف، وهذا شك فى التكليف، هل يجرى البراءه، قالوا لا؛ بل لابد من الاحتياط، فغايه ما فى المقام هو أن ندخّل الشك فى محل الكلام فى الشك فى القدره على الامتثال وهو مورد للاحتياط، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له إجراء البراءه لنفى المحتمل الآخر كما أدُعى فى أصل الإشكال، أصل الإشكال يقول: هذا يدخل فى الاضطرار إلى أحدهما بعينه؛ وحينئذٍ لا مانع من إجراء البراءه

لنفى المحتمل الآخر، هو مضطر إلى مخالفه الوجوب التعبّدى لعدم القدره على امتثاله، فتجرى البراءه فى الطرف الآخر، هذا كان مضمون الإشكال، هو يريد أن يصل إلى هذه النتيجه، أنّ حرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام غير ثابته؛ بل تجرى البراءه لنفى المحتمل الآخر، هذا الجواب يقول: أنّ المحتمل الآخر لا يمكن إجراء البراءه فيه؛ لأننا نعلم تفصيلاً بحرمه الفعل بلا قصد القربه، وإذا علمنا بحرمته تفصيلاً إمّا لحرمه نفسيه، أو لحرمه غيريه؛ حينئذٍ غايه ما يمكن أن يقال أننا نشك فى سقوط هذا التكليف المعلوم تفصيلاً على أساس الشك فى القدره على امتثاله على كلا التقديرين، يعنى سواء كان حراماً بحرمه نفسيه، أو بحرمه غيريه، فنشك فى القدره على امتثاله، فيدخل فى باب الشك فى القدره والمختار فيه هو الاحتياط لا البراءه، وهذا معناه أننا نعلم بحرمه الفعل على كل تقدير، فإذا قلنا نعلم بحرمه الفعل تفصيلاً، كيف تجرى فيه البراءه ؟ لا يمكن إجراء البراءه لنفى الحرمه، فرضاً هو مضطر إلى مخالفه الوجوب العبادى لا يتمكن من امتثاله، لكن كيف يجرى البراءه لنفى الحرمه التى تعنى تجويز المخالفه القطعيه، هذا غير ممكن فى محل الكلام؛ لأنّ الحرمه معلومه تفصيلاً، إمّا حرمه نفسيه، أو حرمه غيريه، هذا قد يقال فى مقام الجواب عن الإشكال.

ص: ۴۷۴

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كـان الكلام فی الإشكال المتقدّم الـذی نتيجته عـدم حرمه المخـالفه القطعيه فی محـل الكلام، وبالتالی جواز ارتكاب الطرف الآخر، وهـذه نتيجه لا تخلو من غرابه، أن يُلتزم فی المقام ---------- دوران الأمر بين المحـذورين ----------- بعـدم حرمه المخالفه القطعيه، الإشكال كان يتركز على دعوى أنّه بعد فرض تساوی الاحتمالين وعدم وجود مرجّح للفعل على الترک، فـالمكلّف لا يتمكن من الإتيـان بالفعـل على نحوٍ قربی؛ لأنّ القربيه والعباديه تتوقّف على افتراض أرجحيه ومحبوبيه للفعل حتّى يتقرّب به إلى الله سـبحانه وتعـالى، أمّـا إذا لم تكن فيه أرجحيه، وكـان احتمـاله مساويـاً لاحتمـال الـترک، بمعنى أنّ الفعـل كما يحتمل وجوبه يحتمل حرمته، وكما تحتمل محبوبيته تحتمل مبغوضـيته، مثل هـذا الفعل الـذی يحتمل فيه المحبوبيه والمبغوضـيه بـدرجه واحـده للمـولى لا يمكن التقرّب به، وبالتـالی يكـون المكلّـف غير قـادر على امتثـال الوجـوب العبـادی الـذی هـو أحد المحتملين، ومعنى ذلک أنّ المكلّف مضـطر إلى مخالفه هذا المحتمل، وهذا يدخل فی باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، هو مضطر إلى مخالفه هذا، فيمكن إجراء البراءه فی المحتمل الآخر، وهذا كما قلنا يعنی عدم حرمه المخالفه القطعيه.

هذا الإشـكال كما هو واضح لا يختص بما إذا كان الوجوب المحتمل عبادياً فقط؛ بل يشـمل أيضاً ما إذا كانت الحرمه المحتمله عبـاديه فقـط، أيضـاً نفس الكلام يقـال، إذا فرضـنا أنّ الحرمه كـانت عباديه والوجوب كان توصّـلياً أيضاً نفس الكلام، يقال أنّ المكلّف غير قـادر على الترک العبـادی؛ لأنّ الترک والفعـل يتساويـان بالنسبه إلى المولى سبحانه وتعـالى، لا يوجـد مـائز ولا أرجحيه للترک على الفعل حتّى يترک المكلّف بقصد التقرّب، نفس الكلام الذی قيل فی جانب الوجوب يقال بنفسه فی جانب الحرمه عندما نفترض أنّ الحرمه عباديه دون الوجوب؛ بل الظاهر أنّ الإشكال يشمل صوره ما إذا كان كل منهما عبادياً الذی هو داخـل فی محـل الكلام، يعنی داخـل فی هـذا المقام الـذی نتكلّم عنه، المقام الأوّل هو ما إذا كان كل منهما توصـلياً مع وحـده الواقعه، والمقام الثانی هو وحده الواقعه مع كون أحدهما على الأقل عبادياً حتّى نسـتطيع أن نتصوّر التمكن من المخالفه القطعيه، فإذن، صوره ما إذا كان كل منهما عبادياً داخل فی محل الكلام، والظاهر أنّ الإشـكال أيضاً يأتی فيه، بمعنى أنّه فی هذه الصوره المكلّف عـاجز عن التقرّب بكـل من الفعـل والترک، يعنی بعبـارهٍ أخر: عـاجز عن امتثـال كلا المحتملين، كما لا يمكنه أن يأتی بالفعل بقصد التقرّب؛ لأنّه لا أرجحيه للفعل على الترک، لا يحرز هذه الأرجحيه، كذلک لا يمكنه الإتيان بالترک متقرّباً إلى الله تعـالى؛ لأنّـه أيضاً لا يحرز أرجحيه الترک بالنسـبه إلى الفعل، وهـذا معناه أنّه غير قادر على ارتكاب كلا المحتملين، فی الصوره السابقه عنـدما يكون أحـدهما عبادياً دون الآخر، هو يكون غير قادر على امتثال أحـد المحتملين، لكنّه قادر على امتثال المحتمل الآـخر؛ ولـذا احتجنـا إلى إجراء الـبراءه لنفی المحتمـل الآـخر، بينمـا إذا كـان كـل منهمـا عباديـاً هـو غير قـادر على امتثـال كلا المحتملين، لا يسـتطيع أن يمتثل الوجوب العبادی؛ لأنّه لا يحرز أرجحيه الفعل، كما أنّه لا يستطيع أن يمتثل الحرمه العباديه؛ لأنّه لا يستطيع أن يحرز أرجحيه الترک بالنسبه إلى الفعل، وهذا معناه أنّه يصبح عاجزاً عن امتثال كلا المحتملين، فيسقطان؛ وحينئذٍ لا نحتاج إلى إجراء أصاله البراءه؛ لأنّ كلا المحتملين يسـقط، الوجوب على تقدير ثبوته يسقط لعدم القدره على امتثاله، والحرمه على تقدير ثبوتها أيضاً تسـقط لعدم القدره على امتثالها؛ وحينئذٍ لابدّ من الالتزام بأنّه لا تحرم عليه المخالفه القطعيه، فيجوز له أن

یـأتی بالفعـل بلا قصـد القربه، أو یترک بلا قصـد القربه. فنصل إلی نفس النتیجه وهی أنّ المخالفه القطعیه لا تحرم علیه فی کل هذه الصور الثلاثه، سواء کان الوجوب تعبّدیاً دون الحرمه، أو کانت الحرمه تعبّدیه دون الوجوب، أو کان کل منهما تعبّدیاً.

ص: ۴۷۵

الجواب الـذی ذکرناه سابقاً قـد بیّناه فی الـدرس السابق، هذا الجواب یبتنی علی القول(أنّ الأمر بالشـیء یقتضـی النهی عن ضده الخاص) وهـذا محل کلام ومناقشه وغیر ثابت، ویبتنی الجواب المتقدّم أیضاً علی أن تکون الحرمه الغیریه داخله فی العهده؛ لأنّه فی الجواب هکـذا قیـل، لأنّ الفعـل بلا قصـد القربه یعلم المکلّف بحرمته تفصـیلاً، إمّا بحرمهٍ نفسـیه، وإمّا بحرمه غیریه، بحرمه نفسـیه علی تقـدیر أن یکـون الطرف الـواقعی هو الحرمه، فیکون الفعـل حرامـاً نفسـیاً، الحرمه الغیریه علی تقـدیر ثبوت الوجوب العبادی؛ لأنّ الأمر بالوجوب العبادی یقتضی النهی عن ضدّه الخاص، وضدّه الخاص هو الفعل بلا قصد القربه، فیکون منهیاً عنه، فیکون حراماً حرمه غیریه. فإذن، هو یکون حراماً معلوم الحرمه، فکیف نجّوز للمکلّف أن یفعل بلا قصـد القربه کما هو مقتضـی الإشـکال السابق؛ لأنّ نتیجه الإشـکال السابق کما قلنا هو عـدم حرمه المخالفه القطعیه التی تعنی جواز الفعل بلا قصد القربه؛ لأنّه بهـا تتحقق المخالقه القطعیه. أمّا هـذا الجواب فیقول لا؛ لأنّ الفعل بلا قصـد القربه معلوم الحرمه تفصـیلاً، إمّا بحرمه نفسـیه، وإمّا بحرمه غیریه، غـایه مـا یمکن أن یقـال هو أننا نشک فی قـدره المکلّف علی امتثال التکلیف، هـذه الحرمه المعلومه تفصـیلاً، إمّا بحرمه نفسـیه، وإمّا بحرمه غیریه یُشک فی قـدره المکلّف علی امتثالها؛ لأنّه علی تقدیر أن تکون الحرمه غیریه هو غیر قادر علی امتثالهـا والوصول إلی ملاکهـا؛ لأنّ ملاک الحرمه الغیریه هو الإتیان بالفعل الواجب مع قصـد القربه؛ لماذا حُرّم الفعل بلا قصـد القربه ؟ لأجـل وجوب الفعـل مع قصـد القربه، وهو عـاجز عن الإتیان بالفعل بقصـد القربه بحسب الفرض؛ لأنّه لا أرجحیه للفعل بالنسـبه إلی الترک، فغایه ما یمکن أن یقال فی المقام أنّ هذه الحرمه المعلومه تفصـیلاً یُشک فی قدره المکلّف علی امتثالها، لا مشـکله، یـدخل فی باب الشک فی قـدره المکلّف علی الامتثال، والرأی المعروف والصـحیح هو أنّه مجریً للاحتیاط لا للبراءه، فإمّا أن نقول أنّ الفعل بلا قصـد القربه الـذی کان نتیجه الإشـکال هو إثبات جوازه. الجواب یقول: لا یمکن الالتزام بجوازه؛ لأنّه إمّا معلوم الحرمه تفصـیلاً، أو لا أقل أننّا نقول یجب فیه الاحتیاط، غایه ما یقال أنّه هناک شکّ فی القـدره، وفی باب الشکّ فی القدره لابدّ من الاحتیاط. علی کل حال لا یمکن الالتزام بجوازه، ومن هنا یکون هذا جواب عن الإشکال السابق.

ص: ۴۷۶

أقول: هذا الجواب يبتنى على أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه الخاص حتّى نثبت حرمه الفعل بلا قصد القربه؛ لأنّه ------------- على هذا التقدير ------------- أُمر بالفعل مع قصد القربه، والأمر به يقتضى النهى عن ضدّه الخاص وهو الأمر بالفعل من دون قصد القربه، وهذا محل كلام. ويبتنى ثانياً على أن تكون الحرمه الغيريه داخله فى عهده المكلّف، وهذا أيضاً محل كلام، فالحرمه الغيريه لا تدخل فى عهده المكلّف؛ بل واقع المطلب هو أنّه فى محل الكلام هناك مطلوبان نفسيان يدور الإلزام بينهما، غرضان نفسيان كل منهما محتمل المطلوبيه وهما عباره عن الفعل مع قصد القربه، أو الترک؛ لأنّ الأمر يدور بين الوجوب العبادى وبين الحرمه، وأحدهما يُقطع بسقوطه؛ لعدم قدره المكلّف على امتثاله، وهو فى مثالنا الوجوب العبادى؛ لأنّ المكلّف لا يحرز أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترک، فيُقطع بسقوطه، والثانى لا يُقطع بسقوطه، وإنّما يُشک فى سقوطه، وهو شک فى التكليف، فتجرى فيه البراءه، فيعود الإشكال السابق كما كان، وهذا الجواب لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال السابق؛ لأنّ الجواب يبتنى على أمور لا نلتزم بها، وبالتالى كما قيل فى الإشكال، الأمر يدور بين وجوب عبادى وبين حرمه، والوجوب العبادى يُقطع بسقوطه لعدم القدره على امتثاله، ويُشک فى الحرمه، فتجرى فيها البراءه، فتجوز المخالفه القطعيه.

الجواب الثانى: أن يقال أنّ الإشكال نشأ فى الحقيقه من مسأله عدم إحراز أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترک، أن المكلّف لا يستطيع أن يُحرز أرجحيه الفعل بالنسبه إلى الترک، وبالتالى لا يتمكن من أن يأتى بالفعل بقصد التقرب إلى المولى سبحانه وتعالى، فيُصبح عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادى المحتمل، لكن يمكن أن يقال أنّه يمكن افتراض التمكن من قصد القربه بالفعل عن طريق انضمام داعٍ دنيوى إلى الداعى القربى، بمعنى أنّ الداعى القربى هو احتمال الوجوب بالنسبه إلى الوجوب الذى هو محل كلامنا فى أنّ المستشكل يقول بأنّ المكلّف غير قادر على امتثاله؛ لأنّه لا يحرز أرجحيه الفعل. فى هذا الفعل يوجد داعٍ قربى وهو احتمال أن يكون هذا واجب هذا داعٍ الهى، هذا الداعى القربى الإلهى فى طرف الفعل إذا أنظم إليه داعٍ دنيوى؛ حينئذٍ يقال سيترجّح الفعل على الترک، فإذا المكلّف أوقع الفعل على أساس انضمام الداعى الدنيوى إلى الداعى القربى، يعنى اجتمع على الفعل داعيان أحدهما إلهى قربى والثانى هو داعٍ دنيوى؛ حينئذٍ يترجّح الفعل على الترک، وهذا المقدار كافٍ فى عباديه الفعل وفى قربيته، فيكون الفعل الذى يأتى به المكلّف فى هذه الحاله فعلاً عبادياً، ونحن لا نريد من العباديه واشتراط التقرّب أكثر من هذا المقدار فى حاله اجتماع الداعى القربى، انضمام الداعى الدنيوى إلى الداعى القربى الإلهى. غايه الأمر أنّ هذا الداعى الإلهى القربى زُوحم بداعٍ قربيٍ يدعو إلى الترک وهو احتمال الحرمه فى الطرف الآخر، احتمال الوجوب فى الفعل مُزاحم باحتمال الحرمه فى جانب الترک وهو أيضاً داعٍ إلهى قربى بلا إشكال. هذه المزاحمه بين داعيين قربيين فى هذا الجواب يقال بأنّها لا تضر فى المقربيه ولا تضر فى العباديه، باعتبار أنّ النقص الحاصل بالنسبه إلى الداعى الإلهى فى الفعل نشأ من مزاحمته بداعٍ قربى مثله، وإلّا لم ينشأ النقص، فهو فى حد نفسه داعٍ كامل ومستقل، هو علّه تامّ للتحرّک احتمال الوجوب، طرأ عليه النقص باعتبار أنّه زوحم بداعٍ إلهى قربى يدعو إلى الترک، احتمال الوجوب يدعو إلى الفعل، وفى مقابله احتمال الحرمه يدعو إلى الترک، وحيث أنّ المكلّف لا يمكن افتراض أنّ كلا الداعيين يؤثران معاً فى آن واحد، هذا غير معقول؛ لأنّ تأثيرهما يعنى أنّ المكلّف يجمع بين الفعل والترک، وهذا غير معقول، ومن هنا صارت المزاحمه بينهما، احتمال التحريم يريد أن يؤثر فى الترک، واحتمال الوجوب يريد أن يؤثّر فى الفعل، فيتزاحمان. يطرأ نقص على هذا الداعى الإلهى وهو احتمال الوجوب فى جانب الفعل، لكن باعتبار مزاحمته بداعٍ قربيٍ مثله، فإذا انضم إلى هذا الداعى ---------- احتمال الوجوب ---------- المُزاحَم بداعٍ قربيٍ مثله، إذا انضمّ إليه داعٍ دنيوى، فيقال فى الجواب أنّ هذا لا يضر فى عباديه العباده ووقوع الفعل إذا صدر من المكلّف على هذا الأساس، وقوعه عبادياً قربياً، وبهذا يكون المكلّف متمكن من الإتيان بالفعل على نحوٍ عبادى، فيكون قادراً

على امتثال هـذا المحتمل، ولا نقول أنّه غير قادر ويسـقط التكليف فى هـذا الطرف على تقدير ثبوته؛ لأنّ المكلّف غير قادر على امتثاله؛ بل هو قادر على امتثاله بأن يضم إلى هذا الداعى الإلهى وهو احتمال الوجوب، يضم إليه داعياً دنيوياً وفى هذه الحاله هذا الانضـمام لا يضر فى عباديه العباده؛ لأنّ الداعى القربى وهو احتمال الوجوب داعٍ تام، وعلّه تامّه للتحرك وليس هناك نقص فى داعويته وفى كونه داعيـاً إلهياً، وإنّما طرأ عليه النقص باعتبار المزاحمه بـداعٍ قربيٍ مثله، هـذا الانضـمام لا يضـر فى عباديه العباده وفى كون الفعل فعلاً عبادياً يُقصـد به التقرّب إلى الله سـبحانه وتعالى، ومن هنا يقال فى هـذا الجواب الثانى: لا يمكن قياس هذا الطرف بمـا إذا فرضـنا أنّ الـداعى الإلـهى فى طرف الفعل زوحم بـداعٍ دنيوى يـدعو إلى الترك كما إذا فرضـنا أنّ هناك داعياً دنيويـاً يـدعو المكلّف نحو الترك مراعـاه لمصـلحه دنيوى فى قبـال الـداعى الإلـهى فى جـانب الفعـل الـذى يـدعوه إلى الفعل، يتزاحمان بلا إشـكال، فى هـذه الحاله إذا اقترن الـداعى الإلهى للفعل بداعٍ دنيوى، نقول هذا لا يكفى فى عباديه العباده؛ لأنّه فى هـذه الحـاله النقص ليس من جهه المزاحمه بـداعٍ قربى مثله، وإنّمـا النقص طرأ على هـذا الـداعى الإلـهى باعتبـار مزاحمته بـداعٍ دنيوى بحيث أنّ الـداعى الـدنيوى المنضم إلى الـداعى الإلهى فى جانب الفعل هو الـذى يكون مؤثراً فى صـدور الفعل وبالتالى يكون مؤثراً فى عباديته وفى قربيته.

ص: ۴۷۷

هـذا الجواب الثانی، ویمکن صـیاغته بعباره أخری کما قیل، أنّ فی المقام یوجد داعیان قربیّان أحدهما الوجوب الذی یدعو إلی الفعل والآخر الـذی یـدعو إلی الحرمه والترک، فإذا افترضـنا أنّ کلّاً من الـداعیین علّه تامّه لتحریک العبـد، احتمال الوجوب فی حدّ نفسه یحرک العبد نحو الفعل، واحتمال الحرمه فی حد نفسها تحرک العبد نحو الترک، غایه الأمر أنّ احتمال الوجوب الذی هو علّه تـامّه لتحریـک العبـد ابتُلی بـالمزاحمه بـداعٍ قربی مثله، وهو احتمال الحرمه، فی هـذه الحاله لا یمکن للمکلّف أن یجمع بینهما، یعنی لا یمکن لکلا الـداعیین أن یؤثرا معاً فی ما یـدعوان إلیه، مع أنّ هـذا غیر ممکن، فلابـدّ فی هذه الحاله من تحصـیل داعٍ دنیوی حتّی یترجـح الفعل علی الترک، فإذا حصّل علی داعٍ دنیوی نفسانی یضـمّه إلی الـداعی الإلهی الـذی لا نقص فیه فی حدّ نفسه وإنّما النقص طرأ علیه من جهه مزاحمته بداعٍ قربی مثله کما قال؛ فحینئذٍ هذا الانضـمام لا یؤثر فی عبادیه العباده وقربیه الفعـل، بخلاـف مـا إذا زُوحم الـداعی فی جـانب الفعل بـداعی دنیوی فی جانب الترک، فأنّه یؤثر، حتّی لو انضم داعٍ دنیوی فی جانب الفعل، الفعل لا یقع عباده. هـذا ما یمکن بیانه من هـذا الجواب، أو ما نفهمه علی الأقل من هـذا الجواب الثانی، وبناءً علی هـذا الجواب؛ حینئـذٍ یکون المکلّف قـادراً علی امتثال الوجوب العبادی، بإمکانه أن یضم داعیاً دنیویاً إلی الـداعی الإلهی ویأتی بالفعل علی نحوٍ قربی، یکفی هذا فی العبادیه، إذن هو قادر علی امتثاله، إذن، لا یمکن أن نقول أنّه غیر قادر علی امتثاله، فیسقط هذا الطرف، فتجری البراءه فی الطرف الآخر.

ص: ۴۷۸

الظاهر أنّ هـذا الجواب لو تمّ فهو لا يحل المشـكله فى جميع الصور الـداخله فى محل الكلام، فهو لو تم فأنّه لا يجرى فى بعض الحالات الداخله فى محل الكلام، مثلاً قد نفترض عدم وجود داعٍ دنيوى يضمّه المكلّف إلى الداعى الإلهى، بناءً على هذا الفعل لا يكون مقـدوراً حينئذٍ، فيعود الإشـكال كما كان فى السابق؛ لأنّ هذا الجواب مبنى على افتراض أن يضم المكلّف داعى دنيوى نفسـانى إلى الـداعى الإلـهى القربى فى جـانب الفعل، فإذا فرضـنا أنّه لا يوجـد لـدينا داعٍ نفسـى يـدعوه إلى الفعل، لا شـىء من الـدواعى الـدنيويه يـدعوه إلى الفعـل، فى هـذه الحاله يعود الإشـكال كما كان فى السابق؛ لأنّ المكلّف يصـبح عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادى؛ لأنّه غير قادر على الإتيان بالفعل على نحوٍ قربى، فى هـذه الحاله لا تحل المشـكله. نعم، فرض عـدم وجود داعٍ دنيوى يضـمّه المكلّف إلى الـداعى الإلهى لا يؤدى إلى المخالفه القطعيه، يعنى لا يؤدى إلى الإتيان بالفعل بلا قصـد القربه التى هى مخـالفه قطعيه، وذلـك باعتبـار أنّ المكلّف فى هـذه الحاله يختار الترك حتماً، فى حاله عـدم وجود داعٍ دنيوى يُرجـح بنظر المكلّف الفعل على الترك، فأنّه سوف يترك ولن يأتى بالفعل بلا قصـد القربه؛ لأنّ الترك يكفى فيه عـدم وجود مرجّح للفعل، هـذا ينسـجم مع طبيعه الإنسان، هـذا صـحيح، بمعنى أنّه فى فرض عدم وجود داعٍ دنيوى ينضم إلى الداعى الإلهى ليرجّح الفعل على الترك، هـذا الفرض سوف لا يؤدى إلى المخالفه القطعيه، لا يؤدى إلى أن يأتى المكلّف بالفعل بلا قصـد القربه، وإنّما هو حتمـاً يؤدى إلى ترك الفعـل، وترك الفعل ليس فيه مخالفه قطعيه، لكن هـذا لا يرفع الإشـكال، كون هـذا الفرض لا يؤدى إلى المخـالفه القطعيه؛ لأنّ المكلّف سوف يترك حتمـاً لا أن يفعل بلا قصـد القربه، هـذا لا يرفع الإشـكال؛ لأنّه على كل حال يبقى المكلّف عاجزاً عن امتثال هذا المحتمل، يبقى عاجزاً عن امتثال الوجوب العبادى، وهذا العجز بحسب الفرض يوجب سقوط هذا التكليف على تقدير ثبوته واقعاً، وإذا سقط هذا التكليف تجرى البراءه فى الطرف الآخر. هذه حاله لا يتمّ فيها هذا الجواب

الحاله الثانیه: فیما إذا کان کل منهما عبادیاً، قلنا أنّ هذه الحاله داخله فی محل الکلام، والإشکال جارٍ فیها؛ لأنّ المکلّف یصبح عـاجزاً عن امتثـال کـلٍ منهما، فهو عاجز عن امتثال الوجوب لعـدم وجود أرجحیه فی کلٍ منهما، وعاجز عن امتثال الحرمه لعـدم وجود أرجحیه للترک، ولازم ذلک هو سـقوط کلا التکلیفین؛ حینئذٍ فی الجواب أی شـیءٍ یُفرض فی طرف الفعل یُرجّح الفعل علی الترک یمکن فرضه فی جـانب الترک، فیرجّح الترک علی الفعـل، فکما قلنا أنّ انضـمام داعٍ دنیوی فی طرف الفعل یرجّح الفعل علی الترک، أیضاً نقول أنّ انضمام داعٍ دنیوی للترک یحرک المکلّف نحو الترک إلی الداعی الإلهی القربی الموجود فی جـانب الترک هـذا أیضـاً سوف یُرجّح جـانب الترک علی الفعـل، وبالتـالی سوف نفترض وجود داعیین قربیین للفعل وللترک، وکـل منهما انضم إلیه داعٍ دنیوی، وفی هـذه الحاله لا توجـد أرجحیه، لا یتمکن المکلّف من الامتثال، فإن أراد أن یمتثل الفعل، لاـ توجـد فیه أرجحیه بالنسـبه إلی الترک، وإن أراد أن یمتثـل الترک، لا توجـد أرجحیه للترک بالنسـبه إلی الفعل، فهنا أیضاً لا یکون هذا الجواب تامّاً.

درس الأصول العملیّه/ أصاله التخییر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ أصاله التخییر

کان الکلام فی الإشکال الذی أورد علی الالتزام بحرمه المخالفه القطعیهفی المقام الثانی فی مسأله دوران الأمر بین المحذورین، وذکرنـا بعض الأـجوبه عنـه. الإشـکال أساسـاً یقـول مفروض الکلاـم أنّ هنـاک تسـاوی بیـن المحتملین، ولاـ توجـد میزه لأـحد المحتملین علی الآـخر، وهـذا یعنی أنّ الفعـل لیس أرجـح من الترک ومع عـدم الأـرجحیه لاـ یمکن التقرّب بالفعـل إلی المولی سبحـانه وتعالی؛ لأنّ الفعل یساوی الترک، ویشترط فی التقرّب أن یکون الفعل المتقرّب به أرجـح بنظر المولی ومحبوباً له، بینما الفعل فی محل الکلام لا یُحرز المکلّف أرجحیته؛ لعـدم وجود میزه لأحد المحتملین علی الآخر بحسب الفرض، وذکرنا الجواب عن ذلک وکان حاصل الجواب هو أننا سـلّمنا عـدم وجود أرجحیه للفعل علی الترک، لکن احتمال الوجوب فی هذا الطرف هو من الـدواعی القربیه، واحتمال القربی أیضاً هو داعٍ قربی، هـذان الداعیان یتزاحمان، فلا یمکن أن یؤثرا معاً فی آنٍ واحد؛ فحینئذٍ نحتاج إلی وجود مرجح.

ص: ۴۸۰

ذُکر فی الجواب أنّ انضـمام داعٍ دنیوی إلی الـداعی القربی فی طرف الفعل، هـذا یکفی فی الترجیح وفی إمکان التقرّب بالفعل إلی الله سـبحانه وتعـالی؛ لأـنّ المعتبر فی الـداعی القربی هـو أن لاـ یکـون هـو المحرک للفعـل، وإنّمـا أن تکـون فیـه صـلاحیه التحریک، والداعی القربی الموجود بالفعل بالرغم من المزاحمه مع الداعی القربی الموجود فی الترک هو فیه صلاحیه التحریک وإن لم یکن محرکاً بالفعل لابتلائه بالمزاحم، لکن فیه هذه الصـلاحیه، فإذا انضم الداعی الدنیوی إلی هذا الداعی القربی یکفی هـذا المقـدار للتقرّب بالفعـل ولعبـادیه الفعـل الـذی یـأتی به المکلّف؛ وحینئـذٍ یرتفع الإشـکال؛ لأـنّ المکلّف قـادر علی امتثـال الوجوب العبادی، فإذا کان قادراً علی امتثاله؛ حینئذٍ یدخل فی مسأله الاضـطرار إلی أحد الطرفین لا بعینه لا أنّه یدخل فی مسأله الاضـطرار إلی أحـد الطرفین بعینه کما ادُعی فی الإشـکال. إذا دخل فی مسأله الاضـطرار إلی أحـدهما بعینه؛ حینئذٍ یجوز إجراء

الأصول المؤمّنه فی الطرف الآخر وهـذا معناه عـدم الالتزام بحرمه المخالفه القطعیه، لکن إذا قلنا أنّه یـدخل فی مسأله الاضـطرار إلی أحدهما لا بعینه، فی هذه الحاله نقول بحرمه المخالفه القطعیه ولا یمکن إجراء الأصل فی الطرف الآخر.

قلنـا أنّ هـذا الجواب لا یتم فی جمیع الحالات، إذا قبلناه فأنّه یتم فی بعض الحالات ولکنّه لا یتم فی جمیع الحالات، هـذا ذکرناه سابقاً.

الملاحظه الثانیه علی هـذا الجواب: أساساً کون الـداعی قربی هو شـیء غیر واضـح، باعتبار أنّ صـدور الفعل من المکلّف کأنّه بحسب النتیجه یکون بسبب الداعی الدنیوی، بانضـمام الداعی الدنیوی إلی الداعی القربی؛ حینئذٍ صدر هذا الفعل من المکلّف، فصار الـداعی الـدنیوی هو المؤثّر فی صـدور الفعل من المکلّف، إذا لم نقل ذلک؛ فحینئـذٍ نقول أنّ صـدور الفعل من المکلّف یستند إلی مجموع الـداعیین، الـداعی الإلـهی القربی والـداعی الـدنیوی المنضم إلیه، لکن المفروض أنّ الـداعی الإلـهی القربی مُزاحم بالـداعی الإلهی القربی الموجود فی الترک، والـذی یحرّک المکلّف نحو الترک، وهـذه المزاحمه تمنعه من التأثیر، إذن، کـأنّ الفعـل بـالنتیجه صـدر باعتبـار انضـمام الـداعی الـدنیوی إلی الـداعی الإلـهی القربی، بحسب النتیجه کـأنّ الفعل صـدر من المکلّف لانضـمام الـداعی الـدنیوی إلی الـداعی الإلهی، صـحیح أنّه بالنتیجه هناک داعیان عنـد المکلّف أحـدهما إلهی والآخر قربی، لکن هـذا الـداعی الإلـهی مزاحم، وهـذه المزاحمه تمنع من تأثیره فی التحریک الفعلی نحو الفعل؛ لأنّه مزاحم بـداعٍ إلهی مثله یـدعو إلی الترک، وبالتالی کأنّ الفعل فی صـدوره استند إلی انضـمام الداعی الدنیوی إلی الداعی الإلهی. هذا المقدار هل یکفی فی عبـادیه العبـاده وفی تحقق قصـد القربه، أو لا یکفی ؟ هـذا لیس واضـحاً. أصـل المطلب الـذی ذُکر کأنّه مسلّم لیس واضـحاً؛ لأنّه بحسب النتیجه کأنّ الفعل صدر من المکلّف باعتبار انضمام هذا الداعی الدنیوی إلی الداعی الإلهی وهذا یمنع من التقرّب، أو لا أقل قـد نتوقّف فی أنّ هـذا هل یحقق العبادیه، أو لا یحقق العبادیه ؟ ومن هنا یظهر أنّ هـذا الجواب عن الإشـکال لیس تامّاً فی جمیع موارد الإشکال وفی حدّ نفسه هو لیس واضحاً ولا یمکن الاقتناع به بهذا الشکل.

ص: ۴۸۱

هناک جواب آخر عن الإشکال، لعلّه أحسن الأجوبه فی المقام، وهو أن یقال: یمکن للمکلّف الإتیان بالفعل بقصد القربه وعلی نحو العباده، حتّی مع التسلیم بأنّه لا یحرز أرجحیه الفعل بالنسبه إلی الترک، لا توجد أرجحیه للفعل علی الترک، بالرغم من هذا نـدّعی أنّه یمکنه أن یـأتی بالفعل بقصـد القربه وعلی نحوٍ عبادی؛ وذلک بأن یقصـد بالفعل عنوان التخلّص من المخالفه القطعیه ولا إشکال أنّ عنوان التخلّص من المخالفه القطعیه ینطبق علی الإتیان بالفعل، صحیح أنّ التخلّص من المخالفه القطعیه لا یتوقف علی الفعل؛ لأنّ التخلّص من المخالفه القطعیه یمکن أن یکون بالترک، الفعل یتخلّص به المکلّف عن المخالفه القطعیه، والترک أیضـاً یتخلّص به المکلّف عن المخـالفه القطعیه؛ لأنّ الترک موافقه للمحتمـل الآخر وهو التحریم، فـإذن، یتخلّص من المخـالفه القطعیـه، فیـه مـوافقه احتمـالیه، لکن التخلّص یتوقـف علی الفعـل بلا إشـکال، فـإذا ضـممنا إلی ذلـک وضـوح أنّ التخلّص من المخـالفه القطعیه للتکلیف الإلهی المولوی المعلوم بالإجمـال هو من القصود المقرّبه؛ إذ أنّه قصـد قربی بلا إشـکال، یعنی یأتی بالفعـل لکی یتخلّص من مخالفه المولی سبحانه وتعالی، لکی یتخلّص من مخالفه التکلیف المعلوم بالإجمال وهو قصـد مقرّب، فـإذا کـان القصـد مقرّبـاً، إذن: بإمکـان المکلّف أن یـأتی بالفعـل بقصـد التخلّص مـن المخـالفه القطعیـه، وبـذلک نتخلّص عن الإشـکال؛ إذ أنّ الإشـکال کـان یقول لا أرجحیه فی الفعـل علی الترک، باعتبـار أنّ المفروض عـدم وجود مزیه لأحـدهما علی الآخر. صحیح المکلّف لا یحرز أرجحیه الفعـل علی الترک، لکن بإمکانه أن یأتی بالفعل علی نحوٍ مقرّب؛ وذلک بأن یقصـد بالإتیان به التخلّص من المخالفه القطعیه، والتخلّص من المخالفه القطعیه بلا إشکال هو من الدواعی القربیه.

إذن: بالنتيجه يمكن للمكّلف أن يمتثل هذه المحتمل كما يمكنه أن يمتثل المحتمل الآخر. نعم، هو مضطر إلى مخالفه أحدهما، هذا اضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فلا تدخل المسأله فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه كما أدُعى فى الإشكال. المهم عندنا أن ندخل المقام فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه حتّى نقول لا مانع من منجّزيه حرمه المخالفه القطعيه، وهذا مُنع فى الإشكال على أساس أنّه لا يمكن أن يمتثل هذا التكليف، أى الوجوب العبادى؛ لأنّه لا يتمكن من الإتيان بالفعل بقصد التقرّب لعدم إحراز أرجحيه الفعل على الترک، إذن، هو مضطر إلى مخالفه هذا بالخصوص، هذا اضطرار إلى أحد الطرفين بعينه. نقول: بل هو يتمكن من الإتيان به على نحو قربى، إذن، هو يتمكن من امتثال كلا المحتملين، لكنّه مضطر إلى مخالفه أحدهما لا على التعيين، فيدخل فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ وحينئذٍ يتم الكلام السابق.

لعل هذا أحسن الوجوه لدفع هذا الإشكال، وإلاّ، إن لم ندفع الإشكال بهذا الوجه؛ حينئذٍ الأمر فى الحقيقه يدور بين أمرين: إمّا أن نلتزم فى المقام بعدم حرمه المخالفه القطعيه، لكن بهذه الشروط، المهم فى هذه الشروط هو عدم وجود مزيه لأحد الطرفين دون الآخر، فى هذه الحاله نلتزم بعدم حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ هذا بحسب الإشكال السابق يدخل فى مسأله الاضطرار إلى أحدهما بعينه، وهناک اتفقنا على جواز إجراء الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر، وهذا معناه عدم حرمه المخالفه القطعيه. إمّا أن نلتزم بذلک، وهذا شىء ليس من السهل الالتزام به، أى نلتزم فى حاله من هذا القبيل بجواز المخالفه القطعيه، أو نلتزم بأنّه فى مسأله دوران الأمر بين المحذورين وفى فرض التساوى وعدم وجود مزيه لأحدهما على الآخر، نقول: أصلاً لا يمكن فرض كون أحدهما، أو كليهما عبادياً؛ باعتبار أنّ كون أحدهما عبادياً يتوقف على أن يكون أرجح من الآخر، أن يكون الوجوب عبادياً، هذا غير ممکن؛ لأنّه يتوقف على أن يكون الفعل أرجح من الترک، والمفروض عدم الأرجحيه، إذن، لا يمكن أن يكون الوجوب عبادياً، وهكذا الحرمه، لا يمكن أن تكون الحرمه عباديه بنفس البيان السابق كما قلنا. ففى مسأله دوران الأمر بين المحذورين وفرض التساوى بين المحتملين وعدم وجود مزيه لا احتمالاً، ولا محتملاً فى أحدهما دون الآخر، فى هذه الحاله لا يمكن فرض كون أحدهما عبادياً؛ بل كون كليهما عبادياً أيضاً غير ممكن، فلابدّ أن نفترض أنّ كلاً منهما توصلى، وافتراض أنّ كلاً منهما توصلى يعنى أنّه ينحصر الأمر فى المقام الأوّل؛ لأنّه فى المقام الأوّل قلنا أنّ كلاً منهما يكون توصلياً، الوجوب توصّلى والحرمه أيضاً توصّليه، فينحصر فى المقام الأوّل؛ وحينئذ لا يكون هناک مقام ثانٍ؛ لأننا حينئذٍ لا نستطيع أن نتصوّر أن يكون أحدهما عبادياً؛ لأنّ كون أحدهما عبادياً غير ممكن؛ لأنّ كون الوجوب عبادياً هكذا وجوب يكون ساقطاً؛ لأنّ المكلّف لا يتمكن من امتثاله، وكذلک كون الحرمه فقط عباديه أيضاً لا يمكن ذلک، وكون كل منهما عبادياً أيضاً لا يمكن ذلک، فلابدّ من أن يكون الأمر منحصراً بالمقام الأوّل وهو أن يكون كل منهما توصلياً حتّى نستطيع أن نتعقّل وجود وجوب محتمل يمكن امتثاله، ووجود حرمه محتمله يمكن امتثالها. فنحن بين هذين الأمرين: إمّا أن نلتزم بعدم حرمه المخالفه القطعيه كعدم وجوب الموافقه القطعيه فى محل الكلام. وإمّا أن نلتزم بأنّه فى المقام لا يمكن افتراض كون أحدهما عبادياً، أو كون كليهما عبادياً.

لكن إذا تمّ الجواب السابق؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال ويكون هناك عندنا مقام ثانٍ غير المقام الأوّل، ونفترض فی المقام الثانی كما ذكرنا أن يكون على الأقل أحدهما عبادياً، أو يكون كلاهما عبادياً وندفع الإشكال بما تقدم.

هـذا كلّه إذا فرضـنا عـدم وجود ميزه لأحـد المحتملين على الآخر، وأمّا إذا فرضـنا أنّ لأحـدهما ميزه، إمّا فی الاحتمال، وإمّا فی المحتمل؛ حينئـذٍ لابـدّ من أخـذ ذلک بنظر الاعتبار، إذا فرضـنا أنّ الميزه موجوده فی جانب التكليف التعبّـدی، يعنی نفترض أنّ أحـدهما عبـادی والميزه موجـوده فی جـانب التكليـف التعبّـدی إمّـا من حيث الاحتمـال، أو المحتمـل، ولنفـترض الوجوب كما افترضـنا سابقـاً أن الوجوب المعيّن هو العبادی، وكانت الميزه موجوده فيه، ومفقوده فی جانب احتمال التحريم، إذا كان كـذلک فی هـذه الحـاله يكون المكلّف قـادراً على امتثـاله باعتبار وجود المرجّح وهو الميزه، بأن يأتی بالفعل بقصـد التقرّب؛ لأنّ شـرط التقرّب بالفعل موجود وهو الأرجحيه؛ وحينئذٍ يرتفع الإشـكال السابق، فلا يسـتطيع المستشكل حينئذٍ أن يقول هنا لا يمكن امتثال هذا التكليف، وفی هذه الحاله يكون الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنّه يتمكن من امتثال أحدهما لا بعينه، إمّا أن يخالف هذا، أو يخالف هذا، وليس مضـطراً إلى مخالفه أحدهما بعينه حتّى يدخل فی باب الاضـطرار إلى أحدهما بعينه، وإنّما هو مضطر إلى مخالفه أحـدهما، فيـدخل فی باب الاضـطرار إلى مخالفه أحـدهما لا بعينه، وأشـرنا سابقاً إلى أنّ حكم هـذا الفرض هو أنّ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه الذی هو التبعيض فی التنجيز، أو التوسط فی التنجيز، لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه غير قـادر عليهـا، لكنّه قادر على المخالفه القطعيه، فينجّز العلم الإجمالی حرمه المخالفه القطعيه. أمّا إذا فرضـنا أنّ الميزه موجوده فی الطرف الآخر، أی فی جـانب التحريم، ونفترض أنّ التحريم ليس عباديـاً، وإنّما الوجوب هو العبادی، وكانت المزيه موجوده فی الجـانب الآخر، أی فی التكليف التوصّـلی الـذی هو فی فرضـنا الحرمه؛ لأنّ الوجوب عبـادی بحسب الفرض، هنا الظاهر أنّ الإشـكال السـابق يبقى على حـاله؛ وذلـک لأنّ المكلّف عـاجز عن امتثال الوجوب العبادی؛ بل لعل الإشـكال هنا يكون أوضـح حينئذٍ؛ لأنّ وجود الميزه فی جانب التكليف التوصّـلی الذی هو الحرمه قد يوجب مرجوحيه للفعل وليس تساوياً؛ بل يكون الفعل مرجوحاً بالنسبه إلى الترک؛ لأنّ الترک أصبح له ميزه وهـذا قـد يوجب مرجوحيه بالنسـبه للفعل، فلا يمكن التقرّب به إلى الله سبحـانه وتعـالى، فيعود نفس الإشـكال، أنّ المكلّف لا يتمكن من امتثال الوجوب العبادی، يعنی هو مضـطر إلى مخالفته، وهـذا معناه أن التكليف يدخل فی باب الاضطرار إلى أحدهما بعينه، فيرد الإشكال السابق.

إذن: التخلّص من الإشكال فى فرض وجود مزيه إنّما يكون عندما نفترض أنّ المزيه موجوده فى التكليف العبادى المحتمل من دون فرقٍ بين أن يكون الوجوب، أو التحريم، المهم أنّ التكليف العبادى المحتمل يكون هو صاحب المزيه؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ هذه المزيه توجب أرجحيه؛ وحينئذٍ يتمكن أن يأتى بمتعلّقه بقصد التقرّب، فيكون قادراً على الامتثال وليس مضطراً إلى مخالفته، فيدخل فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، والعلم الإجمالى هنا ينجّز حرمه المخالفه القطعيه. أمّا إذا فرضنا أنّ الميزه كانت موجوده فى الطرف الآخر، أى فى التكليف التوصلى؛ حينئذٍ سوف يبقى الإشكال على حاله؛ لأنّه يبقى هذا التكليف التعبّدى لا يمكن للمكلّف امتثاله، وهذا معناه أنّه مضطر إلى مخالفته بالخصوص، وهذا اضطرار إلى أحدهما بعينه.

نعم، إذا دفعنا الإشكال السابق بما تقدّم بأحد الأجوبه السابقه بحيث انتهينا إلى نتيجه تمكن المكلّف من امتثال التكليف العبادى، فرضاً فى الجواب الأخير بأن يقصد التخلّص من المخالفه القطعيه، يتمكن المكلّف من امتثال الوجوب العبادى، وإن كانت الميزه موجوده فى طرف التحريم، لكنّه تمكن أن يمتثل الوجوب العبادى، إذا تخلّصنا من الإشكال بهذا الجواب السابق، فى هذه الحاله يكون الاضطرار من باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ لأنّه يمكن أن يمتثل كلا المحتملين، فهو ليس مضطراً إلى مخالفه هذا التكليف العبادى، فيدخل فى باب الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ وحينئذٍ نطبّق عليه ما هو الصحيح فى هذه المسأله من أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه ونلتزم بها.

على كل حال، فى كل الحالات التى يتمكن المكلّف فيها من امتثال التكليف العبادى المحتمل، سواء كان يتمكن من ذلك باعتبار وجود مزيه فيه توجب أرجحيته، أو يتمكن من الامتثال لأننا أجبنا عن الإشكال السابق، بأنّه يتمكن من امتثاله بأن يقصد التخلّص من المخالفه القطعيه، فى كل موردٍ يتمكن المكلّف من امتثال التكليف العبادى كما يتمكن من امتثال التكليف التوصلى المحتمل الآخر فى كل مورد، النتيجه هى أنّ الاضطرار يكون إلى أحدهما لا بعينه، وسيأتى كما قلنا أنّ الصحيح فى تلك المسأله هو أنّ العلم الإجمالى يبقى على منجّزيته، لكن لحرمه المخالفه القطعيه، وإن كان لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه، وهو معنى التوسّط فى التنجيز، فإذا كان الصحيح فى تلك المسأله هو التوسّط فى التنجيز، هذا يُطبّق فى محل الكلام، والنتيجه هى أنّه تحرم على المكلّف المخالفه القطعيه، ولا يمكنه إجراء الأصول فى الطرف الآخر.

هناك بحث آخر طُرح هنا، أنّه بعد أن انتهينا إلى هذه النتيجه، أنّه يمكن للمكلّف امتثال التكليف العبادى المحتمل، إمّا لوجود مزيه، وإمّا لأننا ندفع الإشكال بما تقدّم، فى هذه الحاله التزمنا بأنّ الموافقه القطعيه ليست واجبه؛ لعدم قدرته عليها، والمخالفه القطعيه محرّمه عليه، هذا معناه الترخيص فى مخالفه أحد المحتملين، فإمّا أن يخالف الوجوب فيترك، أو يخالف التحريم فيفعل؛ حينئذٍ، بعد أن ننتهى إلى أنّ المكلّف مرخّص فى أن يخالف هذا التكليف، أو أن يخالف ذلك التكليف؛ لأنّه مضطر إلى مخالفه أحدهما، ولأجل الاضطرار يرخّص له فى مخالفه أحد الطرفين لا بعينه. هنا وقع الكلام فى أنّ هذا الترخيص فى حاله وجود مزيّه لأحد المحتملين دون الآخر، هذا الترخيص هل هو ترخيص تخييرى ؟ بمعنى أنّ المكلّف كما يجوز له مخالفه التكليف المحتمل الذى ليس فيه مزيه ويأتى بالمحتمل الذى فيه المزيه، كذلك يجوز له العكس، وهذا هو الترخيص التخييرى، فأنت مخيّر فى أن تخالف هذا التكليف وتأتى بالتكليف الآخر، أو تخالف هذا التكليف وتأتى بالتكليف الأوّل. تخالف هذا المحتمل وتوافق المحتمل الثانى، أو تخالف المحتمل الثانى وتوافق المحتمل الأوّل، أنت مرخّص بينهما، فيمكن للمكلّف أن يطبّق الترخيص على كل محتمل، وهذا معناه بحسب النتيجه أنّه بإمكانه أن يخالف التكليف المحتمل ذى المزيه ويوافق المحتمل الفاقد للمزيه، هل الأمر هكذا، أو أنّ الترخيص تعيينى، بمعنى أنّه عند وجود مزيه يُرخّص له فى مخالفه التكليف الآخر، وفى مخالفه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، هو يلزم بموافقه المحتمل الذى فيه مزيه، فالترخيص موجود، لكنّه ليس تخييرى، وإنّما الترخيص تعيينى، المكلّف مرخّص فى مخالفه المحتمل الذى ليست فيه مزيه بشرط أن توافق المحتمل الذى فيه مزيه، فالترخيص فى هذا فقط، ولا ترخيص فى العكس، فهل الصحيح هو الترخيص التخييرى، أو الترخيص التعيينى ؟

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فی أنّ الترخيص الذی فرغنا عنه فی مخالفه التكليف فی أحد الطرفين هل هو ترخيص تخييری، بمعنى أنّ المكلّف مخيّر فی تطبيق الترخيص على كل من الطرفين، فبإمكانه أن يخالف الطرف الأوّل ويوافق الطرف الثانی، وبإمكانه أن يعكس، فيطبق الترخيص على المحتمل الثانی بعد فرض موافقه الأوّل، أو هو ترخيص تعيينی، بمعنى أنّه لابدّ أن يطبق ترخيصه على المحتمل الفاقد للمزيه، أمّا المحتمل الواجد للمزيه، فلابدّ من موافقته، هذا ترخيص تعيينی، يرخّص له فی المخالفه، لكن مع فرض وجود المزيه، ويطبّق الترخيص على المحتمل الفاقد للمزيه، فيخالف ذلك المحتمل الفاقد للمزيه.

الذی يقال فی هذا المقام : الظاهر أنّ الترخيص فی المقام تعيينی وليس تخييرياً، باعتبار أنّ الترخيص فی المحتمل الفاقد للمزيه مع فرض موافقه المحتمل الواجد للمزيه هذا أمر معلوم ومسلّم ولا إشكال فيه، وإنّما الكلام فی العكس، أی فی أنّه هل هناك ترخيص فی مخالفه المحتمل الواجد للمزيه مع موافقه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، أو لا يوجد مثل هذا الترخيص ؟ إذن، الترخيص فی مخالفه المحتمل الفاقد للمزيه مع موافقه المحتمل الواجد للمزيه هذا متيقن ومعلوم على كل حال، هذا الترخيص ثابت قطعاً، وإنّما نشكّ فی الترخيص فی مخالفه المحتمل الواجد للمزيه مع موافقه المحتمل الآخر الفاقد للمزيه، هل يوجد مثل هذا الترخيص، أو لا يوجد ؟ إذا فرضنا أنّ الوجوب هو الواجد للمزيه، قطعاً هو مرخّص فی مخالفه الحرمه الفاقده للمزيه وموافقه الوجوب، هو مرخّص فی ذلك حتماً، لكن هل هو مرخّص فی مخالفه الوجوب وموافقه الحرمه، أو ليس مرخّصاً فی ذلك ؟ هنا يقول أنّ الترخيص الأوّل معلوم ومتيقن، وإنّما يُشك فی الترخيص الثانی، أنّه هل يكون مثل هذا الترخيص ثابتاً، أو لا يكون ثابتاً ؟ وفی مثل هذه الحاله يُرجع إلى قانون منجّزيه الاحتمال، بمعنى أنّ الاحتمال فی المقام، احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا المحتمل يمنع من هذا الترخيص فيه، وذلك باعتبار أننا نتكلّم بناءً على أنّ العلم الإجمالی ليس علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّما هو مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه، بناءً على هذا؛ حينئذٍ العلم الإجمالی فی حدّ نفسه فی المقام يقتضی تنجيز حرمه المخالفه القطعيه، ولو بنحو الاقتضاء؛ لأنّ المخالفه القطعيه بحسب الفرض فی المقام ممكنه وليس فيها محذور؛ فحينئذٍ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، وهذا معناه أنّ الأصول الجاريه فی الأطراف تكون متعارضه ومتساقطه، الأصل الجاری فی هذا الطرف يتعارض مع الأصل الجاری فی الطرف الآخر، فتتساقط الأصول فی الأطراف؛ وحينئذٍ تأتی فكره منجزيه الاحتمال، بمعنى أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف هو ينجّز ذلك الطرف، بقطع النظر عن الاضطرار، قبل فرض الاضطرار، علم إجمالی بناءً على مسلك الاقتضاء، مسلك الاقتضاء يقتضی أن تكون الأصول المؤمّنه فی الأطراف متساقطه، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف احتمالاً ـ فاقداً للمؤمّن، احتمال ليس له مؤمّن؛ لأنّ الأصول تساقطت فی الأطراف، هذا الاحتمال عندما يكون فی هذا الطرف ينجّز هذا الطرف، وعندما يكون فی الطرف الآخر أيضاً ينجز هذا الطرف؛ لأنّه احتمال للتكليف من دون مؤمّن، يحتمل انطباق التكليف على هذا الطرف بلا مؤمّن يكون هذا الاحتمال منجّزاً، يحتمل انطباق التكليف على الطرف الآخر بلا مؤمّن، فيكون هذا الاحتمال منجّزاً لذلك الطرف، لكن جاءت مسأله الاضطرار، هو مضطر إلى مخالفه أحد المحتملين، وهذا الاضطرار يقتضی الترخيص، والمتيقن من الترخيص الذی يقتضيه الاضطرار هو

الترخيص فى مخالفه المحتمل الفاقد للمزيه، وأمّا الترخيص فى مخالفه المحتمل الواجد للمزيه، فلا دليل عليه، ولا يقتضيه الاضطرار؛ لأنّ المتيقن منه هو هذا؛ فحينئذٍ يقال بأنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف الواجد للمزيه يكون احتمالاً منجّزاً ولا يكون الترخيص شاملاً له؛ لأنّه كما قلنا أنّ هذا متيقن وغيره غير معلوم، الترخيص فى هذا الطرف غير معلوم، بينما الترخيص فى هذا الطرف متيقن بلا إشكال، وهذا أشبه بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، قطعاً الترخيص هنا ثابت على كل تقدير، فالطرف الفاقد للمزيه قطعاً يرخّص فى مخالفته على كل التقادير، لكن هل يرخّص فى مخالفه الطرف الواجد للمزيه وموافقه الطرف الآخر ؟ هذا ليس معلوماً؛ فحينئذٍ مقتضى القاعده أنّ الاحتمال الموجود فى هذا الطرف يكون منجّزاً بعد فرض تساقط الأصول، وهذا هو معنى أنّه لابدّ على المكلّف أن يأتى بالمحتمل الواجد للمزيه ويخالف التكليف فى الطرف الفاقد للمزيه، فيكون الترخيص تعيينياً لا تخييرياً.

ص: ۴۸۷

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام وبين المقام الأوّل، حيث أنّه تقدّم هناك فى المقام الأوّل أنّه عندما تكون هناك مزيه فى الاحتمال، أو فى المحتمل فى أحد الطرفين دون الآخر هناك هذه المزيه لا تؤثّر، بمعنى أنّ التخيير الذى يحكم به العقل هناك يبقى على حاله لا يتغيّر ولا يتحوّل إلى التعيين بالرغم من افتراض وجود مزيه فى أحد المحتملين، بينما هنا يُحكم بالتعيين، بمعنى أنّه لابدّ من موافقه التكليف الواجد للمزيه ومخالفه التكليف الفاقد للمزيه، الفرق بينهما هو أنّه هناك كان العلم الإجمالى ساقطاً عن المنجزيه تماماً، العلم الإجمالى فى المقام الأوّل ساقط عن المنجّزيه رأساً حتّى بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، ومع سقوط العلم الإجمالى عن المنجزيه حتّى لحرمه المخالفه القطعيه لا تصل النوبه إلى هذا الحديث الذى ذكرناه وهو أنّه تتعارض الأصول فى الأطراف وتتساقط، فاحتمال التكليف على كل طرف منجزاً له.....إلى آخر الكلام السابق، هذا إنّما يجرى عندما تكون حرمه المخالفه القطعيه ثابته على أساس العلم الإجمالى بحيث يكون العلم الإجمالى منجزاً لها، هذا غير موجود هناك، بينما فى محل الكلام موجود؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف يتمكن من المخالفه القطعيه فى محل الكلام، وقلنا أنّ العلم الإجمالى يكون منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه، فيحرم على المكلّف أن يخالف قطعاً.

على هذا الأساس حينئذٍ يقال: على مسلك الاقتضاء العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه فى كل طرف، لكن حيث أنّ الأصول تكون متعارضه فتتعارض الأصول فى الأطراف؛ فحينئذ بقطع النظر عن الاضطرار يكون الاحتمال منجّزاً، نخرج عن هذه القاعده(منجّزيه الاحتمال فى كل طرف) بمقدار الاضطرار؛ لأنّ الاضطرار يعنى الترخيص فى أحد الطرفين يستلزم الترخيص فى أحد الطرفين، المتيقن من الترخيص هو الترخيص فى مخالفه التكليف فى الطرف الفاقد للمزيه، أمّا الترخيص فى الطرف الواجد للمزيه، فهذا غير معلوم، فيكون احتمال الانطباق فيه منجّزاً له ولابدّ من موافقته. هذا تمام الكلام فى المقام الثانى.

ص: ۴۸۸

الآن ننتقل إلى المقام الثالث

وهو فيما إذا فرضنا تعدد الواقعه، فى المقام الأوّل والمقام الثانى كنّا نفترض وحده الواقعه، أى واقعه واحده يدور أمرها بين الوجوب والتحريم، إمّا مع كون كل منهما توصّلياً الذى هو المقام الأوّل، أو مع كون أحدهما تعبّدياً على الأقل الذى هو المقام الثانى. هنا نفترض تعدد الواقعه، ونفترض فى المقام أيضاً أنّ كلاً منهما توصّلى، كما إذا فرضنا أنّه علم بوجوب فعلٍ ما فى يوم الجمعه ويوم السبت، أو بحرمته فيهما، يعلم بأنّ الفعل المعيّن إمّا واجب فى اليومين، أو حرام فى هذين اليومين، كما إذا فرضنا أنّه حلف إمّا على السفر فى هذين اليومين -------- مثلاً --------- وإمّا على ترك السفر، فيكون السفر إمّا واجباً فى يوم الجمعه ويوم السبت، أو محرّما فى يوم الجمعه ويوم السبت. هنا فرضنا واقعتين وفرضنا أيضاً أنّ كلاً من الوجوب والحرمه توصّليين، فى الحقيقه معنى هذا الكلام هو أنّ المكلّف فى كل يوم وفى كل واقعه إذا لوحظت فى حدّ نفسها؛ حينئذٍ هو يعلم بأنّ الفعل فيها إمّا واجب، أو حرام، إن كان حلف على السفر، فالسفر فى يوم الجمعه يكون واجباً، أمّا إذا حلف على ترك السفر، فالسفر يوم الجمعه يكون حراماً، وهكذا الحال فى يوم السبت، أيضاً عندما نلتفت إلى هذه الواقعه فى يوم السبت هو يعلم علماً إجمالياً بأنّ السفر فيها إمّا واجب، وإمّا حرام. هذا العلم الإجمالى فى كل واقعه بحيالها إذا أُخذت بشكلٍ مستقل، هذا العلم الإجمالى لا يختلف عن العلم الإجمالى فى المقام الأوّل، دوران الأمر بين المحذورين، السفر وهو فعل واحد يدور أمره فى يوم الجمعه بين أن يكون واجباً وبين أن يكون حراماً، مع كونهما توصّليين بحسب الفرض، فهو لا يختلف عن المقام الأوّل، وهذا معناه أنّه لا يتمكن المكلّف من الموافقه القطعيه، فلا يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل فى آنٍ واحد، كما أنّه لا يمكنه المخالفه القطعيه، فيكون حاله حال العلم الإجمالى فى المقام الأوّل الذى فرضنا فيه أنّ المكلّف لا يتمكن من الموافقه القطعيه ولا من المخالفه القطعيه، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز حتّى على مستوى حرمه المخالفه القطعيه؛ لعدم تمكن المكلّف من المخالفه القطعيه كالموافقه القطعيه، وهكذا إذا لاحظنا الواقعه الثانيه، أيضاً نفس الكلام يقال فيها، دوران الأمر بين الوجوب والتحريم مع كون كل منهما توصّلياً، المكلّف لا يتمكن لا من الموافقه القطعيه ولا من المخالفه القطعيه، ونتيجه ما تقدّم أيضاً يمكن أن يُلتزم بها فى المقام وهو أنّ المكلّف يكون مخيّر بين الفعل وبين الترك؛ لأنّه لا يخلو من أحدهما، هذا التخيير الذى تقدّم أنّه يسمّى (باللاحرجيه العقليه)، فهو مخيّر بالنتيجه، وواقع المطلب يفرض عليه ذلك؛ لأنّه لا يخلو من الفعل أو الترك، فيكون مخيّراً بين الفعل والترك، يمكنه أن يفعل ويمكنه أن يترك. هذا إذا لاحظنا الواقعه فى حدّ نفسها، الكلام الذى يُطرح فى المقام أنّ هذا التخيير بين الفعل والترك، هل هو تخيير ابتدائى، أو أنّه تخيير استمرارى ؟ والمقصود من التخيير الابتدائى هو أنّه إذا اختار أحد الأمرين فى الواقعه الأولى لابدّ أن يختار فى الواقعه الثانيه نفس ما أختار فى الواقعه الأولى، يعنى فى يوم السبت هو مخيّر بينهما، فإذا اختار الفعل، فلابدّ أن يختار فى يوم الجمعه الفعل أيضاً، وإذا اختار فى يوم الجمعه الترك، فلابد أن يختار فى يوم السبت الترك أيضاً، لا أن يختار فى اليوم الثانى خلاف ما اختاره فى اليوم الأوّل، هذا هو معنى التخيير الابتدائى، هو مخيّر بينهما فقط فى أول واقعه يواجهها، أمّا الواقعه الثانيه فلابدّ أن يعمل فيها ما عمل فى الواقعه الأولى ؟ أو أنّ التخيير استمرارى، بمعنى أنّه كلما واجه واقعه هو يخيّر بين الفعل وبين الترك، وهذا معناه أنّه يمكنه أن يختار فى الواقعه الثانيه خلاف ما اختاره فى الواقعه الأولى، فبإمكانه أن يفعل فى اليوم الأوّل، ويترك فى اليوم الثانى، وهذا هو ما يسمّى (بالتخيير الاستمرارى)، وفى الحقيقه الكلام يقع فى أنّ التخيير فى المقام هل هو استمرارى، أو أنّه ليس استمرارياً ؟ المشكله فى التخيير الاستمرارى هى أنّه يمكن أن يقال بأنّه قد يكون مستلزماً للمخالفه القطعيه للتكليف الشرعى؛ لأنّ المكلّف إذا خالف بين ما يختاره بأن اختار فى الواقعه الثانيه خلاف ما اختاره فى الواقعه الأولى، فأنّه يكون قد خالف التكليف قطعاً؛ لأنّه هو فى الواقع إن حلف على الإتيان

بالفعل فقـد خالفه؛ لأنّه ترك فی الواقعه الثانیه، وإذا حلف علی ترک الفعل فی الیومین هو خالفه بالفعل فی أحـداهما، فإذا فعل فی أحدی الواقعتین وترک فی الأخری فأنّه یکون قد ارتکب مخالفه قطعیه للتکلیف، فمن هنا یُستشـکل فی التخییر الاستمراری، بینما فی التخییر الابتـدائی لا توجد مخالفه قطعیه إذا التزم المکلّف بالتخییر الابتدائی، فأنّه لا یکون قد ارتکب مخالفه قطعیه؛ لأنّه فی التخییر الابتـدائی هو دائماً فی الوقائع کلّها هو یفعل، أو یترک، إذا فعل فی الیوم الأوّل وفعل فی الیوم الثانی لا توجـد مخالفه قطعیه؛ لأنّ هناک احتمال أن یکون قد حلف علی الفعل فی الیومین وقد امتثله.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فی المقام الثالث وهو فيما إذا فرضنا تعدد الواقعه، ومثّلنا لذلک بالمثال المتقدّم بما إذا علم بوجوب فعلٍ معيّن فی أحد اليومين، أو حرمته فيهما مع كونهما توصليين، كل من الوجوب المحتمل والتحريم المحتمل، هنا إذا لاحظنا كل يوم هناک علم إجمالی واضح فی أنّ الفعل يتردّد فی كل يومٍ من اليومين مثلاً، أو الأيام بين الوجوب والتحريم، وهذا علم إجمالی يدور الأمر فيه بين المحذورين ولا يمكن مخالفته القطعيه ولا موافقته القطعيه، وهكذا الحال فی اليوم الثانی، إذا لاحظنا اليوم الثانی على حده، أيضاً يدور أمر الفعل فيه بين الوجوب والتحريم وهو كالعلم الإجمالی الأوّل، لكن قد يقال يقترن بهذا العلم علمان إجماليان آخران تدريجيان وهما العلم بأنّ الفعل إمّا واجب فی هذا اليوم، أو حرام فی اليوم الآخر، أو أنّ الفعل إمّا حرام فی هذا اليوم، أو واجب فی اليوم الآخر. هذان علمان إجماليان تدريجيان غير العلمين الإجماليين المفترضين. الكلام فی هذين العلمين الإجماليين، كل علمٍ إذا لاحظناه على حده يمكن موافقته القطعيه، ويمكن مخالفته القطعيه، العلم الإجمالی بأنّ الفعل إمّا واجب فی هذا اليوم، وإمّا حرام فی اليوم الآخر، يمكن موافقته بالإتيان بالفعل هذا اليوم وتركه فی الثانی، كما يمكن مخالفته القطعيه بالعكس، تركه فی هذا اليوم وموافقته فی اليوم الثانی، وهكذا العلم الإجمالی التدريجی الثانی وهو أنّه يعلم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا حرام اليوم، أو أنّه واجب فی اليوم الآخر، يمكن موافقته القطعيه ويمكن مخالفته القطعيه. الكلام أنّنا هل نستطيع أن نستفيد من هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، هل يمكن أن نثبت بهذا الذی ذكر وجوب الموافقه الاحتماليه ؟ أو لا يمكن أن نثبت وجوب الموافقه الاحتماليه ؟

ص: ۴۹۰

قد يقال: يمكن إثبات وجوب الموافقه الاحتماليه على اساس أنّ هذين العلمين الإجماليين التدريجيين حيث يمكن مخالفه كل واحدٍ منهما قطعاً، فيكون كل واحد منهما منجّزاً لحرمه المخالفه القطعيه، العلم الإجمالی التدريجی الأوّل إما واجب اليوم، أو حرام غداً، وقلنا يمكن مخالفته القطعيه، فيكون منجّزاً لحرمه المخالفه القطعيه، والعلم الإجمالی الثانی أنّ الفعل إمّا حرام اليوم، أو واجب غداً، يمكن مخالفته القطعيه بعكس العلمين الإجماليين السابقين، كل واحدٍ منهما لا يمكن مخالفته القطعيه؛ لأنّه هناک يعلم بأنّ الفعل فی اليوم الأوّل إمّا واجب وإمّا حرام، وهذا لا يمكن مخالفته القطعيه؛ ولذا لا ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، لكن هذا حيث تمكن مخالفته القطعيه ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، الثانی أيضاً ينجّز حرمه مخالفته القطعيه، ونتيجه الجمع بين هاتين الحرمتين القطعيتين المنجّزتين بهاذين العلمين الإجماليين هو وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ المكلّف إذا كان يحرم عليه أن يخالف العلم الإجمالی التدريجی الأوّل، إمّا واجب اليوم أو غداً، تحرم عليک مخالفته، يعنی لا يمكنک أن تفعل اليوم وتترک غداً، والثانی يقول له لا يمكنک أن تترک اليوم وتفعل غداً، يعنی مخالفه قطعيه، فالمكلّف إذا كان لا يجوز له أن يفعل اليوم ويترک غداً، ولا يجوز له أن يترک اليوم ويفعل غداً، معناه أنّه يجب عليه أن يأتی بالفعل فی كلا اليومين، أو يأتی بالترک فی كلا اليومين، أمّا أن يخالف بينهما بأن يفعل فی اليوم ويترک فی الآخر فهذا ممنوع؛ لأنّ هذين العلمين الإجماليين نجزا حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بهما، ومعنى حرمه المخالفه القطعيه لهما هو وجوب الموافقه الاحتماليه، يعنی أنّه لا يجوز

للمكلّف أنّ يخالف، بأنّ يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، أو يترك فى اليوم الأوّل ويفعل فى اليوم الثانى، وإذا فعل فى اليوم الأوّل يجب عليه أن يفعل فى اليوم الثانى، وإذا ترك فلابد أن يترك فى اليوم الثانى، وهذه الموافقه احتماليه، فيكون هذا منجزاً لوجوب الموافقه الاحتماليه، وهذا هو معنى أنّ التخيير ابتدائى وليس تخييراً استمرارياً؛ لأنّ التخيير الابتدائى لا يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعيه، بينما التخيير الاستمرارى قد يستلزم الوقوع فى المخالفه القطعيه، والمفروض أنّها منجزه بهذين العلمين الإجماليين التدريجيين.

ص: ۴۹۱

المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) له کلام فی المقام، کأنّه یظهر منه المنع من منجّزیه العلم الإجمالی فی محل الکلام لوجوب الموافقه الاحتمالیه، حاصل ما نُقل عنه هو أنّه یقول: أنّ العلم الإجمالی الأوّل والعلم الإجمالی الثانی فی المقام غیر صالح لتنجیز حرمه المخالفه القطعیه حتّی یأتی التقریب السابق أنّ کلاً منهما ینجّز حرمه المخالفه القطعیه، ونتیجه الجمع بین حرمه المخالفتین القطعیتین هو وجوب الموافقه الاحتمالیه. هو یقول لا، أنّ کل واحد من العلمین الإجمالیین لا ینجز حرمه المخالفه القطعیه، فلا یمکن أن نتسلسل ونصل من هذا إلی نتیجه وجوب الموافقه الاحتمالیه؛ لماذا لا یصلح للتنجیز ؟ باعتبار أنّه لا یوجد فی المقام إلّا تکلیفان، أحدهما التکلیف فی الیوم الأوّل وقد فرغنا عن عدم قابلیته لتنجیز حرمه المخالفه القطعیه، العلم الإجمالی بأنّ الفعل إمّا واجب وإمّا حرام غیر قابل لتنجیز حرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّ المکلّف فی الیوم الأوّل غیر متمکن من المخالفه القطعیه، إذن، التکلیف فی الیوم الأوّل یقول فرغنا عن عدم قابلیته للتنجز لعدم إمکان موافقته القطعیه ولا مخالفته القطعیه. ثانیهما هو التکلیف الثانی، وهذا أیضاً یقول قد فرغنا من عدم قابلیته لتنجیز حرمه مخالفته القطعیه لنفس السبب السابق وهو أنّ المکلّف غیر قادر علی المخالفه القطعیه.

وإمّا العلم الإجمالی بوجوب الفعل فی الیوم الأوّل، أو حرمته فی الیوم الثانی ---------- هذا العلم الإجمالی التدریجی المنتزع من العلم الإجمالی الأوّل ---------- أمّا العلم الإجمالی بوجوب الفعل فی الیوم الأوّل، أو حرمته فی الیوم الثانی، أو بالعکس، العلمین الإجمالیین التدریجیین، یقول: فلیس إلّا علماً منتزعاً من العلمین السابقین الذی فرغنا عن عدم کونهما منجزان لحرمه المخالفه القطعیه، الدائرین بین المحذورین، ولا یصنع شیئاً فی المقام، والمخالفه القطعیه المتصوّره فی هذا العلم الإجمالی التدریجی تکون حصیله لمخالفه احتمالیه للتکلیف الأوّل التی فرغنا عن جوازها، ومخالفه احتمالیه للتکلیف الثانی التی فرغنا عن جوازها أیضاً.

مخالفه احتماليه للتكليف الأوّل فى اليوم الأوّل، فرغنا عن جوازها؛ لأنّ المكلّف غير قادر على الموافقه القطعيه ولا على المخالفه القطعيه؛ فلا إشكال فى جواز المخالفه الاحتماليه، يعنى يجوز له أن يفعل فى اليوم الأول، أو يترك فى اليوم الأوّل والذى معناه التخيير.

ومخالفه احتماليه للتكليف الثانى الذى فرغنا عن جوازها أيضاً، فإذن: نحن فرغنا عن جواز المخالفه الاحتماليه فى اليوم الأوّل، والمخالفه الاحتماليه فى اليوم الثانى، وليس فى المقام تكليف جديد حصل العلم به وراء ذينك التكليفين حتّى يتنجّز ذلك التكليف وتحرم مخالفته القطعيه، ليس لدينا إلاّ تكليفين وقد فرغنا عن حرمه مخالفتهما القطعيه، وجواز مخالفتهما الاحتماليه. إذن، كيف يمكن أن نثبت حرمه المخالفه القطعيه لهذين العلمين الإجماليين التدريجيين حتّى نتسلسل ونثبت بذلك وجوب الموافقه الاحتماليه التى هى المقصود فى المقام ؟

هذا الكلام المنقول عن المحقق الأصفهانى(قدّس سرّه)، بقطع النظر عن أنّه مطابق لكلامه المذكور فى حاشيته على الكفايه، يبدو أنّه ليس مطابقاً تماماً لكلامه، الذى ذكره فى حاشيته على الكفايه شىء آخر تقريباً، هو لا يلحظ العلمين الإجماليين التدريجيين، اصلاً أغفلهما، وإنّما يلحظ العلمين الإجماليين السابقين، علم إجمالى فى اليوم الأوّل وعلم إجمالى فى اليوم الثانى، ويقول: هنا فرغنا عن جواز المخالفه الاحتماليه لكلٍ منهما، وفرغنا عن عدم حرمه المخالفه القطعيه لكلٍ منهما لعدم قدره المكلّف على المخالفه القطعيه، فهو يلحظ هذين العلمين الإجماليين، ثمّ يقول: ولا توجب تلك العلوم المتعدده علماً تفصيلياً بتكليف آخر يتمكن المكلّف من ترك مخالفته القطعيه، لا توجب شيئاً من هذا القبيل، نعم، انتزاع طبيعى العلم من العلوم المتعدده، وطبيعى التكليف من التكاليف المتعدده ونسبه المخالفه القطعيه إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد هو الموجب لهذه المغالطه، والذى أوجب المغالطه فى المقام وتصوّر أنّ العلم ينجّز حرمه المخالفه القطعيه فى المقام نشأ من افتراض انتزاع علم من بين تلك العلوم المتعدده، يعنى العلم الإجمالى موجود فى كل يوم، فى اليوم الأوّل يوجد علم إجمالى، وفى اليوم الثانى يوجد علم إجمالى، وفى اليوم الثالث يوجد علم إجمالى إذا فرضنا الوقائع متعدده أكثر من اثنين، انتزاع طبيعى العلم من هذه العلوم المتعدده، انتزاع طبيعى التكليف من هذه التكاليف المتعدده، ثمّ نسبه المخالفه القطعيه لذلك التكليف الواحد، يعنى المنتزع من التكاليف المتعدده المعلوم بعلمٍ إجمالى واحد منتزع من تلك العلوم المتعدّده، يقول هذا هو الذى أوجب الوقوع فى المغالطه، بينما هذا لا واقع له، الموجود فى الخارج هو علم إجمالى فى اليوم الأوّل وعلم إجمالى فى اليوم الثانى، وعلم إجمالى فى اليوم الثالث، وهذه علوم إجماليه لا تنجّز حرمه المخالفه القطعيه. أمّا أن نلتفت إلى طبيعى العلم المنتزع من هذه العلوم وطبيعى التكليف المنتزع من هذه التكاليف وننسب إليه حرمه المخالفه القطعيه، يقول: هذا غير صحيح، ومن الواضح أنّ ضمّ المخالفه فى واقعه إلى مخالفه فى واقعه أخرى، وإن كان يوجب القطع بالمخالفه، لكنّه قطع بمخالفةٍ غير مؤثره؛ لفرض عدم الأثر لكل مخالفه للتكليف المعلوم فى كل واقعه.

يبدو من كلامه(قدّس سرّه) أنّه ليس ناظراً إلى العلمين الإجماليين التدريجيين، وسواء كان ما نقل عن كلامه مطابقاً، أو لا، نحن نتحدّث عن هذا الذى نُقل، والذى فيه تفصيل وفيه مناقشه لمنجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، وحاصل ما نُقل عنه هو الاعتبار بالعلمين الإجماليين السابقين، وقد فرغنا عن عدم منجزيتهما لحرمه المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لا مجال لأن يقال بأنّه يتولّد منهما علمان إجماليان تدريجيان يمكن مخالفتهما القطعيه ويكون العلم الإجمالى منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه فى كل منهما، ونتيجه الجمع بين المخالفتين القطعيتين لكلٍ منهما هو وجوب الموافقه الاحتماليه، يقول هذا لا مجال له، ولا يوجد عندنا إلاّ تكليفان، تكليف فى اليوم الأوّل وتكليف فى اليوم الثانى، وقد فرغنا عن عدم حرمه مخالفته القطعيه وجواز مخالفته الاحتماليه، المخالفه القطعيه للتكليف الذى ذُكر فى الدليل هو عباره عن ضم مخالفه احتماليه فى التكليف الأوّل إلى مخالفه احتماليه فى التكليف الثانى، المكلّف فى التكليف الأوّل يستطيع أن يفعل فى اليوم الأوّل، وفى اليوم الثانى يستطيع أن يترك؛ لأننا جوّزنا له المخالفه الاحتماليه فى كلٍ من اليومين، فإذا فعل فى اليوم الأوّل وترك فى اليوم الثانى، أو ترك فى اليوم الأوّل وفعل فى اليوم الثانى هذه هى عباره عن مخالفه قطعيه، وهذه هى التى ذُكر أنّها مخالفه قطعيه ينجزها العلم الإجمالى، ما معنى ينجزها والحال أنّها فى واقعها ضم مخالفه احتماليه للتكليف فى اليوم الأوّل الذى فرغنا عن جوازها إلى مخالفه احتماليه فى اليوم الثانى التى أيضاً فرغنا عن جوازها، المخالفه القطعيه هى عباره عن ضم هاتين المخالفتين الاحتماليتين للتكليف المعلوم بالإجمال فى كلٍ من اليومين، وقد فرغنا عن جوازها، المخالفه القطعيه التى ذُكرت هى عباره عن هذه، فكيف نتصوّر أنّها تكون منجزه بالعلم الإجمالى ؟! حتّى نستنتج من حرمه المخالفتين القطعيتين وجوب الموافقه الاحتماليه. هذا ما يمكن أن يُبين به ما نُقل عن هذا المحقق(قدّس سرّه).

ص: ۴۹۴

قـد يبـدو من كلامه أنّ المشـكله فى افتراض الطوليه، قلنا أنّ كلامه هـذا يبدو أنّه ليس ناظراً إلى العلمين الإجماليين التدريجيين، لكن بناءً على هـذا الـذى نُقل عنه، وهو أنّه يوجـد علمين إجماليين فى كلٍ من اليومين، ويوجـد علمين إجماليين تـدريجيين، قد تكون المشـكله فى الالـتزام بوجوب الموافقه الاحتمـاليه بالبيان السابق ناشـئه من افتراض الطوليه بين العلمين الإجماليين السابقين وبين العلمين الإجمـاليين التـدريجيين، بأن نفترض أنّه فى البـدايه كان هناك علمان إجماليان فى كلٍ من اليومين ---------- فلنسـميهما العلم الإجمـالى الأوّل والعلم الإجمالى الثانى ---------- ثمّ بعـد ذلك وفى طول ذلك تولّـد من هـذين العلمين الإجماليين علمان إجماليان آخران، فهناك طوليه بين العلمين الإجماليين الأوليين وبين العلمين الإجماليين التدريجيين، تولّدا من هـذين العلمين الإجماليين الأوليّين، المشـكله كأنّه فى الطوليه، هـذا يمكن فرضه بأنّ المكلّف فى البـدايه علم بأنّه حلف إمّا على وجوب السـفر فى يوم الجمعه، أو على تركه، وكذلك علم بأنّه حلف إمّا على وجوب السـفر فى يوم السبت، أو على تركه، إلى هنا لا يوجد إلاّ علمان إجماليان أساسيان، أمّا علم إجمالى بأنّ الفعل إمّا واجب فى يوم الجمعه، أو حرام فى يوم السبت إلى هنا غير موجود، لكن لو فرضـنا أنّ هـذا الشـخص نضم إلى علمه السابق أنّه بعـد ذلك علم بأنّ العلمين الإجماليين الّـذين حصـلا له متماثلان فى المتعلّق فعلاً وتركاً، يعنى إذا حلف على فعل السـفر فى يوم السبت، فحلفه فى يوم الأحد أيضاً على فعل السفر، وإذا حلف على الترك، فحلفه فى اليوم الثانى أيضاً على الترك. هذا العلم الأخير إذا أنضم إلى العلمين السابقين سوف يولّد له هذين العلمين التـدريجيين، فيصـبح عالمـاً بأنّ السـفر إمّا واجب فى يوم السـبت، أو حرام فى اليوم الثانى، أو بالعكس، إمّا حرام فى يوم السبت، أو حرام فى اليوم الثانى، فهناك تدريجيه فى حصول هذه العلوم، ولعلّ المشكله هى فى هذه الطوليه والتدريجيه، باعتبار أنّه فى هـذه الطوليه فرضـنا وجود علمين إجمـاليين سـابقين حصـلا وهـذان العلمان الإجماليان لا يمكن أن ينجزا حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّه علم بـدوران الأمر بين المحـذورين، فلا يمكن أن تتنجز حرمه المخالفه القطعيه بهما، وبعـد ذلك تولّد منهما نتيجه ضم هـذا العلم الأخير وهو التماثل فى متعلّق الحلف فعلاً، أو تركاً، تولّد منهما علمان إجماليان آخران، إمّا الفعل واجب الآن، أو حرام فى اليوم الثانى، أو الفعل حرام الآن، وإمّا واجب فى اليوم الثانى؛ حينئذٍ نقول: بعـد أن فرغنا عن أنّ حرمه المخالفه القطعيه لاـ تتنجّز بـالعلمين السـابقين، فهى لاـ تكون قـابله للتنجّز بـالعلمين المتولّـدين من العلمين السـابقين؛ لأـنّ حرمه المخـالفه القطعيه المتصوره فى المقـام للعلمين الإجمـاليين المتولّـدين هى عبـاره عن ضم مخالفه احتماليه للعلم الإجمالى الأوّل المفروض وجوده إلى مخـالفه احتمـاليه للعلم الإجمـالى الثانى، ضم هاتين المخالفتين هو عباره عن المخالفه القطعيه، وقـد فرغنا سابقاً عنـدما وُجد هـذان العلمـان الإجماليـان الأولاـن، فرغنـا عن عـدم حرمه المخـالفه القطعيه عن جواز المخالفه الاحتماليه، بعـد ذلك نجمع بين هاتين المخالفتين الاحتماليتين ونصل إلى نتيجه حرمه المخالفه القطعيه، فالمشـكله تنشأ من الطوليه. إذا كانت هذه هى المشكله، فمن الواضـح أنّها محلوله؛ إذ يمكن فرض العرضـيه فى هذه العلوم الإجماليه كلّها، أصل المثال الذى طُرح يسـتدعى العرضـيه لا الطوليه؛ لأـنّ المكلّف من البـدايه يعلم ما حصل له هو هـذا التالى، ويعلم إجمالاً بوجوب الفعل فى هـذين اليومين، أو حرمته فى هذين اليومين، هذا هو العلم الإجمالى، وهذا الذى صوّرناه أولاً، ما يعلمه هو إمّا الفعل واجب عليه فى كلٍ من اليومين، أو الفعل حرام عليه فى كلٍ من اليومين، وهذا ينحلّ إلى هذه العلوم الأربعه المتعدده، علم إجمالى فى اليوم الأوّل بأنّ الفعل إمّا واجب، أو حرام، وعلم إجمـالى فى اليوم الثانى بأنّ الفعل إمّا واجب، أو حرام، وعلم إجمالى ثالث بأنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل وإمّا حرام فى اليوم الثـانى، وعلم إجمـالى رابع بـأنّ الفعـل إمّـا حرام فى اليوم الأـوّل، أو واجب فى اليوم الثـانى، هـذه كلّها تكون فى عرض واحـد، وليس هنـاك طوليه فيما بينهما، ولا نقول أنّه حصل له علم إجمالى بأنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل، أو حرام، أو واجب فى اليوم الثـانى، أو حرام، ثمّ بعـد ذلـك عَلِمَ بالممـاثله حتّى نفترض وجود ترتب وطوليه وتولّـد وأمثـال هـذه الأمور، وإنّما نفترض العرضيه فى كل هذه الأمور؛ وحينئذٍ لا مجال للاستشكال، إذا كان منشأ الإشكال هو مسأله الطوليه ومسأله الترتّب.

وأمّا إذا لم يكن الإشكال ناظراً إلى هذه الجهه أصلاً حتّى مع افتراض الطوليه والعرضيه، الإشكال ليس ناظراً إلى هذه الجهه، هو يريـد أنْ يقول أنّ الإشـكال ينصب على أننـا فرغنـا فى مرتبه سابقه عن عـدم منجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، فلا يمكن بعد ذلك أن نثبت حرمه المخالفه القطعيه لهذين العلمين الإجماليين الأخيرين؛ لأنّه لا يوجد لدينا إلّا تكليفان وليس لدينا تكليـف ثـالث حتّى نلاحظه ونقـول تحرم مخـالفته القطعيه، هـذان التكليفـان فرغنـا عن عـدم حرمه مخالفتهمـا القطعيه، وجواز مخالفتهما القطعيه، سواء كانت هـذه العلوم تـدريجيه، أو كانت فى عرض واحـد، هو يمنع من ذلك، إذا كان هـذا هو مقصوده، هذا يمكن أن يُجاب عنه بأجوبه تأتى إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كان الكلام فى المقام الثالث فيما إذا كانت الواقعه متعدّده، دار الأمر بين المحذورين وكانت الواقعه متعدّده، الكلام أنصبّ على أنّه هـل تجب الموافقه الاحتماليه، أو لا ؟ هل تجب الموافقه الاحتماليه بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، أو تركه فى كلا اليومين، أو لاـ تجب المـوافقه الاحتمـاليه؛ يبقى المكلّف مخيّراً بين الفعـل والـترك فى كـلٍ من اليومين ؟ كـان التقريب لوجوب الموافقه الاحتمـاليه، أو لمـا يُسـمّى بـالتخيير الابتـدائى هو أنّ العلم الإجمـالى فى محل الكلام يتولّـد منه علمان إجماليان تـدريجيان كما صوّرنا ذلك سابقاً، وهـذان العلمان التـدريجيان وإن كان لا يمكن موافقتهما قطعاً، لكن يمكن موافقتهما القطعيه، يمكن مخالفه كل واحدٍ منهما مخالفه قطعيه أيضاً كما وضّحنا ذلك ولا حاجه إلى الإعاده.

ص: ۴۹۶

حينئـذٍ، إذا التزمنـا بحرمه المخـالفه القطعيه لكـلٍ من العلمين، كـان معنى ذلـك فى الحقيقه هو وجوب الموافقه الاحتمـاليه؛ لأنّ المكلّف إذا كـانت تحرم عليه المخـالفه القطعيه للعلم الإجمـالى التـدريجى الأـوّل، وتحرم عليه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى التـدريجى الثـانى، فأنّ معنى ذلك هو أنّه يجب عليه الموافقه الاحتماليه، هـذا هو التقريب. فى مقابل ذلك ذكرنا كلاماً للمحقق الأصـفهانى(قدّس سرّه)، حيث أنّه أنكر منجّزيه هذا العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، وذكر بأنّه لا يوجد عندنا فى المقام إلّا تكليفان، وقد فرغنا عن عدم منجزيه العلم الإجمالى لحرمه مخالفتهما، الوجوب والتحريم، وكل منهما لا تحرم مخالفته؛ لعدم القـدره على المخـالفه القطعيه لكل واحـدٍ منهما، ومعنى ذلك أنّنا فرغنا عن جواز المخالفه الاحتماليه لكلٍ منهما، فيجوز مخالفه الوجـوب، ويجـوز مخـالفه التحريـم، وهـو معنى التخيير بيـن الفعـل وبين الـترك. يقـول، عـدم حرمه المخـالفه القطعيه لكـلٍ من التكليفين أمر فرغنـا عنه؛ وحينئـذ لمـاذا نلتزم بحرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام، المخالفه القطعيه المتصوّره فى المقام هى عبـاره عن مخالفه احتماليه للتكليف الأوّل ومخالفه احتماليه للتكليف الثانى، وقـد فرغنا عن جوازهما، فلا مجال حينئـذٍ للحـديث عن حرمه المخـالفه القطعيه، لاـ يحصـل نتيجه ما ذكر علم بتكليف ثالث حتّى يُتصور تنجيز حرمه المخالفه القطعيه بلحاظه، ليس عنـدنا إلاّـ هـذين التكليفين وجوب وحرمه، الوجوب لاـ تحرم مخـالفته قطعـاً، والحرمه أيضـاً لا تحرم مخالفتها القطعيه، الوجوب تجوز مخـالفته الاحتمـاليه، والحرمه أيضـاً تجوز مخالفتهـا الاحتمـاليه، فمن أين يـأتى هـذا الكلام، وهو أنّه تتنجّز حرمه المخالفه

القطعيه لكلا العلمين الإجماليين الذين تولدا من العلم الإجمالى السابق. هذا كلامه.

ص: ۴۹۷

سابقاً قلنا بانّه إن كان منشأ المنع من منجزيه حرمه المخالفه القطعيه هو افتراض الطوليه بين العلمين الإجماليين، وقلنا بأنّه يمكن أن يقع الحديث فيما إذا كانا عرضيين كما مثّلنا، هو علم ابتداءً بأنّه حَلِف على السفر فى يوم الخميس ويوم الجمعه، لكن لا يعلم هل حَلِف على فعل السفر فيهما، أو ترك السفر فيهما، وهذا بالتحليل هو عباره عن هذه العلوم المتقدّمه وهى تحصل فى عرض واحد بلا ـ أن تكون هناك طوليه بينهما. يُضاف إلى ذلك أنّ ما ذكره لا يتم حتّى لو فرضنا أنّه كانت هناك طوليه فى هذه العلوم المُدعاه فى المقام، والسر فى ذلك هو أنّه فى المقام لا يوجد مانع حتّى نفترض أنّ هناك تكليفاً لا يكون منجزاً بلحاظ علم إجمالى، ثمّ بعد ذلك يطرأ عليه علم إجمالى آخر يكون منجزاً بلحاظه، أىّ ضير فى ذلك ؟ هذا التكليف بلحاظ علم إجمالى لا يكون منجزاً لسببٍ ما، لكن هذا التكليف بنفسه يكون منجزاً بلحاظ علم إجمالى آخر، هذا ليس فيه محذور، المناط فى المنجزيه هو عباره عن التمكّن من المخالفه القطعيه، كل تكليفٍ يتمكّن من مخالفته القطعيه إذا علم به تفصيلًا، أو إجمالاً؛ حينئذٍ تتنجز عليه حرمه المخالفه القطعيه لذلك التكليف، والتكليف فى محل الكلام كما فرضنا يمكن مخالفته القطعيه، إذن، لا مانع من افتراض أنّه يكون منجّزاً بلحاظ هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، وإن كان غير منجز بلحاظ العلم الإجمالى السابق، أو العلمين الإجماليين السابقين الذين هما عباره عن العلم إجمالاً ـ بأنّه فى يوم الخميس إمّا الفعل واجب، أو حرام، وفى يوم الجمعه الفعل إمّا واجب، أو حرام، هنا نسلّم أنّ هذين العلمين الإجماليين لا ينجزان حرمه المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلّف على المخالفه القطعيه فيهما، لكن نفس هذا التكليف إذا طرأ عليه علم إجمالى آخر لا مانع من أن يكون منجزاً لحرمه مخالفته؛ إذ لا ـ يعتبر فى منجّزيه العلم الإجمالى لتكليفٍ أن يكون تكليفاً جديداً لم يكن موجوداً سابقاً، ولم يُفرض عدم منجزيته بلحاظ علم إجمالى آخر، لا يشترط ذلك، الذى يُشترط هو أن يكون هناك علم إجمالى حقيقى واقعى، وهذا ما ندّعيه فى المقام، فى المقام يوجد علم إجمالى وجدانى حقيقى واقعى، وهذا يمكن مخالفته القطعيه، مخالفته القطعيه أمر ممكن وليس مستحيلًا، فأىّ ضير فى أن نلتزم بأنّ هذا العلم الإجمالى يكون منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال فى هذين العلمين الإجماليين التدريجيين، لا مانع من ذلك ولا توجد مشكله فيه حتّى إذا فرضنا أن العلم الإجمالى الذى قلنا بالتنجيز على أساسه كان طولياً وليس عرضياً، يمكن التمثيل لذلك ببعض مسائل العلم الإجمالى فى ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره، قد نفترض أنّ علماً إجمالياً لا يكون منجزاً لحرمه مخالفه التكليف، لكن نفس هذا التكليف يكون منجزاً باعتبار طرو علم إجمالى ثانٍ، هناك لا يكون منجّزاً بالعلم الإجمالى الأوّل لسببٍ ما، بينما بطرو العلم الإجمالى الثانى يكون هذا التكليف منجّزاً وتحرم مخالفته القطعيه، لو فرضنا أنّ المكلّف علم بنجاسه أحد شيئين، إمّا هذا الماء، أو الدرهم الفضى، هنا يمكن أن يقال أنّ هذا العلم الإجمالى ساقط عن التنجيز؛ لأنّه ليس علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن تكون النجاسه فى الدرهم، فلا ـ أثر لهذه النجاسه؛ لأنّه ليس مأكولاً ـ ولا ـ ملبوساً حتّى يكون العلم الإجمالى منجّزاً لحرمه أكله، أو حرمه لبسه، أو حرمه شربه، الدرهم ليس له هذه الحاله؛ فحينئذٍ لا أثر لنجاسته، فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً على كل تقدير؛ ولذا لا مانع فى هذا المقام إذا بنينا على ذلك من إجراء أصاله الطهاره فى الماء؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى ليس منجزاً؛ لأنّه لا ينجز التكليف على كل تقدير. هذا العلم الإجمالى الأوّل.

لو فرضنا أنّ ثوباً لاقى الدرهم مع الرطوبه، هنا يتولّد علم إجمالى ثانٍ بأنّ النجاسه إمّا فى الثوب، أو فى الماء، يعنى إمّا الملاقى نجس، أو طرف الملاقى الذى هو الماء؛ لأنّ الملاقى هو الدرهم، وطرف الملاقى هو الماء، فنعلم إجمالاً بأنّ الثوب الملاقى نجس، وإمّا الماء نجس، هذا علم إجمالى بالوجدان نعلم به.

قد يقال هنا: بأنّ هذا العلم الإجمالى ينجز التكليف، وذلك لأنّه علم إجمالى بالتكليف على كل تقدير، نفترض أنّ نجاسه الدرهم لم يكن لها أثر، لكنّ الثوب الذى لاقى الدرهم نجاسته لها أثر، فيكون علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير، فقد يقال بمنجزيه هذا العلم الإجمالى الثانى، وهذا ليس أمراً عجيباً وغريباً، أنّ تكليفاً لا يكون منجزاً لحرمه المخالفه القطعيه بلحاظ علم إجمالى، لكنّه يكون منجزاً بلحاظ علم إجمالى آخر، ولو كان هذا العلم الإجمالى فى طول العلم الإجمالى الأوّل، فهذه ليست قضيه عجيبه، فقد يُدعى ذلك، افترض أنّ العلمين الإجماليين التدريجيين هما فى طول العلمين الإجماليين الأساسيين، وأنّ التكليف لا يتنجز بالعلمين الإجماليين الأساسيين لعدم قدره المكلّف على المخالفه القطعيه، لكن فى العلمين الإجماليين المتولّدين الطوليين المخالفه القطعيه ممكنه، فلا مانع من أن يكون التكليف منجّزاً بلحاظهما.

على كل حال هذا أصل المطلب، وتبيّن مما تقدم أنّه يظهر أنّ الصحيح هو أنّ كل واحد من هذين العلمين الإجماليين التدريجيين صالح لأن يكون منجّزاً لحرمه المخالفه القطعيه لمعلومه بالإجمال ولا يوجد ما يمنع من صلاحيته لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه. بناءً على هذا حينئذٍ نُتم المطلب، يقال بأنّ هذا المتقدّم كلّه فيما إذا فرضنا تساوى الاحتمالين، إذا فرضنا أنّ كلاً من الوجوب والحرمه كانا متساويين من دون أن يكون أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه بالنسبه إلى الآخر، فيأتى الكلام السابق والنتيجه التى وصلنا إليها وهى أنّ المكلّف يتخيّر بينهما تخييراً ابتدائياً لا استمرارياً؛ لأنّ العلمين الإجماليين التدريجيين نجّزا حرمه المخالفه القطعيه، أى بعباره أخرى: نجّزا وجوب الموافقه القطعيه. وأمّا إذا فرضنا أنّ أحد الحكمين كان أهم، أو محتمل الأهميه من الآخر، ولنفترض أنّ الوجوب كان أهم من الحرمه، أو محتمل الأهميه، بينما الحرمه ليست كذلك؛ حينئذٍ يقع الكلام فى أنّه هل يبقى الحكم بالتخيير على حاله، يتخيّر المكلّف بين الفعل والترك فى اليوم الأوّل بناءً على التخيير الابتدائى، أو يتخيّر بينهما فى اليوم الأوّل والثانى بناءً على التخيير الاستمرارى، هل يبقى هذا الحكم على حاله بالرغم من أنّ الوجوب أهم، أو محتمل الأهميّه من الحرمه، فيتخير بين أن يمتثل الوجوب ويفعل وبين أن يمتثل التحريم ويترك، أو أنّه يجب عليه تقديم الأهم، أو محتمل الأهميه، يجب عليه أن يمتثل الوجوب بأن يفعل.

إذن: الكلام فی هذا: بناءً علی أنّ التخییر ابتدائی فی الیوم الأوّل قلنا أنّ المکلّف مخیّر یستطیع أن یفعل ویستطیع أن یترک، هل هذا هو الحکم إذا کان أحدهما أهم، أو محتمل الأهمیه، أو یتعیّن علیه تقدیم الأهم وامتثال التکلیف الأهم أو محتمل الأهمیه، فیجب علیه أن یفعل، ولیس مخیّراً بین الفعل والترک.

بعباره أخری: فی المقام هل تتقدّم الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم المعلوم بالإجمال علی المخالفه القطعیه للتکلیف المهم المعلوم بالإجمال أیضاً، أو لا ؟ تقدیم الأهم، یعنی أنّه یجب علیک الموافقه القطعیه لهذا التکلیف الأهم المعلوم بالإجمال وإن استلزم ذلک الوقوع فی المخالفه القطعیه للمهم، هل یمکن إثبات وجوب الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم المعلوم بالإجمال بحیث یتقدّم علی حرمه المخالفه القطعیه للتکلیف المهم المعلوم بالإجمال ؟ إذا قلنا أنّه یتقدّم، فهذا معناه أنّه لابدّ من تقدیم الأهم وأنّ التخییر الذی فرغنا عنه فی حاله التساوی، فی حاله کون أحدهما أهم، أو محتمل الأهمیه یرتفع، وعندئذٍ لا یتخیّر بین الفعل والترک؛ لأنّه لابدّ أن یفعل، وبناءً علی أنّ التخییر ابتدائی لابدّ أن یفعل فی الیوم الثانی أیضاً، فلا یکون مخیّراً بین الفعل والترک؛ لأنّ هذا أهم، أو محتمل الأهمیه ولابدّ من تقدیمه وموافقته القطعیه وإن استلزم ذلک الوقوع فی المخالفه القطعیه للتکلیف المهم المعلوم بالإجمال.

هنا فی هذه المسأله المحقق النائینی(قدّس سرّه) له رأیان، عندما تعرّض لهذا الفرع فی مسألتنا ---------- دوران الأمر بین المحذورین ----------- أختار القول الأوّل وهو أنّ الحکم الابتدائی یبقی علی حاله ولا یتغیّر بمجرّد أهمیه أحد المحتملین، أو احتمال الأهمیه، (۱) یبقی المکلّف مخیّراً بین الفعل والترک ولا تراعی مسأله الأهمیه وأمثالها، ولا یجب علیه تقدیم الأهم؛ بل یبقی مخیّراً بینهما. هذا ما أختاره فی محل الکلام ووافقه علیه السید الخوئی(قدّس سرّه)، هو أیضاً ذهب إلی ذلک، (۲) حیث ذهب إلی أنّه لا یلزم تقدیم الأهم؛ بل یبقی المکلّف مخیّراً بین الفعل والترک بین امتثال الأهم وامتثال المهم، بینما المحقق النائینی(قدّس سرّه)أختار القول الثانی وهو لزوم تقدیم الأهم، أو محتمل الأهمیه عندما تعرّض إلی ذلک فی مسأله دوران الأمر بین شرطیه شیء ومانعیته، (۳) شیء واحد یدور أمره بین أن یکون شرطاً وبین أن یکون مانعاً، هناک ذهب إلی لزوم تقدیم الأهم، یعنی قدّم الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم المعلوم بالإجمال علی المخالفه القطعیه للتکلیف المهم المعلوم بالإجمال. القول الأوّل، وهو عدم تقدیم الأهم، وأنّ التخییر الذی أثبتناه فی حاله التساوی بنفسه یبقی موجوداً فی حاله العلم بالأهمیه واحتمال الأهمیه، هذا استدل علیه بدلیلین، الدلیل الأوّل هو الذی یُفهم من کلمات السید الخوئی(قدّس سرّه)، أمّا الدلیل الثانی، فلا یُفهم من کلماته، قد یستنبط من کلماته، لکنّه لم یذکره بشکلٍ صحیح.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۵۴.
۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۰.
۳- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۴۵۵.

الـدليل الأوّل: وهو الـذى لم يُـذكر فى كلمات السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) الذى أختار هذا القول وهو عدم تقديم الأهم هو فى الحقيقه مبنى على افتراض أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه ومقتضـى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، أنّ العلم الإجمـالى ليس علّه تـامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإنّمـا هو مجرّد مقتضٍ، بينمـا هو علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، بناءً على هـذا المسـلك الذى هو يؤمن به أيضاً السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) وكذلك المحقق النائينى(قدّس سـرّه) أيضاً يؤمن به، بناءً على هـذا المسـلك يكون تـأثير العلم الإجمـالى فى حرمه المخـالفه القطعيه تـأثيراً تنجيزيّـاً؛ لأنّه علّه تامّه ليس معلّقاً على شـىءٍ، وبمجرّد تحقق العلم الإجمـالى لابـدّ من افتراض تحقق حرمه المخالفه القطعيه، فيكون تأثيره فعلياً تنجيزياً وليس معلّقاً، بينما تأثير العلـم الإجمـالى فى وجـوب المـوافقه القطعيه تـأثير تعليقى، معلّق؛ لأنّـه مقتضـى وليس علّه تـامّه، فى حرمه المخـالفه القطعيه لا نسـتطيع أن نتصوّر وجود مانعٍ يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ هـذا خُلف الفرض؛ لأنّنا افترضـنا أنّه عله تـامّه، فـافتراض وجود مـانع معنـاه خُلف الفرض، بينمـا فى تـأثير العلم الإجمـالى فى وجوب الموافقه القطعيه يمكن افـتراض وجود مانع يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، إذن، تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، معلّق على عـدم المـانع، بينما تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه ليس كـذلك، وإنّما هو تأثير فعلى؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام: بـأنّ تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه فى محل الكلام تأثير فعلى تنجيزى وليس معلّقاً، وبهـذا يكون مانعاً من تـأثير العلم الإجمـالى فى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ تـأثيره كما قلنا تأثير تعليقى، معلّق على عـدم المانع، وحرمه المخالفه القطعيه تصلح أن تكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، بعد وضوح أنّ الموافقه القطعيه لأحد العلمين الإجماليين تسـتلزم المخالفه القطعيه للآخر، أى الموافقه القطعيه لأحـدهما تسـتلزم المخالفه القطعيه للآخر؛ لأنّهما متعاكسان كما تقـدّم، فإذن، الموافقه القطعيه تسـتلزم المخالفه القطعيه للآخر، فإذا نجّز العلم الإجمالى حرمه المخالفه القطعيه وهـذا يكون منافياً لوجوب الموافقه القطعيه، وبهذا يكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى الآخر فى وجوب الموافقه القطعيه.

بعباره أخرى: أنّ العلم الإجمالی الأوّل التدريجی الذی يقول بأنّ الفعل إمّا واجب فی يوم الخميس، أو حرام فی يوم الجمعه، الموافقه القطعيه له تقتضی أن يأتی بالفعل فی يوم الخميس، إتيانه بالفعل فی يوم الخميس مخالفه قطعيه للعلم الإجمالی الثانی الذی هو أنّه يعلم بأنّ الفعل إمّا حرام فی يوم الخميس، أو واجب فی يوم الجمعه، فتكون الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال الأهم تستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال، فإذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يقال بأنّه فی المقام الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال وُجد له مانع، وُجد مانع من أن يؤثر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال وهذا المانع هو حرمه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالی الثانی؛ لأنّ تأثير العلم الإجمالی الثانی فی حرمه المخالفه القطعيه تأثير فعلّی تنجيزی وليس تعليقياً، بينما تأثير هذا العلم فی وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقی، وهو معلّق على عدم المانع، فإذا وُجد المانع؛ فحينئذٍ لا يكون مؤثراً، وهذا معناه أنّنا لا يمكن أن نثبت وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال كما هو المدّعى لمن يقول لابدّ من تقديم الأهم على المهم، لابدّ من تقديم الأهم على المهم معناه وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال، وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمال، وبهذا البيان يتبيّن أنّه لا يمكن إثبات وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم المعلوم بالإجمال؛ لأنّ إثباته موقوف على عدم وجود مانع يمنع من تأثير العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه وهذا المانع موجود؛ لأنّنا قلنا أنّ الموافقه القطعيه للأهم تستلزم المخالفه القطعيه للمهم، والمخالفه القطعيه للمهم تنجيزيه، والعلم الإجمالی فيها تنجيزی وليس تعليقياً، ويشكّل مانعاً. إذن، العلم الإجمالی لا يؤثر فی وجوب الموافقه القطعيه حتّى يُلتزم به لإثبات لزوم تقديم الأهم على المهم ولزوم الاعتناء بالأهميه واحتمالها. هذا الوجه الأوّل.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كـان الكلام فيما إذا فُرضت أهميه أحـد المحتملين، أو احتمال الأهميه بالنسـبه إلى الآخر، فيقع الكلام فى أنّ التخيير بين الفعل والترك ابتـدائياً، أو اسـتمرارياً على الخلاف هل يبقى على حاله ولا تُلاحظ الأهميه، أو احتمال الأهميه، أو يجب تقـديم محتمل الأهميه، أو ما ثبت كونه أهم ؟

قلنـا أنّ المحقق النـائينى(قـدّس سرّه) فى قوله الأوّل، وكـذلك السـيد الخوئى(قـدّس سرّه) ذهبوا إلى بقاء التخيير على حاله ولا مجال لملاحظه الأهميه، أو احتمال الأهميه، واستدلّ على ذلك بدليلين، الدليل الأوّل تقدّم فى الدرس السابق، وكان حاصله هو: أنّ العلم الإجمـالى علّه تـامّه لحرمه المخـالفه القطعيه، وليس كـذلك بالنسـبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، بمعنى أنّ تأثير العلم الإجمـالى وجوب الموافقه القطعيه تـأثير تعليقى، يعنى معلّق على عـدم وجود مـانع يمنع من وجود هـذا التـأثير، بينمـا تـأثير العلم الإجمـالى فى حرمه المخـالفه القطعيه تأثير تنجيزى ليس معلّقاً على شـىءٍ، إذن، العلم الإجمالى يؤثر فى حرمه المخالفه القطعيه، فتحرم المخـالفه القطعيه لهـذا العلم، وهـذا يمنع من تـأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه. الـذى يُراد إثباته فى محل الكلام باعتبار أنّ هـذا أهم، أو محتمل الأهميه، فى مثالنا، الوجوب فرضاً، فيقال بأنّ هـذا التكليف الأهم المعلوم بالإجمال تجب موافقته القطعيه، وإن اسـتلزم ذلك حرمه المخالفه القطعيه، فهنا يقال أنّ وجوب الموافقه القطعيه يمنع منه حرمه المخالفه القطعيه المنجزه، والـذى يكون تـأثير العلم الإجمـالى فيها تأثيراً تنجيزياً، بينما تأثير ذاك فى وجوب الموافقه القطعيه حتّى نلتزم بالموافقه القطعيه معلّق على عدم وجود مانع والمانع موجود وهو حرمه المخالفه القطعيه.

ص: ۵۰۳

بعبـاره أخرى: أنّ حرمه المخـالفه القطعيه للعلم الإجمـالى الآخر يمنع من تأثير العلم الإجمالى الأوّل فى وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ العلم الإجمـالى الثانى يقول أنّ الفعل حرام فى اليوم الأوّل، والعلم الإجمالى الأوّل يقول الفعل إمّا واجب، أو حرام فى اليوم الآخر، فهو يؤثر فى وجوب الموافقه القطعيه، فيجب الإتيان بالفعل، بينما وجوب الموافقه القطعيه لهـذا العلم الإجمالى الأوّل هى عباره عن مخالفه قطعيه للعلم الإجمالى الثانى؛ لأنّ العلم الإجمالى الثانى يقول بأنّ الفعل حرام، إمّا حرام فى هذا اليوم، أو واجب فى اليوم الآخر، فيكون منافياً لحرمه المخالفه القطعيه، فإذا كان تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه تنجيزياً، إذن، فهو يمنع من المخـالفه القطعيه، فلا يؤثر العلم الإجمـالى فى وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، فإذا لم يكن مؤثراً؛ فحينئـذٍ كيـف يمكن إثبـات وجـوب المـوافقه القطعيه للتكليف الأـهم المعلوم بالإجمـال، كيف يمكن إثبـاته ؟ التكليف الأـهم المعلوم بالإجمـال موافقته القطعيه مسـتلزمه للمخـالفه القطعيه للتكليف المهم المعلوم بالإجمـال أيضـاً، وتـأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخـالفه القطعيه تنجيزى، فيكون مانعـاً من تـأثير العلم الإجمـالى فى وجوب الموافقه القطعيه، وبنـاءً على هـذا لاـ تلاـحظ الأـهميه ولاـ دليـل على وجـوب الموافقه القطعيه للتكليف الأـهم المعلوم بالإجمـال، وإنّمـا الـذى يثبت فقـط هو حرمه المخـالفه القطعيه، وتقـدّم أنّ حرمه المخـالفه القطعيه لكلاـ التكليفين هى التى تنتـج وجوب الموافقه الاحتمـاليه، فيبقى المكلّف بين الفعل

والترک ولا یتعیّن علیه الإتیان بالفعل لکون الوجوب معلوم الأهمیه، أو محتمل الأهمیه، یبقی هو مخیّر بین الفعل وبین الترک، لا یجب علیه إلاّ ـ الموافقه الاحتمالیه ویتحقق بالفعل کما یتحقق بالترک، لا ـ دلیل من العقل ینجّز علیه وجوب الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم المعلوم بالإجمال.

ص: ۵۰۴

لکن هذا الدلیل لم یُشر إلیه السید الخوئی(قدّس سرّه) بشکلٍ واضح فی ما نُقل من تقریراته، وإنّما الموجود فی کلامه هو الدلیل الثانی الذی سنذکره.

الدلیل الثانی، وحاصله: أنّه فی مقام الاستدلال علی عدم ملاحظه الأهمیه فی محل الکلام، یقول: أنّ التزاحم بین الحکمین الذی یوجب التقـدیم علی أساس الأهمیه لا ینطبق فی محل الکلام، وخلاصه کلامه: أنّ محل الکلام لا یـدخل فی باب التعارض، ولا یـدخل فی باب التزاحم، إذن، لا موجب للتقدیم علی أساس الأهمیه، نقدّم الوجوب علی التحریم ونلتزم بوجوب موافقته القطعیه وإن اسـتلزم ذلک المخالفه القطعیه للتکلیف المهم. أمّا أنّ المقام لا یـدخل فی باب التعارض، فواضـح، باعتبار عدم وجود تنافی بین الحکمین فی عـالم الجعـل الـذی هو المناط والملاک فی التعارض، ولا مانع من جعلهما، أن یکون الفعل واجباً علی تقـدیر الحلف علی فعله، ویکون الفعل حراماً علی تقدیر الحلف علی ترکه، وجوب السـفر إذا حلف علی فعله، وحرمه السـفر إذا حلف علی ترکه، لا مانع من اجتماعهما ولا مانع من افتراض جعلین للوجوب والتحریم فی محل الکلام، إذن، لا یـدخل المقام فی باب التعـارض وهـذا واضـح. لکن لماذا لا یـدخل فی باب التزاحـم الـذی یکون التقـدیم فیه علی اساس الأهمیه، أو احتمال الأهمیه ؟ یقول: لا یـدخل فی باب التزاحم باعتبار أنّ الحکمین المتزاحمین الـذین یُقـدّم أحـدهما علی الآخر علی أساس الأهمیه واحتمال الأهمیه، التزاحم بینهما الموجب لهـذا التقـدیم ینشأ من عـدم قدره المکلّف علی الجمع بین امتثالیهما، المکلّف غیر قادر علی أن یجمع بین امتثال هـذا التکلیف وامتثال التکلیف الآخر. حکمان لا مانع من جعلهما ولیس بینهما تعارض، لا تنافی بینهما فی عالم الجعـل، لکن یوجـد بینهمـا تنـافٍ فی عـالم الامتثـال؛ لأنّ المکلّف له قـدره واحـده، إمّا أن یصـرفها فی امتثال هـذا التکلیف، أو یصـرفها فی امتثـال التکلیف الآـخر، فینشأ التزاحم الموجب للتقـدیم علی أساس الأهمیه من عـدم قـدره المکلّف علی الجمع بین الامتثالین؛ وحینئـذٍ تجری قواعـد باب التزاحم، وقواعد باب التزاحم تقول: إن کان الحکمان متساویین من حیث الأهمیه واحتمال الأـهمیه؛ فلابـدّ من رفع الیـد عن إطلاـق کلٍ منهما لحاله الاشـتغال بالآخر؛ لأنّه لا یمکن أن نفترض أن یبقی هـذا الحکم مطلقاً حتّی لحاله الاشـتغال بالآخر، وهـذا الحکم یبقی دلیله مطلقاً حتّی لحاله الاشـتغال بالأوّل، فلابدّ من تقیید إطلاق کلٍ منهما لحاله الاشـتغال بالآـخر، فیقـال له صـلِ إذا لم تُزل النجـاسه، أو أزل النجـاسه إذا لم تصـلِ. هـذا بنـاءً علی فکره الترتّب. وأمّـا إذا کـان أحـدهما أهم، أو محتمـل الأـهمیه؛ حینئـذٍ الإطلاـق الـذی یکون ساقطاً هو إطلاـق المهم، أمّا إطلاق الأهم فیبقی علی حاله ولا موجب لسـقوطه؛ وحینئـذٍ یقیّـد إطلاق المهم بعـد سـقوطه بعـدم الاشـتغال بالأهم، فالتقیید یکون من جانبٍ واحدٍ، فیکون الأهم مأموراً به علی الإطلاق حتّی فی حاله الاشتغال بالمهم، بمعنی أنّه یدعو المکلّف الذی یشتغل بالمهم إلی جانب الأهم، أمّا المهم فیقال له فی حاله الاشـتغال بالأهم هو لا یـدعوه إلی المهم، وإنّما یـدعوه إلی المهم علی تقدیر عدم الاشـتغال بالأهم. هذه فکره الترتّب.

هـذا إذا كـان لكـلٍ منهما إطلاق، أمّا إذا لم يكن لكلٍ منهما إطلاق؛ حينئـذٍ لابـدّ أن نـذهب إلى الملاك، حكمان تزاحما ليس فيهما إطلاق؛ حينئـذٍ لابد أنّ نذهب إلى عالم الملاك، فى هذه الحاله إذا فرضـنا أنّ ملاك أحد الحكمين كان أهم، أو محتمل الأهميه؛ حينئـذٍ يتعيّن تقـديمه على الآخر، فيتقدّم الأهم ملاكاً على الآخر الذى هو أقل أهميه، أو لا يوجد فيه احتمال الأهميه فى قبال الأوّل، ويقول: أنّ سـرّه هو لأننا نقطع بجواز تفويت الملاك المهم لتحصيل الملاك الأهم، لكن هل يجوز تفويت الملاك الأـهم لأجـل تحصـيل الملاـك المهم، هـذا لاـ يحكم به العقل ولا يُعلم جوازه؛ وحينئـذٍ تصـح العقوبه عليه من ناحيه العقل، أن يفوّت الملاـك الأـهم لصالـح الملاك المهم، أمّا أن يفوّت الملاك المهم لصالـح الملاك الأهم، هـذا قطعاً ليس فيه محـذور، والعقل يحكم به، ولا تترتب عليه عقوبه، لكن تفويت الملاك الأهم لأجل تحصـيل الملاك المهم هذا لا يحكم العقل بجوازه ؛ فحينئذٍ يستحق عليه العقاب والنتيجه هى لابدّ من تقديم الملاك الأهم، أو محتمل الأهميه، وإذا تساويا فى الملاك؛ فحينئذٍ لابدّ من الاـلتزام بـالتخيير، يتخيّر المكلّف بينهمـا، ينقـذ هـذا الغريق، أو يُنقـذ هـذا الغريق فى فرض التسـاوى. هـذا لا يجرى فى محل الكلام ---------- هـذا هو الجواب الحقيقى ---------- الجواب الثانى هو أنّ هـذا لا يجرى فى محل الكلام حتّى يقال أننـا هنـا أيضاً نرجّح على أساس الأهميه، وذلك باعتبار أنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ الإطلاق فى دليلى الحكمين باقٍ على حاله ولا موجب لرفع اليـد عنه، ولا موجل للالتزام بسـقوطه فى أحـدهما، لا فى الأهم ولا فى المهم، والسـرّ فى هذا أنّه فى محل الكلاـم المكلّف يتمكّن من امتثـال كـلٍ منهما وقادر على أن يمتثل كلًا منهما، بخلاف باب التزاحم بين الصـلاه وبين الإزاله، أو بين إنقـاذ هـذا الغريق، أو إنقـاذ هـذا الغريق، هنـاك المكلّف غير قادر على أن يمتثل كلًا منهما، بينما فى محل الكلام المكلّف قادر على أن يمتثل كلًا منهما، هو قادر على أن يمتثل الوجوب بأن يأتى بالفعل فى اليوم الأوّل، وهو قادر على أن يمتثل التحريم بأن يترك الفعل فى اليوم الأوّل.

بعباره أخرى: أنّ هذا التكليف الذى هو مكلّف به، إن كان هو الوجوب هو قادر على امتثاله، وإن كان هو التحريم، فهو أيضاً قادر على امتثاله، له القدره على امتثال كلٍ منهما، بأن يأتى بالفعل، وأن يترك الفعل لا مشكله فى هذا وليس عنده ضيق فى قدرته على امتثال كلٍ منهما، وإنّما الذى يوجد عنده هو أنّ إحراز امتثال التكليف الواقعى هو غير قادر عليه. هناك فرق بين قدرته على الامتثال واقعاً وبين إحرازه لتحقق الامتثال واقعاً، هو إذا جاء بالفعل هو قادر على الفعل، لكن لا يحرز تحقق الامتثال واقعاً؛ لأجل الاشتباه والاختلاط؛ لأنّ المفروض أنّه لا يدرى أنّ التكليف المكلّف به هل هو الوجوب، أو التحريم، فإذا امتثل الوجوب هو لا يحرز تحقق الامتثال به؛ لأجل الاشتباه والاختلاط، إذا امتثل التحريم وترك الفعل هو قادر على امتثال التحريم واقعاً، لكنّه غير قادر على إحراز الامتثال واقعاً؛ لأنّه لا يعلم هل هو مكلّف بالفعل، أو مكلّف بترك الفعل، لذلك قالوا فى المقام هو قادر على الامتثال ولا يكون حاله حال باب التزاحم الذى يُفترض فيه عدم القدره على الامتثال، عدم القدره على امتثال هذين التكليفين، فى محل الكلام هو قادر على أن يمتثل هذين التكليفين، قادر على أن يمتثل الوجوب وقادر على أن يمتثل التحريم، بلحاظ العلم الإجمالى الأوّل قادر على أن يمتثل الوجوب وأن يمتثل التحريم، ولا مانع منهما؛ لأنّ العلم الإجمالى يقول له هذا إمّا واجب عليك يوم الخميس، أو حرام عليك يوم الجمعه، هو قادر على امتثال التكليف المعلوم بالإجمال الموجود بينهما، قادر على امتثال هذا الطرف وقادر على امتثال ذاك الطرف بأن يفعل فى يوم الخميس ويترك يوم الجمعه، وهكذا الحال بالنسبه للعلم الإجمالى الآخر، فهو يعلم بأنّ الفعل إمّا حرام يوم الخميس، أو واجب يوم الجمعه، فهو قادر على امتثالهما، قادر على أن يترك الفعل فى يوم الخميس ويأتى بالفعل فى يوم الجمعه، إذن: كل علم إجمالى إذا لاحظناه هو قادر على امتثال كلا المحتملين فيه، وليس هناك مشكله فى أن يمتثل كلاً منهما، هو قادر واقعاً على امتثال كلا المحتملين فى العلم الإجمالى، فأين التزاحم بينهما ؟

ص: ٥٠٧

نعم، هو قادر على إحراز الامتثال، بأنّه هل يحرز الامتثال باليوم الأوّل بالفعل، أو يحرز الامتثال باليوم الثانى؛ لأنّ التكليف أساساً مشتبه وغير معلوم هل هو الوجوب حتّى يحرز امتثاله بالفعل فى اليوم الأوّل، أو هو التحريم حتّى يحرز امتثاله بالترك فى اليوم الثانى ؟ هو كان قادراً على هذا، لا- أنّه غير قادر على أن يمتثل كلا المحتملين وكلا التكليفين فى هذا العلم الإجمالى؛ لذا لا يدخل المقام فى باب التزاحم؛ ولذا لا يمكن أن نلتزم بالترجيح فى محل الكلام على أساس الأهميه، ولا يمكن أن نلتزم بتقييد إطلاق كلٍ منهما لحاله الاشتغال بالآخر، أو تقييد إطلاق المهم بحاله الاشتغال بالآخر دون الأهم، هنا لا يمكن أن نلتزم بذلك بأن نقول: أنّ التحريم مقيّد بعدم الاشتغال بالفعل، أمّا الوجوب فيبقى على إطلاقه، فهو يدعو المكلّف إلى الإتيان بالفعل، وهذا هو المقصود، أنّ الأهم لابدّ من الإتيان به ولو استلزم حرمه المخالفه القطعيه للمهم، هو يقول: كلا؛ بل يبقى كل منهما على إطلاقه كما لو تساويا، يعنى هذا يجر المكلّف لناحيته، يجرّه عن امتثال المهم إلى فعل الأهم، الأمر بالمهم أيضاً يدعو المكلّف إلى امتثاله وترك الأهم؛ لأنّ المقام لا يدخل فى باب التزاحم؛ لأنّه لا موجب لهذا التقييد إلّا عدم قدره المكلّف على امتثال التكليفين.

نعم، فى المقام يوجد حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال وإحراز الطاعه وتحصيل الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا حكم عقلى موجود وثابت، ولكنّ هذا الحكم العقلى يقول ثابت فى جميع التكاليف الإلزاميه، كما يجب الموافقه القطعيه للوجوب، كذلك تجب الموافقه القطعيه للحرمه، هذا حكم إلزامى، وهذا أيضاً حكم إلزامى، الحكم العقلى لا- يفرّق بين الحكمين الإلزاميين بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه وبلحاظ لزوم الطاعه وأمثال هذه الأمور، سواء كان أحدهما أهم من الآخر، أو كانا متساويين، ولا داعى للالتزام بالموافقه القطعيه لهذا التكليف حتّى إن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر، فبالتالى لا- إطلاق الحكمين يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، كما أنّه بلحاظ الحكم العقلى لا فرق بنظر العقل بين هذين الحكمين، وإن كان أحدهما أهم من الآخر؛ بل لابدّ أن نلحظ هذا الحكم العقلى بوجوب الموافقه القطعيه، فيأتى الكلام الذى ذُكر سابقاً، وهو أنّ الموافقه القطعيه لكلٍ منهما غير ممكنّه؛ فحينئذٍ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، ولكن بما أنّ المخالفه القطعيه ممكنه بحسب الفرض للتكليف المعلوم بالإجمال فى كل واحد من العلمين، فالعلم الإجمالى ينجّز هذه المخالفه القطعيه، تتنجّز المخالفه القطعيه فى كل واحد من العلمين، فيأتى حينئذٍ الكلام السابق أنّ هذا يؤدى إلى لزوم الالتزام بوجوب الموافقه الاحتماليه، يحرم على المكلّف مخالفه العلم الإجمالى الأوّل، ويحرم عليه مخالفه العلم الإجمالى الثانى، بأن تفعل فى كلا- اليومين، أو تترك فى كلا اليومين؛ حينئذٍ لا يكون المكلّف قد خالفهما قطعاً، حرمه المخالفه القطعيه تتنجّز بهذين العلمين وهذا ينتج وجوب الموافقه الاحتماليه، ومعناها التخيير بينهما، أى أن المكلّف مخيّر بين الفعل والترك ولا يتعيّن عليه الفعل بمجرّد أنّ الوجوب محتمل الأهميه بالنسبه إلى التحريم؛ بل يبقى الحكم العقلى على حاله كما كان فى السابق، كما كان فى فرض التساوى أيضاً يثبت فى فرض المقام وهو أنّ وجوب الموافقه القطعيه يسقط، والعلم الإجمالى لا ينجّزها لعدم إمكانها، والمخالفه القطعيه حيث أنّها ممكنه العلم الإجمالى ينجّز حرمتها فى كلٍ من العلمين وهذا ينتج وجوب الموافقه الاحتماليه، فما هو الدليل على تقديم التكليف الأهم المعلوم بالإجمال على التكليف المهم المعلوم بالإجمال ؟ هذا الوجه الثانى الذى يستفاد من كلمات السيد الخوئى(قدّس سرّه)، هناك وجهان لعدم رعايه الأهميه، وأنّ النتيجه واحده سواء تساوى المحتملان فى الأهميه، أو كان أحدهما أهم، أو محتمل الأهميه بالنسبه إلى الآخر.

بالنسبه إلی الوجه الأوّل الذی ذُکر، اعترض علیه: بأنّ تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه تأثیر تعلیقی، بناءً علی الاقتضاء، بینما تأثیره فی حرمه المخالفه القطعیه تأثیر تنجیزی، وتسلسل فی کلامه أنّ العلم الإجمالی یؤثر فی حرمه المخالفه القطعیه ویمنع من تأثیره فی وجوب الموافقه القطعیه.

الاعتراض الأوّل هو أنّ تعلیقیه تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه عندما یقال بأنّها تأثیر تعلیقی لا یُراد به أنّه معلّق علی عدم تأثیر المقتضی العقلی الآخر، بمعنی أنّ تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه معلّق علی عدم تأثیر العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعیه، وعدم کون تأثیره تنجیزیاً، بحیث أنّه بمجرّد أن یؤثر العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعیه یکون مانعاً عن تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه، لیس هذا هو المقصود به، المصّرح به فی کلمات القائلین بالاقتضاء أنّه تعلیقی بمعنی أنّه معلّق علی عدم ورود ترخیصٍ من قبل الشارع فی المخالفه القطعیه، فی قبال القائل بأنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه یقول لا یُعقل ورود ترخیص، القائل بالاقتضاء والتعلیقیه یقول العلم الإجمالی مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعیه إلاّ إذا رخّص الشارع فی ترک الموافقه القطعیه، العلم الإجمالی یحکم بلزوم الموافقه القطعیه، لکن معلّقاً علی عدم ترخیص الشارع فی ترک الموافقه القطعیه، عدم ورود ترخیص من قبل الشارع فی ترک الموافقه القطعیه لا أنّه معلّق علی عدم تأثیر المقتضی العقلی الآخر فی حرمه المخالفه القطعیه بحیث بمجرّد أن یؤثر تأثیر تنجیزی هو یمنع من تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه، وإنّما هو معلّق علی عدم ورود ترخیص من قبل الشارع فی ترک الموافقه القطعیه، والمفروض فی محل کلامنا عدم ورود ترخیص، فی کلا الجانبین لا یوجد ترخیص، لم یرد ترخیص فی ترک الموافقه القطعیه، ولا ورد ترخیص من قبل الشارع فی فعل المخالفه القطعیه، المفروض فی محل کلامنا عدم ورود ترخیص من قبل الشارع، إذا تحقق ما عُلّق علیه التأثیر یکون التأثیر تنجیزیاً، صحیح هو أساساً معلّق علی عدم ورود ترخیص، لکن هذا محقق وثابت، فإذا تحقق المعلّق علیه یکون تأثیر المعلّق علیه فی وجوب الموافقه القطعیه أیضاً تأثیراً تنجیزیاً، کما أنّ تأثیره فی حرمه المخالفه یکون تنجیزیاً، إذن: حینئذٍ یکون حدیث التعلیق وتنجیزیه هذا تکون مانعاً من تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه غیر صحیح؛ بل کل منهما یکون تنجیزیاً وتأثیره تنجیزیاً ویکون التزاحم حینئذٍ بین مقتضیین تنجیزیین ولیس بین مقتضیین أحدهما تنجیزی والآخر تعلیقی حتّی یقال أنّ هذا التنجیزی یمنع من تأثیر المقتضی التعلیقی فیما یقتضیه؛ بل کل منهما تأثیره تنجیزی بین مقتضیین تنجیزیین لا کما ذُکر فی الوجه الأوّل. هذه ملاحظه بالنسبه إلی الوجه الأوّل.

ص: ۵۰۹

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

كـان الكلاـم فيمـا إذا كـان أحـد المحتملين أهم من الآـخر، أو محتمـل الأـهميه، فهـل يتعيّن تقـديمه على الآخر، فتجب موافقته القطعيه في محل الكلام ؟ بأن يأتي بالفعل في اليوم الأوّل وفي اليوم الثاني في المثال المتقـدّم؛ لأنّ المختار هو التخيير الابتدائي، أو أنّه لاـ يجب تقـديم محتمـل الأـهميه؛ بـل يبقى التخيير على حـاله، فيتخيّر بين الفعـل وبين الترك، فبإمكانه أن يفعل في اليوم الأوّل، وكذا في اليوم الثاني، وبين أن يترك في اليوم الأوّل وكذا يترك في اليوم الثاني ؟ هذا محل الكلام.

وقلنا بأنّ هناك وجهان أستدل بهما على التخيير وعـدم ملاحظه الأهميه، يعني عـدم تقـديم الأهم، الوجه الأوّل تقـدّم ذكره في الـدرس السـابق وكـذا الوجه الثاني، قلنا أنّ الوجه الأوّل أجيب عنه بجوابين، وقـد ذكرنا الجواب الأوّل منهما، وكان حاصـله: أنّ وجوب الموافقه القطعيه ليس تنجيزيـاً، تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقه القطعيه تعليقي، بينما تأثير العلم الإجمالي لحرمه المخالفه القطعيه تأثير تنجيزي، والقاعـده في أنّه كلّما تعارض مقتضـى تنجيزي ومقتضـى تعليقي يُقـدّم المقتضـى التنجيزي على المقتضـى التعليقي؛ لأنّ المقتضى التعليقي معلّق على عدم وجود مانع، وتأثير العلم الإجمالي في حرمه المخالفه القطعيه التنجيزي يشـكّل مانعـاً من تـأثير العلم الإجمـالي في وجـوب المـوافقه القطعيه. مع افـتراض ووضـوح أنّ الموافقه القطعيه للتكليف الأـهم المعلـوم بالإجمـال يستلزم المخـالفه القطعيه للتكليـف المهم المعلوم بالإجمـال؛ فحينئـذٍ كيـف نقـدّم وجـوب المـوافقه القطعيه للتكليف الأـهم على حرمه المخـالفه القطعيه ؟ والحـال أنّ حرمه المخالفه القطعيه فعليه، بينما وجوب الموافقه القطعيه ليس فعلياً، وإنّما هو تعليقي .

ص: ۵۱۰

الجواب الأوّل الـذي تقـدّم عن هذا الوجه خلاصـته: أنّ التعليقيه في تأثير العلم الإجمالي في وجوب الموافقه القطعيه ليس معناها كونه معلّقـاً على عـدم وجود المقتضـى لحرمه المخـالفه القطعيه، وإنّمـا التعليقيه كما صـرّح به القائلون بالاقتضاء معناها أنّه معلّق على عـدم ورود الـترخيص الشـرعي في ترك الموافقه القطعيه، فيكون تـأثير العلم الإجمـالي في وجوب الموافقه القطعيه تنجيزياً لتحقق المعلّق عليه بالفرض، فيكون تأثيره كتأثير العلم الإجمالي في حرمه المخالفه القطعيه، لا داعي لتقـديم حرمه المخالفه على وجوب الموافقه بادعاء أنّ هذا تنجيزي وهذا تعليقي.

الجواب الثـاني عن الوجه الأـوّل: دعوى أنّ منجزيه العلم الإجمـالي لحرمه المخـالفه القطعيه الـذي هو بنحو العلّيه التـامّه بحسـب الفرض، لاـ يعني حتميه التـأثير بجميع الحالاـت، بمعنى أنّه في جميع الحالاـت المتصوّره كلّمـا تحقق علم إجمالي لابـدّ أن يؤثر تأثيراً تنجيزياً في حرمه المخالفه القطعيه، الأمر ليس كذلك، وإنّما الصحيح هو أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لتنجيز حرمه المخالفه القطعيه حينما يكون التكليف الذي نتحدّث عنه والذي علمنا به بالإجمال داخلاً في دائره حقّ الطاعه وحقّ المولويه، عندما يكون التكليف من هذا القبيل؛ حينئذٍ يقال أنّ العلم الإجمالي يؤثر في حرمه مخالفته القطعيه تأثيراً تنجيزياً فعلياً لا ينفك عنه، لكن هذا عندما يكون التكليف داخلاً في حق الطاعه، مشمولاً لحق المولويه.

بعباره أخرى: يكون المولى مولى بلحاظ ذلك التكليف، حقّ المولويه فيه ثابت؛ عندئذٍ يقال أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه بنحو العلّيه التامّه التى يستحيل انفكاكها عن العلّه. وأمّا إذا فرضنا أنّ التكليف ليس داخلاً فى دائره حقّ الطاعه، المولى ليس مولى بلحاظه، كما لو فرضنا أنّ الآمر لم يكن مولى أصلًا، لا معنى لأن نقول أنّ العلم الإجمالى به يستلزم حرمه المخالفه القطعيه على نحوٍ لا ـ ينفك عن ذلك، عندما لا ـ يكون المولى مولى بلحاظ ذلك التكليف المعلوم بالإجمال، فالعلم الإجمالى لا ينجّز حرمه المخالفه القطعيه بنحو العليه التامّه على نحوٍ يستحيل الانفكاك، ليس هكذا.

ص: ٥١١

تتمیم هذا الجواب الثانی؛ حینئذٍ یقال: فی محل الکلام یمکن أن یقال أنّ التکلیف المهم عندما یُزاحم التکلیف الأهم یخرج عن دائره حق الطاعه، عنـدما نفترض أنّ أحـد التکلیفین کان أهم فی نظر الشارع ومع افتراض أنّ المکلّف لا یتمکن من امتثالهما معاً لما تقـدّم من أنّ امتثال أحـدهما یسـتلزم مخالفه الآخر؛ حینئـذٍ یُـدّعی أنّ العقل یقول لابـدّ من ملاحظه الأهم، فیخرج المهم عن دائره حق الطاعه، ولا یثبت فیه حق المولویه، بمعنی أنّ المولی لا یکون مولی بلحاظه، فإذا خرج عن دائره حق الطاعه والمولویه؛ حینئذٍ لا ـ معنی لأـن یقـال أنّ العلم الإجمـالی به یکون علّه تـامّه لحرمه المخـالفه القطعیه بحیث أنّ تنجیز العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه للمهم یکون مانعاً من تأثیر العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه للأهم، هـذا لا وجه له؛ لأنه یتوقّف علی أن یکون المهم باقیاً داخلاً فی دائره حق الطاعه وحقّ المولویه، نقول تکلیفان للمولی موافقه أحـدهما تسـتلزم مخالفه الآخر؛ فحینئذٍ یمکن أن یقال بأنّ وجوب الموافقه القطعیه تعلیقی بینما حرمه المخالفه القطعیه تنجیزی، فتکون حرمه المخالفه القطعیه مانعه من تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه. أمّا إذا أنکرنا هـذا وقلنا بأنّ المهم فی حاله التزاحم وعـدم القـدره علی الامتثال یخرج عن دائره حقّ الطاعه والمولویه؛ حینئذٍ لا یصح هذا الکلام. لا یمکن أن نقول أنّ العلم الإجمالی یؤثر بنحو العلّیه التامّه فی حرمه المخـالفه القطعیه حتّی یمنع من تـأثیر العلم الإجمـالی فی وجوب الموافقه القطعیه، وهـذا معناه أن تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه یبقی علی حـاله لا ـ مـانع منه، فنلتزم به، وإذا التزمنـا به یجب تقـدیم الأـهم. أصل الوجه الأوّل کان یرید إثبـات عـدم وجوب تقـدیم الأـهم وبقاء المکلّف مخیّر بینهما؛ لأنّ الاعتبار بحرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّه تنجیزی، فیمنع من تأثیر العلم الإجمـالی فی وجوب الموافقه القطعیه؛ حینئـذٍ بلحـاظ العلم الإجمـالی الأـوّل تحرم المخـالفه القطعیه وبلحـاظ الثـانی تحرم المخـالفه القطعیه، نتیجتهمـا وجـوب المـوافقه الاحتمـالیه وهو معنی التخییر، غـایه الأـمر أنّ التخییر ابتـدائی لا ـ استمراری، فیبقی المکلّف مخیّر بین الفعل والترک فی الیوم الأوّل لا أننا نلزمه بأن یختار الفعل؛ لأنّ الوجوب أهم. هـذا أصل الوجه. هـذا الجواب الأـوّل، والجواب الثـانی یریـد أنّ یثبت أنّ تـأثیر العلم الإجمـالی فی وجوب الموافقه القطعیه هو الثابت ولیس هو حرمه المخالفه القطعیه.

ثم صاحب الجواب الثانی يُنظّر، يقول ما نحن فيه من قبيل موارد العلم التفصيلی فی الأهم والمهم وليس فی موارد العلم الإجمالی فی الأهم والمهم كما فی محل كلامنا، يقال هناك أيضاً نفس هذا الكلام يقال باعتبار أنّ المكلّف بالرغم من علمه التفصيلی بالأهم والمهم مع ذلک يترک المهم ويفعل الأهم عندما يقع التزاحم فيما بينهما مع وضوح أنّ تأثير العلم التفصيلی فی حرمه المخالفه القطعيه هو حتمی وتنجيزی بلا- إشكال، وبنحو العلّيه التامّه. إذا كان هذا مقبولاً- فی موارد العلم الإجمالی بأن يترک المكلّف المهم ويأتی بالأهم، فليكن مقبولاً فی محل الكلام، فی محل الكلام أيضاً يترک المهم ويأتی بالأهم الذی معناه لزوم تقديم الأهم على المهم، فی موارد العلم التفصيلی الإزاله والصلاه، علم تفصيلی بكلٍ منهما، بالمهم والأهم، تزاحما فی مقام الامتثال، فالمكلّف يأتی بالأهم ويترک المهم، ليكن ما نحن فيه من هذا القبيل. هذا الجواب الثانی.

تعليق على هذا الكلام: بالنسبه إلى الجواب الثانی، هناک مناقشه فيه حاصلها: أنّ هذا الجواب الثانی لا يصلح أن يكون جواباً عن الوجه الأوّل بشكلٍ مستقل أی بقطع النظر عن الجواب الأوّل، يعنی بقطع النظر عن منع كون تنجيز العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعيه تعليقياً، الجواب الأوّل هكذا كان حاصله، الوجه يقول تعليقی الجواب الأوّل يقول ليس تعليقياً؛ لأنّه معلّق على عدم ورود ترخيص وهذا مفروض فی محل الكلام، إذن: تأثير العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه أيضاً تنجيزی، هذا الوجه الأوّل. بقطع النظر عن الجواب الأوّل، بمعنى أننا لو سلّمنا أنّ التأثير فی وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقی، ليس على عدم ورود ترخيص كما قيل فی الجواب الأوّل، وإنّما معلّق على عدم المانع، على عدم تحريم المخالفه القطعيه بنحوٍ تنجيزی؛ لأنّه يكون مانعاً عن وجوب الموافقه القطعيه، لو تنزلنا عن الجواب الأوّل وسلّمنا التعليقيه فی تأثير العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه، والتنجيزيه بالمعنى المطروح فی أصل الوجه فی تأثير العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعيه، لو سلّمنا ذلک وتنزلنا عن الجواب الأوّل فالجواب الثانی لا- يصلح أن يكون جواباً عن الوجه الأوّل، بقطع النظر عن الجواب الأوّل كما هو المفروض من الناحيه الفنيه عندما يكون هناک جوابان فكل منهما يكون جواباً مستقّلاً فی حدّ نفسه، لا أنّ أحدهما يعتمد على الثانی، لماذا لا- يصلح الجواب الثانی ؟ الذی يقول بأنّ التكليف المهم لا يُعتنى به، عندما تكون هناک أهميه لا يعتنى بالمهم وإنّما يُعتنى بالأهم، إذا قطعنا النظر عن الجواب الأوّل وسلّمنا التعليقيه والتنجيزيه بالمعنى المطروح فی الوجه الأوّل؛ حينئذٍ نقول لا- أثر للأهميّه، ليكن الوجوب أهم، لكن بالنتيجه تأثير العلم الإجمالی الأوّل فی وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقی على عدم حرمه المخالفه القطعيه بنحوٍ تنجيزی، أن لا- يصطدم مع حرمه المخالفه القطعيه، فی نفس هذا العلم حرمه المخالفه القطعيه موجوده، وقلنا أنّ وجوب الموافقه القطعيه لكل علم يستلزم المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ إذا صار البناء على أنّه يوافق الأهم فی العلم الإجمالی الأوّل، ويوافق الأهم فی العلم الإجمالی الثانی، فقد وقع فی المخالفه القطعيه لنفس ذلک العلم، المخالفه القطعيه لأحد العلمين تصطدم مع وجوب الموافقه القطعيه للآخر، وكل منهما علم إجمالی؛ فحينئذٍ بقطع النظر عن الجواب الأوّل لابدّ أن يكون الأمر، يعنی التكليف الفعلی المحقق فعلاً- هو عباره عن حرمه المخالفه القطعيه لهذا العلم الإجمالی، وحرمه المخالفه القطعيه تكون هی الفعليه حتّى لو فرضنا أنّ أحد التكليفين كان أهم، لا- أثر للأهميه عندما نقول أنّ تأثير العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقی معلّق على عدم تأثير العلم الإجمالی فی حرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّه قطعاً سوف يصبح الحكم الفعلی هو حرمه المخالفه القطعيه ولا يؤثر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعيه حتّى لو كان التكليف أهم؛ حينئذٍ لا- يكون مؤثراً، فما معنى أن نقول أنّه عندما يكون أهم هذا يستلزم إهمال المهم ولزوم الإتيان بالأهم، هذا مع الالتزام بأنّ التعليقيه والتنجيزيه كما ذُكر فی الوجه الأوّل لا معنى له. هذه الملاحظه على الجواب الثانی.

أقول: هـذه الملاحظه غير وارده على الجواب الثاني؛ وذلک لأنّ الجواب الثاني مبنى على افتراض أنّ المهم يخرج عن دائره حق الطاعه ويخرج عن دائره المولويه، المولى ليس مولى بلحاظه، أصـلاً ليس مولى، عنـدما يتزاحم تكليفان ويُعلم بأنّ أحـدهما أهم عنـد المولى، أو محتمـل الأهميه عنـد المولى؛ حينئـذٍ المهم يخرج عن دائره حق الطـاعه وحق المولويه، أصـلاً لا يثبت فيه حق المولويه، المولى ليس مولى بلحاظه، هكـذا المُـدّعى في الوجه الثاني؛ حينئذٍ لا يحكم العقل بحرمه مخالفته حتّى نقول أنّ حرمه المخـالفه تنجيزى ووجوب الموافقه تعليقى، فتكون الفعليه لحرمه المخالفه، هـذا لا معنى له؛ لأنّ العقل لا يحكم بحرمه مخالفته؛ لأنّه يعتنى بالأهم بحسب الفرض، الأهم هو المقدّم، وهو الباقى في دائره حقّ الطاعه وحقّ المولويه، يثبت في الأهم حقّ المولويه، فتجب طاعته قطعاً، أمّا المهم فقد خرج عن دائره حق الطاعه وعن دائره المولويه، أفرض أننا سـلّمنا التعليقيه والتنجيزيه على النحو المطروح في أصل الوجه، لكنّ هـذا ينفع عنـدما تكون حرمه المخالفه ثابته ويحكم بها العقل حكماً تنجيزياً؛ فحينئـذٍ تقـدّم على وجوب الموافقه القطعيه التي يحكم بهـا حكمـاً تعليقياً، لكن عنـدما يحكم العقل بحرمه المخالفه والمفروض في الوجه الثاني أنّ العقـل لا يحكم بحرمه المخـالفه القطعيه بلحـاظ المهم؛ لأنّ المهم خرج عن دائره حـقّ المولويه، لا يثبت فيه حقّ المولويه، فلا يحكم العقل بحرمه مخالفته، فيبقى الأهم هو الداخل في هذه الدائره، ويثبت فيه حقّ المولويه، فتجب موافقته القطعيه وإن استلزم ذلـک المخالفه القطعيه للمهم؛ لأنّ العقل لا يحكم حينئـذٍ بقبـح المخالفه القطعيه، فيمكن أن نجعل الجواب الثاني جواباً مسـتقلاً في قبـال الجواب الأوّل، وليس مبنيـاً على مـا ذكر في الجواب الأوّل من إنكـار التعليقيه والتنجيزيه بـالمعنى المطروح في أصـل الوجه، ليس مبنياً على ذلک، حتّى لو سلّمنا التعليقيه والتنجيزيه بالمعنى المطروح في الوجه الأوّل هذا يكون جواباً مستقلاً.

نعم، الذی یمکن أن یُلاحظ علی الجواب الثانی الذی هو جواب مستقلّ کما ذکرنا، الذی یُلاحظ علیه هو أننا ننکر خروج المهم عن دائره حقّ المولویه فی محل الکلام بحیث لا یحکم العقل بحرمه مخالفته. لماذا یخرج المهم عن دائره حقّ الطاعه ولا یثبت فیه حقّ المولویه ؟ نعم، التکلیف یخرج عن دائره حق الطاعه فی موارد واضحه لا کلام فیها، کما لو لم یکن الآمر مولی، فمن الواضح أنّ هذا لا یثبت فیه حق الطاعه ولا حق المولویه ولا یحکم العقل بحرمه مخالفته، لکن فی أحیان أخری یسقط التکلیف، یعنی حقّ المولویه یسقط فیه ویخرج عن دائره حق الطاعه لیس علی أساس أنّ الآمر لیس مولی، الآمر مولی والتکلیف تکلیفه، لکن مع ذلک هذا التکلیف یسقط فیه حقّ المولویه ویخرج عن دائره حق الطاعه؛ لأنّه مزاحَم بما هو أهم منه وأشد ملاکاً کما هو الحال فی موارد العلم التفصیلی بالأهم والمهم التی هو نظّر بها، هناک یسقط التکلیف بالمهم ویخرج عن دائره حقّ الطاعه، ویجب علی المکلّف أن یصرف قدرته فی امتثال الأهم ولا یُعاقَب علی ترکه للمهم، والعقل لا یحکم بحرمه مخالفه المهم، لکن لماذا أخرجنا المهم عن دائره حق الطاعه ولم یعد حق المولویه ثابت فیه؛ لأنّه مُزاحَم بما هو أهم منه عند المولی، وهو التکلیف الآخر الذی فرضنا أنّ ملاکه أهم وأشد من ملاک هذا المهم، والمکلّف غیر قادر علی الجمع بین امتثالیهما، فی هذه الحاله لا یثبت فیه حق المولویه. هذا صحیح لأنّه زوحم بذاک. هذا فی موارد العلم التفصیلی.

وأمّا فی محل الکلام، ما هو الشیء الذی یکون مزاحماً لحرمه المخالفه القطعیه للمهم والذی یُدعی أنّه یوجب خروج المهم عن حقّ الطاعه ؟ لا یوجد شیء إلّا حکم العقل بوجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّه لا یوجد لدینا شیء معلوم، الأمر دائر بین أن یکون الفعل واجباً، أو حراماً، وکل منهما معلوم بالعلم الإجمالی، الذی یُتوقع أن یکون مزاحماً لحرمه المخالفه القطعیه للمهم هو وجوب الموافقه القطعیه للأهم؛ حینئذٍ نسأل أنّ هذا المزاحم هل یوجب خروج المهم عن دائره حقّ الطاعه وسقوط حقّ المولویه فیه کما هو الحال فی موارد العلم التفصیلی، أو لا ؟ نقول لا؛ لأنّ المفروض فی محل الکلام فی الجواب الثانی کجواب مستقل عن الجواب الأوّل أنّ تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه تأثیر تعلیقی، بینما تأثیره فی حرمه المخالفه القطعیه تأثیر تنجیزی، إذا کان وجوب الموافقه القطعیه یحکم به العقل حکماً تعلیقیاً، معلّق علی عدم حکمه بحرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّه لا یوجد قصور فی المقتضی بحسب الفرض، یعنی الآمر مولی وله حق المولویه فی هذا التکلیف کما له حقّ المولویه فی الأهم، وإنّما الذی یمنع منه هو وجود المزاحم، حق المولویه ثابت فی وجوب الصلاه وفی الإزاله، وإنّما منع منه وجود المزاحم الأهم، فی محل کلامنا المهم لیس هناک قصور فی وجود مقتضی حرمه المخالفه القطعیه فیه، وإنّما یُزاحم بوجوب الموافقه القطعیه للأهم، والمفروض أنّ وجوب الموافقه القطعیه تعلیقی معلّق علی عدم حرمه المخالفه القطعیه، فإذا ثبتت حرمه المخالفه القطعیه بمقتضی أن المولی له حقّ المولویه فی هذا التکلیف المهم؛ حینئذٍ تکون مانعه من تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الموافقه القطعیه.

إذن: هذا الجواب وحده لا يصلح لإثبات وجوب الموافقه القطعيه للأهم وإهمال المهم؛ لأنّ دعوى أنّه خارج عن دائره المولويه وعن حقّ الطاعه ليست واضحه. هذه الدعوى واضحه فى موارد وفى موارد العلم التفصيلى، لكنّها ليست واضحه؛ بل ممنوعه فى محل الكلام؛ لأنّ المزاحم له الذى يوجب خروجه عن دائره حقّ الطاعه ليس إلّا وجوب الموافقه القطعيه للأهم وهذه بحسب الفرض تعليقيه.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

تقدّم سابقاً بأنّ الجواب الثانى عن الوجه الأوّل يمكن المناقشه فيه والتأمّل فيه بما ذكرناه، وكان حاصل ما ذكرناه هو أنّ خروج التكليف عن دائره حقّ الطاعه والمولويه فى محل الكلام ليس لأجل عدم كون المتكلّم مولى. إذن، لا قصور فى وجود مقتضى التنجيز فى التكليف، وإنّما لابدّ أن يكون الخروج عن دائره حقّ الطاعه على أساس التزاحم. فى موارد العلم التفصيلى بالتكليف الأهم والتكليف المهم المزاحمه واضحه بينهما؛ لأنّ المكلّف بحسب الفرض لا يتمكن من الجمع بين امتثاليهما، بين امتثال التكليف بالمهم، وامتثال التكليف بالأهم، ومن هنا يكون هناك تزاحم بين الامتثالين، وفى هذه الحاله يسقط إطلاق كلٍ من التكليفين فى حاله التساوى، وفى حاله عدم التساوى وكون أحدهما أهم يسقط إطلاق التكليف المهم ويبقى إطلاق التكليف الأهم على حاله، وهذا هو معنى تقديم الأهم على المهم؛ لأنّ هناك تزاحم بين الامتثالين؛ وحينئذٍ تُطبّق عليه قوانين باب التزاحم. المفروض فى محل الكلام كما تقدّم مراراً قدره المكلّف على امتثال التكليفين المحتملين فى كل علم إجمالى، يمكنه أن يمتثل الوجوب فيفعل، ويمكنه أن يمتثل التحريم فيترك، إذن ليس هناك تزاحم بين ذات الامتثالين، وإنّما التزاحم فى محل الكلام يكون فى وجوب الموافقه القطعيه التى يحكم بها العقل، بمعنى أنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما إحراز امتثال الحرمه يكون بترك الفعل فى كلا اليومين، وهذان أمران لا يجتمعان، الموافقه القطعيه للوجوب المحتمل تكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما الموافقه القطعيه للحرمه المحتمله تكون بترك الفعل فى كلا اليومين، فالمزاحمه تكون فى وجوب الموافقه القطعيه للتكليفين، يعنى التزاحم يكون فى كيفيه الامتثال وإحراز الامتثال لا فى ذات الامتثال، لا يوجد تزاحم بين ذات امتثالهما لتمكن المكلّف من ذلك، وإنّما إحراز امتثال الوجوب يكون بالفعل فى كلا اليومين، وإحراز امتثال الحرمه يكون بالترك فى كلا اليومين، فهما أمران بينهما تزاحم، فالتزاحم فى محل الكلام ليس بين الامتثالين حتّى نطبّق قوانين باب التزاحم عليه كما فى حاله العلم التفصيلى بالتكليف الأهم والتكليف المهم، وإنّما التزاحم يكون فى حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه. إذا أتينا إلى حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذٍ نقول: إن بنينا على ما ذُكر فى الوجه الأوّل وأغمضنا النظر عن الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل والتزمنا بالوجه الأوّل، بمعنى أن تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه تأثيره تعليقى، بينما تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه تأثير تنجيزى، إذا آمنا بذلك وقطعنا النظر عن الجواب الأوّل المتقدّم؛ حينئذٍ لا مجال فى المقام لتقديم حرمه المخالفه على وجوب الموافقه؛ لأنّ المفروض فى الوجه الأوّل أنّ حرمه المخالفه تكون ثابته ومنجّزه وغير معلّقه وهى تمنع من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه؛ حينئذٍ يتعيّن تقديم حرمه المخالفه القطعيه على وجوب الموافقه القطعيه كما يقول صاحب الوجه الأوّل، وهذا الجواب الثانى لا يصلح أن يكون جواباً دافعاً له؛ لأننا بحسب

الفرض مع غض النظر عن الجواب الأوّل نؤمن بالتعليقيه والتنجيزيه، فتحصل مزاحمه بين وجوب الموافقه القطعيه للوجوب التى تقتضى الإتيان بالفعل فى كلا اليومين، ووجوب الموافقه القطعيه للتحريم التى تقتضى ترک الفعل فى کلا اليومين.

ص: ۵۱۶

نقول: أنّ الموافقه القطعيه للأهم يمنع منه منجّزيه العلم الإجمالى بنحو العلّيه التامّه لحرمه المخالفه القطعيه؛ لأنّ الموافقه القطعيه للوجوب تنافى حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المحتمل الآخر؛ لأنّ الموافقه القطعيه للوجوب تقتضى الإتيان بالفعل فى اليومين، وهذه مخالفه قطعيه للتحريم؛ لأنّ التحريم إن كان ثابتاً فى اليوم الأوّل فقد فعل فخالفه، وإنّ كان ثابتاً فى اليوم الثانى، فقد فعل أيضاً، فإذن، هناک ملازمه بين الموافقه القطعيه للأهم وبين المخالفه القطعيه للمهم، وإذا قلنا بأنّ وجوب الموافقه تعليقى، أى معلّق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه الذى هو تنجيزى بحسب الفرض، إذا كان تنجيزياً فهو يمنع من وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم، فكيف يُلتزم بتقديم التكليف الأهم على المهم ؟ كيف يقال بأنّه لابدّ من موافقه التكليف الأهم قطعاً وإن استلزم حرمه المخالفه القطعيه للمهم ؟ الجواب الثانى وحده بمعزل عن الجواب الأوّل لا يتم. هذه هى الملاحظه على الجواب الثانى.

وأمّا الجواب الأوّل، فسيأتى الحديث عنه، وكان الجواب الأوّل هو منع أن تكون التعليقيه بهذا المعنى المطروح؛ إذ ليس معنى التعليقيه هو أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلّق على عدم تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه حتّى يقال أنّ ذاک التأثير تنجيزى، فيكون مانعاً من تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما هى بمعنى أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعى فى ترک الموافقه القطعيه، وهذا المعلّق عليه مفروض التحقق فى محل الكلام، فيكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تنجيزى أيضاً كتأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه، فلا داعى لتقديم أحدهما على الآخر. هذا الجواب الأوّل وسيأتى الحديث عنه.

ص: ۵۱۷

الآن ننتقل إلى الوجه الثانى: قلنا أنّه استدل على تقديم الأهم بوجهين، الوجه الأوّل هو هذا الذى تقدّم، الوجه الثانى ذكرناه ونقلناه عن السيد الخوئى(قدّس سرّه) والذى كان حاصله أنّ المقام لا يدخل فى باب التزاحم ولا فى باب التعارض، عدم دخوله فى باب التعارض واضح، باعتبار أنّه لا منافاه فى عالم الجعل بين جعل الحرمه وجعل الوجوب، ولا يدخل فى باب التزاحم لتمكّن المكلّف من امتثال كلٍ منهما فى حدّ نفسه، بإمكانه أن يمتثل الوجوب، فيفعل، وبإمكانه أن يمتثل التحريم، فيترك. يعنى كل علم إجمالى إذا لاحظناه على حده، فسنجد أنّ المكلّف متمكن من امتثال كلا المحتملين؛ لأنّ العلم الإجمالى الأوّل يقول السفر إمّا واجب فى هذا اليوم، أو حرام فى اليوم الآخر، وهنا يمكن للمكلّف أن يمتثل هذا العلم الإجمالى بأن يأتى بالسفر فى اليوم الأوّل، ويتركه فى اليوم الثانى. إذن لا يوجد هنا تزاحم بين الامتثالين؛ لأنّ محل الكلام لا يدخل فى باب التزاحم حتّى نطبّق قوانين باب التزاحم ونرجّح بالأهميه، لا يوجد تزاحم بين التكليفين حتّى نلاحظ ايّ التكليفين أهم عند المولى، فنرجّحه على التكليف المهم، وإنّما التزاحم يكون بلحاظ حكم العقل كما ذكرنا قبل قليل، بمعنى أنّ وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم يُزاحَم بوجوب الموافقه القطعيه للتكليف المهم؛ لأنّ الموافقه القطعيه للتكليف الأهم كما ذكرنا فى توضيحه يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين؛ حينئذٍ يوافق التكليف قطعاً، يعنى يوافق الأهم الذى هو الوجوب، إذا اقتصر على الفعل فى اليوم الأوّل فهذا لا يكفى ولا تحصل الموافقه القطعيه للوجوب؛ لوجود احتمال أنّ الوجوب ثابت فى اليوم الثانى، والفعل يكون حراماً فى اليوم الأوّل. إذن: الموافقه القطعيه للوجوب الأهم تكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما الموافقه القطعيه للمهم الذى هو الحرمه تكون بترك الفعل فى كلا اليومين. إذن: يحصل تزاحم فى إحراز امتثالهما، إحراز امتثال الوجوب يكون بشىءٍ وإحراز امتثال الحرمه يكون بشىءٍ آخر ولا يمكن الجمع بينهما، فتكون هناك مزاحمه بلحاظ حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ يقول: حينئذٍ إذا حصلت مزاحمه بلحاظ وجوب الموافقه القطعيه للتكليفين والمكلّف غير قادر على الجمع بينهما، أى على الجمع بين الموافقتين القطعيتين؛ حينئذٍ لا يكون العلم الإجمالى منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فيسقط وجوب الموافقه القطعيه، ويبقى لدينا حرمه المخالفه القطعيه، فنلتزم بحرمه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى الأوّل، وحرمه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى الثانى، فنلتزم به لتمكّن المكلّف منه، فى العلم الإجمالى الأوّل يتمكّن المكلّف من المخالفه القطعيه لهذا التكليف المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الأوّل، وذلك بأن يترك فى اليوم الأوّل ويفعل فى اليوم الثانى، وهذه مخالفه قطعيه للعلم الإجمالى الأوّل الذى هو عباره عن أنّ الفعل إمّا واجب فى اليوم الأوّل، أو حرام فى اليوم الثانى، فإذا عكس، بأن ترك فى اليوم الأوّل وفعل فى اليوم الثانى هذه مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الأوّل، فتكون محرّمه عليه؛ لأنّه يتمكّن منها. العلم الإجمالى الثانى أيضاً هكذا، العلم الإجمالى الثانى يقول: السفر إمّا حرام فى اليوم الأوّل أو واجب فى اليوم الثانى، فيتمكّن أن يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، وبذلك يكون قادراً على المخالفه القطعيه لهذا التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى أيضاً، فما دام متمكّناً من المخالفه القطعيه العلم الإجمالى ينجّز عليه حرمه المخالفه القطعيه. إذا وصلنا إلى هذه النتيجه؛ حينئذٍ يكون الجواب واضحاً، فى هذه الحاله يحرم عليه مخالفه التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، ويحرم عليه مخالفه التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى قطعاً، والمقصود المخالفه القطعيه، والنتيجه هى أنّه يحرم عليه أن يترك فى اليوم الأوّل ويفعل فى اليوم الثانى كما يحرم عليه العكس، أن يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، وهذا هو معنى وجوب الموافقه الاحتماليه والتخيير الابتدائى، بأنّه فى اليوم الأوّل هو مخيّر بين الفعل والترك وليس ملزماً بأن يفعل، لكن إذا فعل فلابدّ أن يفعل فى اليوم الثانى، وإذا تركّ فلابدّ أن يترك فى اليوم الثانى، وإلاّ إذا فعل فى اليوم الأوّل وترك فى اليوم الثانى هذه مخالفه قطعيه لأحد العلمين الإجماليين، وإذا عكس أيضاً مخالفه قطعيه لأحد العلمين الإجماليين، والمفروض أنّ حرمه المخالفه القطعيه تنجّزت عليه. يقول: فى هذه الحاله لا تلاحظ الأهميه؛ لأنّه ليس داخلاً فى باب التزاحم، أمّا العقل فبمقتضى هذا البيان

يقول أنّ المنجّز على المكلّف هو حرمه المخالفه القطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه. هـذا ما يُستفاد من كلام السيد الخوئى فى الوجه الثانى.

ص: ۵۱۸

هذا الوجه الثانى بهذا الشكل ومن دون أن يُضاف إليه شىء آخر لتصحيحه ولتوجيهه، بهذا الشكل يكون جوابه واضحاً وهو أنّ التزاحم لا يقع فقط فى وجوب الموافقه القطعيه لكلا التكليفين كما ذكر، أنّ وجوب الموافقه القطعيه للأهم يُزاحم وجوب الموافقه القطعيه للمهم؛ لأنّ الموافقه القطعيه للأهم تكون بالفعل فى اليومين، والموافقه القطعيه للمهم تكون بالترك فى اليومين، هنا يحصل التزاحم، وهو غير قادر عليهما، فلا يكون العلم الإجمالى منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيه، فنبقى نحن والمخالفه القطعيه، فتتنجّز المخالفه القطعيه، هذا مقصوده.

الجواب هو: أنّ وجوب الموافقه القطعيه لأحد العلمين الإجماليين، وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم فى العلم الإجمالى الأوّل كما تزاحم وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المهم كذلك يُزاحم حرمه المخالفه القطعيه فى العلم الإجمالى الثانى، لما قلناه من أنّ الموافقه القطعيه لأحد العلمين تستلزم المخالفه القطعيه للعلم الآخر؛ لأنّه يخالف العلم الإجمالى الأوّل قطعاً بأن يفعل فى اليوم الأوّل ويترك فى اليوم الثانى، وهذه مخالفه قطعيه للعلم الإجمالى الثانى الذى يقول بأنّ السفر إمّا حرام فى اليوم الأوّل، أو واجب فى اليوم الثانى، فإذا وافق العلم الإجمالى الأوّل وجاء بالفعل فى اليوم الأوّل وتركه فى اليوم الثانى يكون قد خالف العلم الإجمالى الثانى.

إذن: الموافقه القطعيه للتكليف الأهم بالعلم الإجمالى الأوّل يُزاحم أيضاً حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى، وهذا إذا قلنا بعدم الإمكان يستلزم سقوط كل هذه المنجزيات وليس فقط يسقط وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما حرمه المخالفه القطعيه أيضاً تسقط، وإذا سقطت حرمه المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ يفقد الشىء الذى استند إليه لإثبات التخيير الابتدائى، ولإثبات حرمه المخالفه القطعيه لكلا العلمين الإجماليين، هذه أيضاً تدخل فى المزاحمه، وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم بالعلم الإجمالى الأوّل يزاحم حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى، وهو غير قادر على الجمع بينهما، فلابدّ من سقوط الجميع، فادعاء أنّ وجوب الموافقه القطعيه يسقط وتبقى حرمه المخالفه القطعيه على حالها، بلا وجهٍ. إلى هنا بلا وجهٍ، وإنّما هذا الكلام يمكن توجيهه إذا ضممنا له الوجه الأوّل السابق، عندما نضم الوجه الثانى إلى الوجه الأوّل؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه، فيكون الحاصل هو أن يقال: أنّ المقام ليس من باب التزاحم؛ لقدره المكلّف على امتثال التكليفين فى حدّ أنفسهما، وإنّما التزاحم يكون بلحاظ حكم العقل بوجوب الموافقه وحرمه المخالفه، هناك يحصل التزاحم، فى إحراز الامتثال يكون هناك تزاحم بلحاظ حكم العقل، وإذا أتينا إلى حكم العقل سنجد ---------- نضم الوجه الأوّل ---------
- أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تأثير تعليقى، بينما تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه تأثير تنجيزى، فيتقدّم الثانى على الأوّل، فتبقى حرمه المخالفه القطعيه، وهو الشىء الذى يريد أن يصل إليه، وهو أن يبقى لدينا التخيير فقط، ولا يوجد وجوب موافقه التكليف الأهم قطعاً، لكن عندما نلفّق بين الوجه الأوّل والوجه الثانى؛ عندئذٍ يكون هذا هو الوجه المقبول لهذا الرأى الذى يقول بعدم وجوب تقديم الأهم على المهم؛ بل يبقى المكلّف مخيّراً بين الفعل وبين الترك، هذا هو الوجه المقبول والموجّه لإثبات هذا الرأى.

ويجـاب عن هـذا الوجه بالجواب الأوّل، هنا يأتى مورد الجواب الأوّل الـذى كان حاصـله: أنّ التعليقيه ليس معناها أنّ تأثير العلم الإجمـالى فى وجوب الموافقه القطعيه معلّق على عـدم تـأثير العلم الإجمـالى فى حرمه المخـالفه القطعيه، ليس هـذا هو المقصود بـالتعليق، وإنّمـا المقصود بالتعليقيه التى يحكم بها العقل هى التعليقيه بمعنى أنّ العقل يحكم بوجوب موافقه كل تكليف يـدخل فى العهده، إلاّ إذا رخّص المولى سبحانه وتعالى بترك موافقته، فالعقل يحكم حكماً تعليقياً؛ ولذا لا يرى العقل الترخيص الوارد من قبـل الشـارع بترك الموافقه القطعيه منافياً لحكم العقل؛ لأنّ حكم العقل معلّق على عـدمه، فلا يكون منافياً له، بخلاف حكم العقـل بحرمـه المخـالفه القطعيـه، فـأنّه حكـم تنجيزى غير تعليقى، وليس موقوفاً على عـدم الـترخيص؛ بـل يرى العقـل استحاله الـترخيص فى المخـالفه القطعيه؛ ولـذا يكـون الـترخيص غير معقـول ومنافيـاً لحكم العقـل، فـإذن: المقصـود بتعليقيه حكم العقل بوجـوب الموافقه القطعيه هو أنّه معلّق على عـدم وصول ترخيص مولوى شـرعى فى ترك الموافقه القطعيه، وهـذا هو المفروض فى محل الكلام، ليس لدينا ترخيص شـرعى يرخّص فى ترك الموافقه القطعيه لهذا التكليف، وعليه: يكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه على حد تأثيره فى حرمه المخالفه القطعيه، كلّ منهما تنجيزى وغير معلّق، فلا وجه لتقديم الثانى على الأوّل، لا وجه لتقـديم حرمه المخالفه على وجوب الموافقه القطعيه، هذا هو الجواب الأوّل المتقدّم. هذا بالنسـبه إلى الرأى الأوّل الذى يختار عدم وجوب تقديم الأهم على المهم، وإنّما يبقى التخيير على حاله.

الرأى الثانى: الـذى هو أحـد قولى الميرزا كما تقدّم والذى يقول: بوجوب تقديم الأهم على المهم، المحقق النائينى(قدّس سرّه) ذكر له وجهاً، وحاصـله هو محاوله لإدخال التزاحم فى محل الكلام فى باب التزاحم، هذا التزاحم فى محل الكلام الذى هو كما قلنـا ليس تزاحمـاً بين نفس ذات الامتثـالين للتكليفين كمـا هو الحـال فى موارد العلم التفصـيلى بالأهم والمهم، ليس تزاحماً بين امتثال هـذا التكليف المحتمل وامتثال هذا التكليف المحتمل؛ لأنّ المكلّف قادر على امتثالهما، وإنّما التزاحم يقع فى الحقيقه فى مرتبه إحراز الامتثـال؛ لأنّ ما يُحرز به امتثال أحـد التكليفين لا يلتئم مع ما يُحرز به امتثال التكليف الآخر، فالتزاحم يقع بين ما عُبّر عنه سابقاً حكم العقـل بوجوب الموافقه القطعيه، يقع بين إحراز امتثال هـذا التكليف وإحراز امتثال ذلك التكليف، إحراز امتثال التكليف الأهم كمـا قلنـا يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، بينما إحراز امتثال المهم ———— الحرمه ———— يكون بترك الفعـل فى كلاـ اليومين وهـذان متزاحمـان. الميرزا يقول: هـذا الكلام صـحيح، التزاحم فى محل كلامنا يختلف عن الـتزاحم فى مـوارد العلـم التفصـيلى، لكـن بـالنتيجه هـذا أيضـاً تزاحـم، ويرجـع أيضـاً إلى عـدم قـدره المكلّـف على إحراز كلا الامتثـالين، هنـاك المكلّف غير قادر على الجمع بين الامتثالين فى موارد العلم التفصـيلى، لا يتمكن من الجمع بين الامتثالين، فى المقـام ———— فرضـاً ———— أنّه يتمكن من الجمع، لكن لاـ يمكنّه إحراز امتثـال كـلٍ من التكليفين، إذن: هو غير قـادر على إحراز الامتثـالين، يقول: عـدم القـدره هـذه كعـدم القـدره فى ذلـك المقام، لا فرق بلحاظ حكم العقل بين أن يكون المكلّف غير قـادر على الجمع بين الامتثالين، أو يكون غير قادر على إحراز امتثال كلا التكليفين، عـدم القـدره واحـد فيهما، فإذا كان كـذلك؛ فحينئـذٍ يـدخل فى باب التزاحم؛ لأنّ المناط فى التزاحم هو عدم قدره المكلّف، ونعمّمه لعدم قدره المكلّف على الجمع بين الامتثـالين، أو عـدم قـدره المكلّف على إحراز امتثال الأهم وامتثال المهم، هنا أيضاً يُحكم بتطبيق قوانين باب التزاحم كما طبّقناها فى صوره موارد العلم التفصيلى، فتُلاحَظ الأهميه ويُلاحظ احتمال الأهميه، فإذا كان أحد التكليفين محتمل الأهميه؛ حينئذٍ يتقدّم على التكليف الآخر؛ وحينئذٍ يتعيّن تقديم الأهم على المهم.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

المحقق النائينى استدل على لزوم تقديم الأهم فى محل الكلام بما حاصله: أنّ كل حكم تكليفى إلهى واصل للمكلّف يقتضى أمرين: (١)

الأمر الأوّل: لزوم امتثاله والإتيان بمتعلّقه.

الأمر الثانى: لزوم إحراز الامتثال والذى يُعبّر عنه بالموافقه القطعيّه؛ وحينئذٍ فى محل الكلام الوجوب المعلوم بالإجمال كما يقتضى الإتيان بمتعلّقه كذلك يقتضى إحراز الإتيان بمتعلّقه، كما أنّ الحرمه فى الجانب الآخر أيضاً تقتضى الإتيان بمتعلّقها، يعنى ترك الفعل كذلك هى تقتضى إحراز امتثالها، أى إحراز الترك، ومن الواضح أنّ إحراز الامتثال فى طرف الوجوب يستدعى الإتيان بالفعل فى كلا-اليومين وفى المقابل إحراز امتثال الحرمه يستدعى ترك الفعل فى كلا اليومين، يقول: هذان الحكمان ---------- الوجوب والحرمه ---------- وإن لم يكن بينهما تزاحم فى مقام الامتثال؛ لقدره المكلّف على امتثالهما بأنفسهما؛ إذ بإمكان المكلّف أن يأتى بالفعل فى اليوم الأوّل ويتركه فى اليوم الثانى، وعلمه الإجمالى بحسب الفرض الأوّل هو أنّه يعلم بأنّ الفعل إمّا واجب فى هذا اليوم، أو حرام فى اليوم الثانى، التكليفان اللّذان يتردّد بينهما التكليف الواقعى يمكن امتثالهما بأن يأتى بالفعل فى اليوم الأوّل ويتركه فى اليوم الثانى، ونفس الكلام يقال بالنسبه إلى العلم الإجمالى الثانى، إذن: التكليفان المحتملان فى كل علم إجمالى هما ممّا يمكن الجمع بين امتثاليهما، فلا تزاحم فى مقام الامتثال، لكنّه يقول: التكليفان متزاحمان من الجهه الثانيه التى يقتضيها التكليف أيضاً، هما متزاحمان فى لزوم إحراز الامتثال؛ لأنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل فى كلا اليومين، فى حين أنّ إحراز امتثال الحرمه بترك الفعل فى كلا اليومين، ومن الواضح أنّ المكلّف غير قادر على الجمع بين هذين الأمرين، يعنى لا-يتمكّن أن يحرز امتثال الوجوب وفى نفس الوقت يحرز امتثال التحريم؛ لأنّ إحراز امتثال الوجوب يكون بالإتيان بالفعل فى كلا-اليومين، وإحراز امتثال الحرمه يكون بترك الفعل فى كلا اليومين، والمكلّف غير قادر على الجمع بينهما. إذن: هناك تزاحم فى لزوم إحراز الامتثال لا بين نفس الامتثالين؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف قادر على الجمع بين الامتثالين، ويقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) أن إحراز الامتثال ممّا يقتضيه التكليف نفسه، التكليف ليس فقط يقتضى امتثاله، وإنّما هو كما يقتضى امتثاله هو يقتضى إحراز امتثاله، وكما يقع التزاحم فى غير محل الكلام بين نفس الامتثالين كما فى موارد العلم التفصيلى لضيق قدره المكلّف عن الجمع بين الامتثالين، كذلك يقع التزاحم بين التكليفين بلحاظ لزوم إحراز الامتثال؛ لأنّ إحراز امتثال كل واحدٍ منهما يزاحم إحراز امتثال الآخر، فيتزاحمان فى ذلك، ويقول: كما أنّ عدم القدره على الجمع بين الامتثالين فى موارد العلم التفصيلى بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمه من الترك، عدم تمكّن المكلّف من الجمع بينهما يوجب التزاحم، كذلك عدم قدره المكلّف على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من إحراز امتثاله وبين ما تقتضيه الحرمه من إحراز امتثالها، هنا أيضاً المكلّف غير قادر على الجمع بينهما، فيقع التزاحم بين التكليفين بلحاظ ذلك؛ وحينئذ، يقول: فى محل الكلام يقع التزاحم بين إحراز امتثال الوجوب وبين إحراز امتثال الحرمه، فإذا فرضنا أنّ الوجوب كان أهم كما هو المفروض فى محل كلامنا؛ فحينئذٍ لابدّ من تقديم الوجوب وتعيّن الإتيان بالفعل فى كلا

الیومین، یعنی تعیّن إحراز امتثاله، ویتقدّم لزوم إحراز امتثال الوجوب لأنّه أهم علی لزوم إحراز امتثال الحرمه، فیجب علی المکلّف الموافقه القطعیه للوجوب بأن یأتی بالفعل فی کلا الیومین؛ لأنّه أهم، وإن استلزم من ذلک المخالفه القطعیه للتکلیف المهم، فالأهمیه تلعب دوراً فی محل الکلام ویکون لها تأثیر فی حکم العقل بحیث أنّ العقل هنا الذی یحکم بلزوم امتثال التکلیف، ولزوم إحراز امتثال کلّ تکلیف، یقول: فی محل الکلام عندما یکون أحدهما أهم، أو محتمل الأهمیه أنا لا أحکم إلاّ بلزوم إحراز امتثال الأهم وإن استلزم من ذلک المخالفه القطعیه للمهم، وبهذا یُقدّم الأهم علی المهم، یقدّم الوجوب علی التحریم فی فرض الکلام فی المثال الذی ذُکر فی محل الکلام.

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۳۱۷.

وحاصل ما یرید أن یقوله هو: أنّ التزاحم ینشأ من عدم القدره علی الجمع بین ما یقتضیه هذا الحکم وبین ما یقتضیه الحکم الآخر، هذا أعمّ من أن یکون ما یقتضیه هذا الحکم هو الفعل والترک، أو یکون ما یقتضیه هذا الحکم من إحراز امتثاله، امتثال الوجوب یقتضی الفعل، ویقتضی إحراز امتثاله فی مثل محل الکلام، عندما یکون هناک علم إجمالی لا یکون الوجوب معلوماً بالتفصیل، وإنّما معلوم بالإجمال، نفس الوجوب یقتضی إحراز امتثال التکلیف، ویکون إحراز امتثاله بالإتیان بالفعل فی کِلا الیومین، ما یقتضیه الوجوب من إحراز امتثاله یزاحم ما تقتضیه الحرمه من إحراز امتثالها، فی کلٍ منهما یوجد تزاحم، هنا یوجد تزاحم وفی موارد العلم التفصیلی یوجد تزاحم بین نفس الامتثالین. فی موارد العلم الإجمالی یوجد تزاحم، لکن بین إحراز امتثال التکلیفین، فإذا حصل التزاحم؛ فحینئذٍ یجری قانون التزاحم ویقدّم الأهم، فإذا قدّمنا الأهم، تجب الموافقه القطعیّه للتکلیف الأهم وإن استلزم من ذلک المخالفه القطعیه للتکلیف المهم. هذا رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه) .

لکنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) أعترض علی ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) باعتراضین: (۱) أحدهما نقضی والآخر حلّی، الاعتراض الحلّی تقدّمت الإشاره إلیه ونذکره أیضاً. أمّا الاعتراض النقضی، فحاصل ما یقوله السید الخوئی(قدّس سرّه) هو: أنّ هذا الکلام لو تمّ وعممّنا التزاحم إلی محل الکلام ولم نخص التزاحم بموارد العلم التفصیلی ولا بموارد التزاحم بین نفس الامتثالین لعدم قدره المکلّف علی الجمع بینهما، وعممّناه لمحل الکلام؛ حینئذٍ لابدّ أن نلتزم بلوازم هذا التعمیم فی محل الکلام ومن لوازمه أن نطبّق قانون التزاحم فی محل الکلام سواء تساوی الحکمان فی الأهمیه، أو کان أحدهما أهم؛ لأنّ قانون التزاحم لا یختصّ بما إذا کان أحد التکلیفین أهم؛ بل یجری حتّی إذا کانا متساویین فی الأهمیه، إذا کانا متساویین فی الأهمیه یتزاحمان؛ وحینئذٍ یحکم العقل بالتخییر، فیقال للمکلّف: أنت مُخیّر بین أن تنقذ هذا الغریق أو تنقذ هذا الغریق. بین أن تمتثل هذا التکلیف، أو تمتثل هذا التکلیف، هذه قواعد باب التزاحم، لکن عندما یکون أحدهما أهم، العقل یحکم بتقدیم الأهم علی المهم، إذا عممّنا قانون التزاحم لمحل الکلام؛ حینئذٍ یقول: فی محل الکلام، أی فی حاله ما إذا لم یکن أحدهما أهم، لو فرضنا أنّ الحرمه المحتمله والوجوب المحتمل فی محل الکلام تساویا فی الأهمیه ولم یکن أحدهما أهم من الآخر، مقتضی شمول باب التزاحم لمحل الکلام هو أن یُلتزَم بالتخییر، بمعنی أنّ المکلّف مُخیّر بین أن یختار الوجوب فیوافقه قطعاً بأن یأتی بالفعل فی کلا الیومین، وبین أن یختار التحریم فیوافقه قطعاً، فیختار الترک فی کلا الیومین، مع فرض التساوی وعدم الأهمیه الحکم هو التخییر، یتخیّر بین أن یمتثل هذا التکلیف، أو یمتثل التکلیف الآخر، فی حین أنّ نفس المحقق النائینی(قدّس سرّه) لا یلتزم

بـذلک فی محـل الکلام فی صوره التساوی بین المحتملین، فی صوره التساوی وعـدم الأهمیه لا یلتزم بالتخییر، وإنّما یقول: لابدّ أن یفعـل فی یوم ویترک فی الیوم الآـخر، فـإذا فعـل فی الیوم الأوّل، فلابـد أن یترک فی الیوم الثانی، وإذا ترک فی الیوم الأوّل فلابـدّ أن یفعـل فی الیوم الثـانی، بینمـا قانون التزاحم لا یقتضـی ذلک، قانون التزاحم یقول: عنـدما یتساویان تخیّر بینهما، إمّا أن تختــار الوجـوب فتمتثلـه قطعـاً، أو تختـار التحریـم فتمتثلـه قطعـاً، أمّـا أن تفعـل فی یـوم وتـترک فی یـوم کمـا هـو رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه)، هذا لا یقتضیه قانون التزاحم، فیسجّل نقضاً علی المحقق النائینی(قدّس سرّه) بأنّه لو قلنا بشمول باب التزاحم، أو دخول محل الکلام فی باب التزاحم، فلابـدّ أن نلتزم بلوازمه ومن لوازمه أن یُلتزم بالتخییر بین المحتملین فی محل الکلام فیما لو تساویا فی الأهمیه، فیتخیّر المکلّف بین الوجوب وبین التحریم، بینما المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) لا یلتزم بذلک، فیکون هذا نقضاً علیه(قدّس سرّه).

ص: ۵۲۲

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۲.

أمّا الجواب الحلّی، فیقول: (۱) لو سلّمنا دخول محل الکلام فی باب التزاحم وعممّنا التزاحم للتزاحم بلحاظ لزوم إحراز الامتثال ولم نخصّه بالتزاحم من جهه لزوم الامتثال نفسه، لکنّه یقول لم یرد دلیل علی لزوم الأخذ بمحتمل الأهمیه فی باب التزاحم مطلقاً، لا یوجد دلیل علی لزوم ترجیح محتمل الأهمیه وتقدیمه فی باب التزاحم فی جمیع موارده حتّی یقال أنّ مقتضی الدلیل هو أن نلتزم فی محل الکلام، بعد أن سلّمنا دخوله فی باب التزاحم، أن نلتزم بتقدیم محتمل الأهمیه إن لم یدل دلیل، حتّی إذا دخل فی باب التزاحم، لکن لا دلیل علی تقدیم محتمل الأهمیه فی جمیع موارد التزاحم، وإنّما دل الدلیل علی تقدیم محتمل الأهمیه فقط فی موارد التزاحم الامتثالی، یعنی فی موارد العلم التفصیلی بالتکلیف الأهم والتکلیف المهم، هناک دلّ الدلیل علی الترجیح بمحتمل الأهمیه، وهذا الدلیل الذی نستدل به یقول: تقدیم محتمل الأهمیه فی موارد التزاحم الامتثالی لا یأتی فی محل الکلام. إذن: حتّی لو سمّیناه باب التزاحم، لکن لا دلیل علی تقدیم محتمل الأهمیه، الدلیل علی تقدیم محتمل الأهمیه هو ما تقدّم ذکره سابقاً نقلاً عنه، وحاصله: فی موارد التزاحم لابدّ من الالتزام بسقوط الإطلاق فی کِلا الحکمین المتزاحمین، أو سقوط الإطلاق فی أحد الحکمین؛ لأنّه لا یمکن أن یبقی الإطلاق فی کلٍ منهما بعد فرض التزاحم، إن کان متساویین یسقط الإطلاق فیهما، بمعنی أنّه یقیّد کل واحدٍ منهما بعدم الاشتغال بالآخر، أمّا إذا کان أحدهما أهم، فیسقط إطلاق المهم، فیقیّد بعدم الاشتغال بالأهم ویبقی إطلاق الأهم علی حاله. إذن: لابدّ من الالتزام بسقوط الإطلاق إمّا عن کلیهما، أو عن أحدهما.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۲.

إذن: فی حاله کون أحدهما أهم یتعیّن سقوط إطلاق المهم وتقییده بعدم الاشتغال بالأهم، وأمّا الأهم فیبقی علی إطلاقه ویکون هو الـدلیل علی تقدیم محتمل الأهمیه؛ لأنّ إطلاق دلیل محتمل الأهمیه یبقی علی حاله لا یُمس، بینما یقیّد إطلاق الدلیل المهم بعـدم الاشـتغال بالأهم، فإذن، هـذا هو الدلیل علی لزوم تقدیم الأهم علی المهم؛ لأنّ إطلاق المهم یسـقط ویقیّد بعدم الاشـتغال بالأهم.

بعبارهٍ أخری: فی هـذه الحاله نحن نعلم بسـقوط إطلاق المهم علی کل حالٍ وعلی کل تقـدیر، سواءً تساویا، أو کان الآخر أهم، إذا تساویا یسقط إطلاق کلٍ منهما، وإذا کان أحدهما أهم فیسقط إطلاق المهم.

إذن: لاـ دلیل علی سـقوط إطلاق محتمل الأهمیه، بینما إطلاق المهم ساقط علی کل تقـدیر، وهـذا هو الـدلیل علی لزوم تقـدیم الأهم علی المهم. هذا إذا کان لدلیل کلٍ من الحکمین إطلاق لفظی یمکن التمسک به.

أمّـا إذا لم یکن له إطلاق لفظی کما إذا کان دلیله لبّی کإجماعٍ ونحوه، فیقول: فی هـذه الحاله الـدلیل علی لزوم تقـدیم محتمل الأـهمیه هو عبـاره عن قطع یُعـذّر بجواز تفویت ملاـک غیره لتحصـیل ملاـکه، هـذا نقطع بجوازه، یعنی قطعـاً یجوز للمکلّف أن یفوّت ملاـک المهم من أجـل تحصـیل ملاـک الأـهم، هـذا قطعـاً جـائز، أمّا العکس فهو غیر معلوم الجواز، والعکس هو تفویت ملاک الأهم فی سبیل تحصیل ملاک المهم، هذا غیر معلوم الجواز، فإذا کان غیر معلوم الجواز وارتکبه المکلّف یکون مؤاخذاً، فیتعیّن علیه أن یأخذ بما یقطع بجوازه، وما یقطع بجوازه هو أن یفوّت ملاک المهم فی سبیل تحصیل ملاک الأهم، فالدلیل علی تقـدیم الأهم فی حاله عـدم وجود الإطلاق هو القطع بجواز تفویت ملاک المهم لأجل تحصـیل ملاک الأهم، بینما العکس غیر معلوم وممّا لا یُقطع به، والعقل یقول حتّی یأمن من العقوبه والمؤاخذه لابدّ أن یسـلک ما یعلم جوازه، وما یعلم جوازه هو تقدیم الأهم علی المهم، فیقدّم الأهم علی المهم.

ص: ۵۲۴

هـذان الوجهـان لتقـديم الأهم على المهم، يقول: لا يجريان فى محل الكلام، باعتبار أنّ المفروض فى محل الكلام بقاء الإطلاق فى كِلا ـ الحكمين وعـدم سـقوطهما ولا ـ سـقوط أحـدهما؛ باعتبـار أنّ سـقوط الإطلاق إنّما يكون فى حاله العجز عن الجمع بين الامتثالين، عندما يكون المكلّف عاجزاً عن الجمع بين الامتثالين لابدّ أن يسـقط إطلاقهما، أو يسقط إطلاق أحدهما، والمفروض فى محل كلامنا أنّ المكلّف ليس عاجزاً عن أن يمتثل الوجوب المحتمل ويمتثل الحرمه المحتمله، فى كل علمٍ إجمالى هو ليس عـاجزاً؛ إذ بإمكـانه فى العلم الإجمـالى الأـوّل أن يفعـل فى اليوم الأـوّل ويـترك فى اليوم الثـانى، إذن، هو قـادر على الجمع بين امتثاليهما، فإذا كان قادراً على الجمع بين امتثاليهما؛ حينئذٍ لا وجه لسـقوط إطلاق هذا التكليف ولا وجه لسقوط إطلاق التكليف الآخر.

إذن: المفروض فى محـل الكلاـم أنّ إطلاـق التكليف بـاقٍ على حـاله فى كـلٍ منهمـا، فى الوجوب إطلاـقه بـاقٍ على حاله، وفى التحريم إطلاقه أيضاً باقٍ على حاله. إذن، لا يمكن أن نقول أنّ الـدليل على وجوب تقـديم الأهم فى محل الكلام هو أنّ إطلاق دليل الأهم باقٍ، بينما إطلاق دليل المهم ساقط على كل تقدير، فلا يجرى هذا الدليل فى محل الكلام.

يبقى الـدليل الآخر وهو أننا نقطع بجواز تفويت ملاك المهم لصالح ملاك الأهم، يقول: هذا الجواز غير ثابت فى محل الكلام؛ لأنّه لا يُفرّق بين الأهم والمهم من هـذه الجهه، من دون فرقٍ بين ثبوت كون أحدهما أهم وبين عدم ثبوت ذلك، على كل حالٍ لا ـ نقطع ولا ـ نعلم ولا ـ نحرز جواز تفويت ملا ـك الحرمه لصالـح ملا ـك الوجوب، وإن فرضـنا أنّ الوجوب هو محتمـل الأهميه، وكما لا نحرز ذلك فى حالات التساوى كذلك لا نحرز ذلك فى حالات افتراض أنّ أحدهما أهم. إذن: كِلا هذين الوجهين لا يجريان فى محل الكلام.

ص: ۵۲۵

یبقی حکم العقـل بلزوم إحراز الامتثـال؛ وعندئـذٍ لاـ نلاحـظ التکلیف وکونه صـادراً من المولی، ولا نلاحظ ملاکه والغرض منه وهـل هو أهم، أو لاـ وإنّمـا نـأتی إلی مسـأله إحراز الامتثـال، العقـل یحکم بأنّ کل تکلیفٍ واصلٍ إلی المکلّف لابـدّ من إحراز امتثـاله کمـا ذُکر سابقـاً، هو یقول: أنّ هـذا الحکم العقلی بلزوم إحراز الامتثـال هو مشترک بین جمیع التکـالیف الإلزامیه، العقل یحکم بلزوم إحراز امتثـال کـل تکلیـفٍ إلزامیٍ واصـلٍ إلی المکلّف من دون فرقٍ بین أن یکون هـذا التکلیف واصـلًا إلی أعلی درجات الأهمیه، أو یکون واصلاً إلی أدنی درجات الأهمیه، ما دام هو تکلیف صادر من قبل المولی وواصل إلی المکلّف بنحوٍ من أنحـاء الوصول، العقـل یحکم بلزوم إحراز امتثاله. إذن، لا فرق بینهما، وکما یحکم العقل بلزوم إحراز امتثال الأهم، کـذلک یحکم بلزوم إحراز امتثـال المهم، هـو یحکم بلزوم إحراز امتثـال کـلٍ منهمـا علی حـدٍّ سواء؛ وحینئـذٍ لاـ موجب لتقـدیم محتمل الأـهمیه علی غیره والحکـم بلزوم مـوافقته القطعیـه، وإن اسـتلزم منهـا المخـالفه القطعیه للتکلیـف الآـخر. هـذا مـا یـذکره السـید الخوئی(قدّس سرّه). (۱)

الـذی یتبیّن من هـذا الکلام هو أنّ نکته البحث هی فی أنّ الأهمیه هل لها تأثیر فی هـذا الحکم العقلی بلزوم الطاعه ولزوم إحراز الامتثال ؟ أو لیس لها تأثیر فی ذلک ؟ کون أحد المحتملین أهم من الاخر، هل یؤثر فی حکم العقل بلزوم إحراز الامتثال ولزوم الطاعه بحیث یحکم العقل بلزوم طاعه الأهم وإحراز امتثاله دون المهم، هـذا هو معنی التأثیر، هذا معناه أنّ الأهمیّه أثّرت فی هذا الحکم العقلی بحیث یقول العقـل: مـا دام هـذا أهم أنـا أحکم بلزوم إحراز امتثاله وإن اسـتلزم ذلک المخالفه القطعیه للمهم، هل یحکم العقـل بهـذا، باعتبـار ----------- مثلًا ---------- أنّ إطاعه الأهم وإحراز امتثال الأهم هو أکثر إطاعه للمولی من إطـاعه المهم، هـل یحکم العقـل بـذلک، أو لاـ؟ السـید الخوئی(قـدّس سـرّه) اختار الثانی، ویقول لیس هناک فرق بین تکلیف وتکلیف فی هـذا الحکم العقلی بلزوم إحراز الامتثـال، العقل یحکم بلزوم إحراز کل تکلیف صادر من المولی وواصل إلی العبد بنحوٍ من أنحـاء الوصول، یحکم بلزوم إحراز امتثـاله، العقـل لاـ یجوّز إحراز امتثال تکلیفٍ وإن اسـتلزم المخالفه القطعیه لتکلیفٍ آخر، بینما المحقق النائینی(قدّس سرّه) وتبعه علی ذلک السیّد الشهید الصدر(قدّس سرّه) ذهبا إلی أنّ الأهمیه مؤثره، بمعنی أنّ العقـل لاـ یحکم حینئـذٍ بلزوم إحراز امتثـال المهم کما یحکم بلزوم إحراز امتثال الأهم، کلا وإنّما یحکم بلزوم امتثال الأهم وإن استلزم المخالفه القطعیه للمهم.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۲.

الـذى يُلاحظ على الرأى الأوّل ------------ الـذى تبناه المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) واختاره السيّد الشـهيد الصـدر(قدّس سرّه) ------------ هو: أنّ هـذا الرأى الـذى يقول نقدّم محتمل الأهميه الذى قلنا أنّ معناه بحسب الحقيقه أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأهـم وإن اسـتلزم المخـالفه القطعيه للمهم، أنّ هـذا الرأى كـأنّه لا ـ ينسـجم مع مـا هو المفروض فى محـل الكلام، المفروض فى محـل الكلام عنـدما بـدأنا من البـدايه إلى الآن افترضـنا أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، هـذا مفروض، وإنّمـا طرحنـا أراءً سابقـاً كـانت فى وجوب الموافقه القطعيه، أنّ العلم الإجمـالى علّه تـامه له، أو أنّه مقتضـى، لكن فى حرمه المخالفه القطعيه العلم الإجمالى المفروض فى محل الكلام أنّه علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، ومعنى أنّ العلم الإجمالى علّـه تـامّه لحرمه المخـالفه القطعيه معنـاه فى الحقيقه اسـتحاله الـترخيص فى المخـالفه القطعيه، أصـلًا ثبوتـاً مسـتحيل؛ لأـنّ العلم الإجمـالى علّه تـامّه لحرمه المخـالفه القطعيه، فلا ـ يُعقـل الـترخيص فى المخـالفه القطعيه، تقـديم الأـهم فى محـل الكلاـم لاـزمه الترخيص فى المخـالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال وهو الحرمه وهو المهم، من حيث العلم الإجمالى لا فرق بين الوجوب وبين التحريم، كـل منهمـا معلوم إجمالاًـ العقـل يحكم بحرمه المخالفه القطعيه لكل تكليف حكماً تنجيزياً غير قابل للانفكاك؛ حينئـذٍ كيف يُعقـل أن يُرخّص للمكلّف بارتكـاب المخـالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمـال ؟ ! لاـزم كلاـم الجماعه هو أننا نرخّص للمكلّف فى أن يرتكب معصيه التكليف المهم، هذا لا ينسجم مع المبنى الذى يقول بأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه. نعم، هذا التزموا به فى موارد العلم التفصيلى فى باب التزاحم؛ لأنّهم بالنتيجه رخّصوا للمكلّف بأن يخالف هذا التكليف المهم؛ لأـنّهم قـدموا الأهم على المهم، قـدّموا الإزاله التى هى أهم على الصـلاه، فرخّصوا للمكلّف فى مخالفه التكليف بالصـلاه المعلومه بالتفصيل، لكن هناك رخّصوا فى المخالفه باعتبار أنّهم اعتبروا أنّ هذا التكليف المهم أصلًا يرتفع حقيقه عند الاشـتغال بالأهم، أصـلًا لا تكليف به عند الاشـتغال بالأهم، حقيقه يرتفع، من هذا الباب رخّصوا فيه، رخّصوا فى المخالفه باعتبار أنّها تكليف، عنـد الاشـتغال بالأهم لا تكليف بالمهم، فالترخيص فى تركه ومخالفته ليس فيه محذور، العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه على نحو العلّيه التامّه، لكن عنـدما يكون التكليف ثابتاً وموجوداً، فيقال أنّ العلم الإجمالى به هو علّه تامّه لحرمه مخـالفته، أى عنـدما يكـون موجـوداً، فى موارد العلم التفصـيلى هم افـترضوا ارتفـاع التكليف المهم؛ حينئـذٍ لا ـ مشـكله فى إلزام المكلّف بالإتيـان بالأـهم وإنّ اسـتلزم مخـالفه المهم؛ لأـنّ المهم لا ـ تكليف به عنـد الاشـتغال بالأهم، فلا يلزم من هـذا المخالفه للحكم العقلى بـأنّ العلم الإجمـالى علّه تـامّه لحرمه المخـالفه القطعيه، أمّا فى محل الكلام، فكيف يمكن توجيهه ؟ كيف يمكن الجمع بين كونه علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه وبين تجويز المخالفه القطعيه ومعصيه التكليف المعلوم بالإجمال وهو المهم.

درس الأصول العمليّه/ أصاله التخيير بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله التخيير

قلنا بأنّ قد يُلاحظ على الرأى الذى اختاره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من تقديم الأهم على المهم، يُلاحظ عليه بأنّه لا ينسجم مع المبنى الذى يبنى عليه القائلون بتنجيز العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه بنحو العلّيه التامّه الذى يعنى استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه مع فرض بقاء العلم بالتكليف، وهذا المحذور يلزم من القول بتقديم الأهم، تقديم الأهم يعنى أن نقدّم الأهم ونلتزم بوجوب الموافقه القطعيه للأهم وإن استلزم ذلك المخالفه القطعيه للمهم، فإذن، نحن بتقديم الأهم سوف نرخّص للمكلّف فى أن يرتكب المخالفه القطعيه للتكليف المهم، والمفروض أنّ التكليف المهم وصل إلى المكلّف ولو إجمالاً والمفروض أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال على نحو العلّيه التامّه الغير القابله للانفكاك؛ وحينئذٍ كيف يُعقل الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

ولا يرد على هذا الإشكال بأنّه كيف رخّصوا فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم فى موارد التزاحم الامتثالى، حيث رخّصوا فى موارد التزاحم الامتثالى فى مخالفه التكليف المهم وقدّموا الأهم ؟ قلنا أنّ الجواب عن هذا هو ما ذكروه من أنّ التكليف المهم يرتفع حقيقه فى باب التزاحم الامتثالى عند الاشتغال بالأهم، فإذا ارتفع حقيقه ولم يعد التكليف بالمهم فعلياً عند الاشتغال بالأهم؛ حينئذٍ لا مشكله فى مخالفته، الترخيص فى مخالفه تكليفٍ من هذا القبيل لا يكون حينئذٍ ترخيصاً فى المعصيه القبيحه بنظر العقل؛ لأنّ هذا التكليف لم يعد فعلياً عند الاشتغال بالأهم، فلا مشكله فى الترخيص فى مخالفته، هذا نقوله فى موارد التزاحم الامتثالى، لكن فى محل الكلام إلى هنا يبدوا أنّ التكليف المهم فعلى؛ لأنّ التكليف المهم فى موارد التزاحم الامتثالى إنّما خرج عن الفعليه باعتبار سقوط إطلاق خطابه؛ لأنّنا قلنا باستحاله بقاء إطلاق الخطابين على حاله، وحيث أنّ أحدهما مهم، فيسقط، يتعيّن خطاب المهم للسقوط، فيكون هو الساقط فى حاله الاشتغال بالأهم يسقط الخطاب بالمهم؛ فلذا قالوا بأنّ التكليف بالمهم يسقط فى حال الاشتغال بالأهم؛ وحينئذٍ لا محذور فى مخالفه تكليفٍ ساقطٍ عن الفعليه، لا خطاب به فعلاً، ولا يلزم من ذلك الترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل، فلا مشكله هناك، لكن فى محل الكلام المفروض أنّ إطلاق خطاب المهم باقٍ على حاله؛ لأنّه لا يوجد تزاحم امتثالى بين الامتثالين؛ لأنّ المفروض فى محل الكلام قدره المكلّف على الجمع بين الامتثالين، هو يتمكن أن يجمع بين امتثال الوجوب وامتثال التحريم فى كل علمٍ إجمالى، يتمكن من أن يجمع بين امتثال المحتملين، إذن، لا تزاحم امتثالى يستوجب سقوط الإطلاق فى الخطابين معاً، أو فى أحدهما، وهذا معناه أنّ إطلاق خطاب المهم يبقى على حاله كما هو الحال فى إطلاق خطاب الأهم، فإذا كان إطلاق خطاب المهم باقياً على حاله حتّى فى حاله الاشتغال بالأهم يرد هذا الإشكال فيقول أنّ هذا المكلّف علم بهذا التكليف بالإجمال، ووصل إلى المكلّف ولو إجمالاً، مقتضى العلّيه التامّه هى حرمه مخالفته القطعيه، هو تكليف فعلى وإطلاق خطابه باقٍ على حاله، فتحرم مخالفته القطعيه بحكم العقل ويستحيل بحكم العقل الترخيص فى مخالفته، فكيف رُخّص فى مخالفته بالالتزام بتقديم الأهم، هذا هو الإشكال.

ومن جهه أخرى مسأله استحاله الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل إلى المكلّف والذى يعلم به المكلّف ولو علماً إجمالياً، لا فرق فيها بين الترخيص الشرعى والترخيص العقلى؛ لأنّ كلاً منهما يكون محالاً، الترخيص الشرعى الظاهرى محال، والترخيص العقلى أيضاً يكون محالاً؛ لأنّه أساساً لماذا يُقال باستحاله الترخيص ؟ باعتبار أنّ الترخيص هو ترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل، أنّ مخالفه التكليف المعلوم قبيحه، فالترخيص فيها ترخيص فى المعصيه القبيحه بنظر العقل؛ فحينئذٍ لا يمكن للعقل أنّ يُرخّص فيما يحكم بقبحه؛ لأنّه بحسب الفرض العقل يحكم بقبح المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ويحكم باستحاله ذلك، ويحكم بامتناعه، فإذن: لا يُعقل أن يحكم العقل بالترخيص، كما لا يُعقل أن نفترض أنّ الشارع يحكم بالترخيص الظاهرى فى هذا المقام؛ لأنّ الشارع لا يحكم بالترخيص فى الأمر الذى يدرك العقل قبحه ويكون ممتنعاً.

هذا الإشكال فى الحقيقه لا يمكن تجاوزه إلاّ بأن نفترض أنّ محل الكلام من قبيل التزاحم الامتثالى كما أنّنا هناك تخلّصنا من الإشكال بالالتزام بعدم فعليه التكليف بالمهم، هنا أيضاً نلتزم بعدم فعليه التكليف بالمهم، إذا أمكن الالتزام بذلك حينئذٍ لا يرد الإشكال على المحقق النائينى(قدّس سرّه)، فكما قدّمنا الأهم فى موارد التزاحم الامتثالى بأن التزمنا بأنّ المهم فى موارد التزاحم لا يكون فعلياً، فالترخيص فى مخالفته ليس أمراً قبيحاً، وليس محالاً، فيُرخّص فى مخالفته، إذا أمكن الالتزام بذلك فى محل الكلام؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال، بأن نقول بأنّ التكليف بالمهم، يعنى الحرمه فى المثال الذى فرضناه ليست فعليه عندما تتزاحم مع الوجوب ---------- التزاحم بلحاظ وجوب إحراز الامتثال لا بلحاظ أصل الامتثال ---------- هذه الحرمه لا تكون فعليه، وإنّما تخرج عن الفعليه؛ وحينئذ يرتفع الإشكال والترخيص فى مخالفتها يكون غير ممتنع ولا يكون قبيحاً بنظر العقل، لكن هل يمكن الالتزام بهذا ؟

بعباره أخرى: هل يمكن إثبات هذا المعنى الرافع للإشكال فی محل الكلام عن طريق الالتزام بخروج المهم عن دائره حقّ المولويه ودائره حق الطاعه هل يمكن ذلک ؟ الالتزام بخروج المهم عن دائره حق الطاعه وحقّ المولويه هل يرفع الإشكال ؟ هذا الشیء الذی فرضه السيد الشهيد(قدّس سرّه) سابقاً، قلنا أنّه أجاب به الجواب الثانی كان عن الوجه الأوّل، كان يقول أنّ المهم يخرج عن حق الطاعه وعن دائره حق المولويه، إذا فرضنا ذلک، أنّ المهم فی حالهٍ من هذا القبيل يخرج عن حقّ الطاعه والمولويه، هذا يرفع الإشكال، أو لا ؟

قد يقال بأنّه يرفع الإشكال، بقطع النظر عن أنّنا نؤمن به، أو لا، هذا سيأتی، لكن على فرض أننا آمنّا بأنّ التكليف المهم يخرج عن دائره حق الطاعه والمولويه، باعتبار أنّ الأهم هو الأقرب طاعةً إلی الله(سبحانه وتعالی)، وحينما يتزاحمان ولو تزاحماً فی مقام إحراز الامتثال؛ فحينئذٍ يكون إحراز موافقه ذاک أهم من موافقه المهم، فيّقدم إحراز موافقه الأهم وإن استلزم ذلک المخالفه القطعيه للمهم، هو ذكر أنّ هذا إنّما يكون جائزاً باعتبار أنّ المهم فی حاله من هذا القبيل يخرج عن دائره حق الطاعه وحق المولويه، الظاهر أنّ هذا يرفع الإشكال، باعتبار أنّ معنى خروج المهم عن حقّ الطاعه هو أنّ التكليف بالمهم لا يثبت فيه حقّ الطاعه لله(سبحانه وتعالی)، ليس له حقّ الطاعه فی هذا التكليف، وهذا معناه أنّ المكلّف لو عصى المهم؛ حينئذٍ لا يكون مستحقاً للمؤاخذه والعقاب من قبل المولی؛ لأنّ المولی ليس مولی بلحاظه، ليس له حقّ الطاعه بلحاظ هذا التكليف؛ لأنّنا حكمنا بخروج هذا التكليف عن دائره حق الطاعه، فليس له حق الطاعه بالنسبه إلی هذا التكليف، فلو خالف المكلّف ولم يمتثل هذا التكليف؛ حينئذٍ لا يكون مستحقاً للمؤاخذه؛ لأنّ المولی ليس له حق الطاعه فی هذا التكليف، وهذا معناه فی الحقيقه أنّ مخالفه مثل هذا التكليف ليست قبيحه بنظر العقل بعد افتراض خروجه عن دائره حق الطاعه، نكته القبح التی يحكم العقل بها هی المعصيه، هذا يعصی المولی ومعصيه المولی قبيحه بنظر العقل، فالترخيص فی المعصيه أيضاً يكون قبيحاً، النكته هی إدراک العقل بقبح المعصيه، والترخيص فی القبيح قبيح، فالترخيص فی المعصيه يكون قبيحاً، لكن حيث يخرج التكليف عن دائره حق الطاعه وحق المولويه ولا يكون للمولی فيه حق الطاعه، الذی معناه أنّ العقل لا يری قبحاً فی مخالفه تكليفٍ من هذا القبيل، إذن، لا تكون مخالفته قبيحه بنظر العقل، إنّ- الترخيص فی مخالفه مثل هذا التكليف ليس ترخيصاً فی المعصيه ولا يری العقل قبحه ولا يری أنّه ترخيص فی المعصيه، ولا يری أنّه أمر ممتنع؛ لأنّه خرج عن دائره حقّ الطاعه والمولويه، فی المهم هو أن نری أنّ العقل ماذا يحكم؛ لأنّ العقل هو الحاكم فی هذا المقام، هو الذی حكم بحرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم ولو إجمالاً، لكن إنّما يحكم بذلک عندما يكون التكليف فعلياً واصلاً فی دائره حق الطاعه، فيحكم بقبح مخالفته وامتناع الترخيص فی مخالفته، أمّا عندما لا يكون فعلياً كما فی موارد التزاحم الامتثالی، باعتبار عدم ثبوت إطلاق خطابه فی حاله التزاحم الامتثالی، أو لا يكون داخلاً فی دائره حقّ الطاعه كما هو المدّعى فی محل الكلام، على كِلا التقديرين العقل لا يری أنّ مخالفه مثل هذا التكليف أمراً قبيحاً، ولا يری أنّ الترخيص فی مخالفه مثل هذا التكليف ترخيص فی المعصيه؛ لأنّه خارج عن دائره حق الطاعه، ليس للمولی حقّ الطاعه فيه حتّى تكون مخالفته معصيه، والترخيص فی المخالفه ترخيص فی المعصيه وهذا قبيح فی نظر العقل. إذن: يبدو أنّ الالتزام بخروج التكليف المهم فی حاله التزاحم مع الأهم فی محل الكلام، التزاحم كما قلنا بلحاظ وجوب إحراز الامتثال لا فی أصل المثال، الظاهر أنّه يدفع الإشكال أيضاً؛ لأنّ الحاكم بوجوب الطاعه وحرمه المخالفه ووجوب الموافقه القطعيه للتكليف المولوی هو العقل، فلابدّ أن نرجع إلی العقل، لماذا يحكم بوجوب الطاعه ؟ لماذا يحكم بحرمه المخالفه ؟ لأنّ المخالفه معصيه للمولی، وهو يری أنّ معصيه المولی(سبحانه وتعالی) أمر قبيح، فيحكم بقبح معصيه المولی(سبحانه وتعالی) هذا هو أساسها، عندما يفترض أنّ التكليف خارج عن دائره حق الطاعه، العقل لا- يری فی مخالفته معصيه، ولا يری أنّ الترخيص فی المخالفه

ترخیص فی المعصیه القبیحه بنظر العقل؛ فحینئذٍ یندفع الإشکال؛ لأنّ الإشکال یقول لا یمکن افتراض العلم بالتکلیف مع افتراض عدم حرمه مخالفته، أو الترخیص فی مخالفته، هذا صحیح، أنّ التکلیف المعلوم ولو إجمالاً تحرم مخالفته القطعیه بنظر العقل، والعقل یری أنّ الترخیص فی مخالفته القطعیه ترخیص فی المعصیه القبیحه ویراه ممتنعاً، لکن هذا حیث لا ـ یکون التکلیف خارجاً عن دائره حق الطاعه، وحیث یکون التکلیف فعلیاً وداخلاً ـ فی دائره حق الطاعه، العقل یقول بذلک. أمّا إذا لم یکن التکلیف فعلیاً، ولیس داخلًا فی دائره حقّ الطاعه، العقل لا یری قبحاً فی الترخیص، ولا یری قبحاً فی المخالفه؛ فحینئذٍ لا مانع من افتراض تقدیم الأهم وإن استلزم ذلک الترخیص فی المخالفه القطعیه للتکلیف المهم.

ص: ۵۳۰

إلى هنا يتبيّن أنّه لا يوجد مانع، إذا افترضنا كما قلنا أنّ التكليف المهم يخرج عن دائره حقّ الطاعه فى حالات التزاحم فى الامتثال ليس هناك مانع من ناحيه العقل فى تقديم وجوب الموافقه القطعيه للتكليف الأهم على حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المهم، يعنى لا مانع من تقديم وجوب المخالفه القطعيه للتكليف الأهم وإن استلزم ذلك الوقوع فى ارتكاب المخالفه القطعيه للتكليف المهم، لا يوجد مانع بنظر العقل، لكن هذا عندما نفترض خروج التكليف المهم عن دائره حق الطاعه.

وأمّا ما تقدّم سابقاً من أنّ تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تعليقى، بينما تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه تنجيزى؛ فحينئذ تتقدّم المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه؛ لأنّ وجوب الموافقه القطعيه معلّق على عدم حرمه المخالفه القطعيه، فإذا ثبتت حرمه المخالفه القطعيه تكون مانعه من وجوب الموافقه القطعيه، فكيف تقدّمون وجوب الموافقه القطعيه على حرمه المخالفه القطعيه ؟ الذى هو معناه تقديم الأهم. هذا الكلام الذى تقدّم فى الوجه الأوّل، وجوابه أيضاً تقدّم، جوابه هو الجواب الأوّل المتقدّم، حيث تقدّم سابقاً أنّ التعليقيه فى وجوب الموافقه القطعيه صحيحه، لكن ليس معناها هو أنّ تأثير العلم الإجمالى معلّق على عدم حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه حتّى يقال أنّ حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه تنجيزى، فإذا ثبت يكون مانعاً من وجوب الموافقه القطعيه، ليس معناها ذلك، وإنّما معناها أنّها معلّقه على عدم ورود ترخيص من الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، العقل يحكم بلزوم الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم مالم يرخّص الشارع فى ترك الموافقه، هذا معنى التعليقيه؛ ولذا يكون الترخيص الشرعى فى ترك الموافقه القطعيه أمراً معقولاً ومقبولاً، ورافعاً لموضوع حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه، ومن الواضح أنّ المعلّق عليه حاصل فى محل الكلام بالفرض، إذ المفروض أنّه لا يوجد لدينا دليل شرعى يدل على الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه، فيكون تأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه تنجيزياً كتأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه، فلا تكون المخالفه القطعيه رافعه ومانعه من وجوب الموافقه القطعيه، كل منهما تنجيزى فيقع التزاحم بينهما لا أنّ أحدهما يكون رافعاً لموضوع الآخر. هذا هو الجواب عن ما قيل سابقاً.

ص: ٥٣١

الشیء الوحید الذی یبقی هو أنّه هل نحن ندرک بعقولنا أنّ المهم فی حاله من هذا القبیل، فی محل الکلام یخرج عن دائره حقّ الطاعه وحق المولویه ؟ هل یـدرک العقل بأنّه لیس للمولی حقّ الطاعه فی المهم ؟ حتّی یتمّ هذا الکلام ویندفع الإشکال ونلتزم بما ذکرهالمحقق النائینی(قـدّس سرّه) من لزوم تقـدیم الأهم. الحقیقه لأجل الجواب عن ذلک لابدّ أن نرجع إلی العقل الحاکم فی هـذا المقام لنسأله أنّه فی حاله من هـذا القبیل وقع تزاحم بلحاظ کیفیه الامتثال لا بلحاظ أصل الامتثال، بلحاظ إحراز الامتثال بین الوجوب المعلوم بالإجمـال وبین الحرمه المعلومه بالإجمـال مع افتراض أنّ الوجوب أهم، أو محتمـل الأهمیه، وحینمـا نقول أهم، أو محتمل الأهمیه مقصودنا عنـد الشارع، بمعنی أنّ الشارع یهتم به، الغرض الذی یترتب علی الوجوب هو أهم بنظر الشارع من الغرض الـذی یترتّب علی التحریم، أو محتمـل الأهمیه، فی هـذه الحـاله یقول العقـل بـأنّ المهم فی هـذه الحـاله عنـدما یقع التزاحم فی کیفیه الامتثـال وفی إحراز الامتثـال، المهم یخرج عن دائره حقّ الطـاعه ویحکم العقـل بلزوم مراعـاه الأهم وموافقته القطعیه وإن استلزم ذلک المخالفه القطعیه للمهم.

بعباره أخری: یقـدّم لزوم إحراز الامتثال للأهم علی لزوم إحراز الامتثال للمهم؛ لأنّ الغرض الـذی یترتب علی الوجوب أهم بنظر الشـارع من الغرض الـذی یترتب علی التحریم المهم، اهم منه أو محتمل الأهمیه، هل یحکم العقل بهـذا الشکل، وخروج المهم عن دائره حق الطاعه، وأنّ المولی لیس له حق الطاعه فی هذا التکلیف المحتمل، أو لا ؟

فی الحقیقه إذا رجعنـا إلی العقـل لا یبعـد أن یقال بـذلک، باعتبار أنّ التزاحم سوف یکون بین غرضـین شـرعیین، هناک غرض یترتّب علی هذا التشـریع، وهناک غرض یترتب علی ذاک التشـریع مع افتراض أنّ أحد الغرضـین أهم عند الشارع وبنظر الشارع، العقـل عنـدما یُلاحـظ هـذه الحـاله، لو فرضـنا أنّ الغرض کـان مراداً تکوینیاً للشـارع نفسه، العقـل یری بـأنّ الشارع نفسه سوف یتحرک نحو غرضه الأهم، وإن فاته الغرض المهم، وکل عاقل یقوم بـذلک عندما یقع التزاحم بین غرضـین أحدهما مهم والآخر أهم، نجد أنّ الإنسان العاقل سوف یتحرک لإحراز الإتیان بالغرض الأهم، وإن لزم من ذلک تفویت الغرض المهم؛ لأنّ هذا أهم وإحرازه یکون لازماً بنظر العقل، العقل یری أنّ العبـد بمنزله الآله للمولی فی أغراضه التکوینیه، فالعقل یدرک بأنّه علی العبد أن یتحرک لإحراز الغرض الأهم بالنسبه إلی المـولی سبحانه وتعـالی، أن یتحرّک نحوه ویحرز امتثـاله وإن کـان یلزم مـن ذلک تفویت الغرض المهم، إذا فرضـنا أنّ العقل یحکم بذلک؛ حینئذٍ یقال فی محل الکلام یمکن دفع الإشکال المتقدّم بالالتزام بأنّ التکلیف المهم یخرج عن دائره حق الطاعه والمولویه فی حاله التزاحم التی نتکلّم عنها. وبالنتیجه هـذا الکلام نقوله عنـدما تکون أهمیه الغرض المعلومه، أو المحتمله تکون بـدرجه بحیث یـدرک العقـل فیهـا هـذا الشـیء، یـدرک أنّه لابـد من تقـدیم إحراز تحصـیل الغرض الأهم علی الغرض المهم، عنـدما لا یمکنه إحراز کل منهما، یقول أنّه لابـدّ من تقـدیم إحراز الغرض الأهم، إذا کانت درجه الأهمیه عند المولی واصـله إلی هذه الحاله؛ حینئذٍ هذا هو الکلام المتقدّم، وأمّا إذا فرضـنا أنّ درجه الأهمیه لیسـت واصـله إلی هذه الدرجه، فرضاً أنّه محتمل الأهمیه، لکنّها أهمیه لیست بالغه إلی درجه بحیث أنّ العقل یحکم فیها بلزوم الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم، وتحصـیل الغرض الأهم؛ حینئـذٍ فی هذه الحاله یدور الأمر بین إمّا لزوم الموافقه القطعیه للتکلیف الأهم، هـذا احتمال، أو نقول بلزوم الموافقه الاحتمالیه لکِلا الغرضـین، الـذی قلنا أنّها تحصل بالإتیان بالفعل فی کلا الیومین، أو الترک فی کِلا الیومین، هذا احتمال آخر، أو نقول بالتخییر الاستمراری، التخییر مطلقاً، یعنی فی الیوم الأوّل هو مخیّر بین الفعل والترک، فی الیوم الثانی هو أیضاً مخیّر بین الفعل والترک، وتحقیق هـذه الأمور علی ماذا یُبنی ؟ سیأتی فی بحث أصاله الاشتغال. وبهـذا یتمّ الکلام عن هذا الفرع.

درس الأصول العمليّه/ أصاله الاشتغال بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ أصاله الاشتغال

بعد أنّ تمّ الكلام عن أصاله التخيير أو ما يسمّى بمسأله دوران الأمر بين المحذورين، وقبلها تمّ الكلام عن أصاله البراءه، يقع الكلام عن أصاله الاشتغال، أو اصاله الاحتياط، أو مسأله دوران الأمر بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر. يقع الكلام فی هذه المسأله فيما إذا شكّ المكلّف فی المكلّف به مع العلم بالتكليف، هذا هو موضوع هذه المسأله، المكلّف به مردّد ومشكوك وغير معلوم وليس موضوعها هو نفس التكليف؛ ولذا قالوا بأنّ تردّد المكلّف به واشتباهه تارةً يكون بين المتباينين وأخرى يكون بين الأقلّ والأكثر، وفی كلٍ منهما التكليف معلوم، وإنّما المجهول هو أیّ شیءٍ تعلّق به التكليف، متعلّق التكليف، أو المكلّف به، فی المقام الوجوب معلوم لكن لا يُعلم هل تعلّق هذا الوجوب بصلاه الظهر، أو بصلاه الجمعه، فالمكلّف به مردّد، أو مجهول، وهكذا فی مثال الإناءين الحرمه معلومه، لكنّ متعلّقها غير معلوم، هل كُلّف بترك شرب هذا الإناء، أو كُلّف بترك شرب هذا الإناء ؟ هل هذا الإناء محرّم عليه، أو هذا الإناء ؟ ولذا قالوا أنّ الكلام فی هذه المسأله يقع فی مقامين أساسيين، المقام الأوّل فی دوران الأمر بين المتباينين، ثمّ يقع الكلام فی المقام الثانی فی دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بين المتباينين.

الظاهر أنّ هذا المقام لا يختص بما إذا كان التكليف المعلوم هو نوع التكليف وتردّد الأمر فی المكلّف به؛ بل يعمّ ما إذا كان التكليف المعلوم المردّد متعلّقه بين المتباينين كان هو عباره عن جنس التكليف كالإلزام، فی الأمثله التی ذكرناها كان نوع التكليف معلوماً، الوجوب معلوم، لكن يتردّد بين أن يتعلّق بصلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، الحرمه هی نوع من التكليف معلوم، لكنّ التردد يكون فی متعلّقها، لكن بعض الأحيان قد يكون المعلوم هو جنس التكليف كالإلزام بشكلٍ عام لا النوع الخاص من الإلزام ويتردّد متعلّق هذا الإلزام بين أن يكون هو عباره عن فعل هذا الشیء، أو عباره عن تركه، فالإلزام معلومٌ، لكنّه مردّد بين وجوب هذا، أو حرمه ذاك، هنا أيضاً يدخل فی محل الكلام ظاهراً، بمعنی أنّ الشك هنا أيضاً يكون فی المكلّف به؛ لأنّه لا يعلم أنّ الإلزام المعلوم هل تعلّق بفعل هذا الذی هو عباره عن الوجوب، أو بترك ذاك الذی هو عباره عن التحريم، فهو شكّ فی المكلّف به مع العلم بالتكليف، غايه الأمر أنّ التكليف المعلوم ليس هو النوع الخاص من التكليف، وإنّما هو عباره عن جنس التكليف، هذا أيضاً يدخل فی محل كلامنا ويجری فيه الكلام الآتی فی أنّ هذا العلم الإجمالی هل ينجّز وجوب الموافقه القطعيه وينجّز حرمه المخالفه القطعيه، أو لا ؟ وما يقال وما يُختار فی التنجيز، أيضاً يُقال ويُختار فی هذه المسأله، بمعنی أنّه لو قلنا أنّ العلم الإجمالی ينجّز وجوب الموافقه القطعيه هنا أيضاً نلتزم بتنجّز وجوب الموافقه القطعيه، المكلّف يجب عليه أن يفعل هذا الشیء وأن يترك فعل الشیء الآخر؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه إمّا هذا واجب، أو ذاك حرام، فيجب عليه الموافقه القطعيه إذا قلنا بها، وتحرم عليه المخالفه القطعيه كما هو الحال فی مثال الظهر والجمعه وفی مثال الإناءين، هناك تجب الموافقه القطعيه هنا أيضاً تجب الموافقه القطعيه، فإذن: لا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم فی محل الكلام هو نوع خاص من التكليف، وبين أن يكون هو عباره عن جنس التكليف.

ص: ۵۳۳

ثمّ من جهه أخرى الظاهر أنّ الكلام لا ـ يختص بالشبهات الحكميه؛ بل يعمّ حتّى الشبهات الموضوعيه، بمعنى أنّ التردّد فى المكلّف به ودورانه بين المتباينين كما يكون مع افتراض الشبهه الحكميه، كذلك يكون مع افتراض الشبهه الموضوعيه؛ بل الأمثله التى ذكرت للشكّ فى المكلّف به لهذه المسأله بعضها من الشبهات الموضوعيه بشكلٍ واضح كما هو الحال فى مثال الإناءين، حيث أنّ الشبهه فى مثال الإناءين هى شبهه موضوعيه، المكلّف يعلم بالحرمه ولاشك عنده فيها، وإنّما يشك فى أنّ الحرمه هل تعلّقت بهذا الإناء، أو بهذا الإناء، هذا الشكّ ليس ناشئاً من أمرٍ يرتبط بالشارع، وإنّما هو ناشئ من الأمور الخارجيه، فتكون الشبهه شبههً موضوعيه، وبهذا يفترق هذا المثال عن مثال الظهر والجمعه، الشكّ هناك من ناحيه الشبهه الحكميه؛ لأنّه شكّ فى أمر يرتبط بالشارع، هل الوجوب تعلّق بالظهر، أو تعلّق بالجمعه ؟

وبعباره أخرى: أنّ الشكّ هناك ينشأ من إجمال الدليل، أو تعارض النصّين، أو عدم النص وأمثال هذه الأمور التى هى كلّها مرتبطه بالشارع، بينما فى مثال الخمر ليس هكذا، فالشكّ فيه ينشأ من اشتباه الأمور الخارجيه، ليس هناك شكٌّ فى تحريم الخمر، لكنّه لا يعلم هل هذا خمر وذاك خل، أو أنّ هذا خل وذاك خمر ؟ فيشمل حتّى الشبهات الموضوعيه. التردّد والإجمال تارةً يكون من جهه أنّ الكبرى والتكليف مردّد بين أن يكون هو عباره عن تكليفٍ بصلاه الظهر، أو تكليفٍ بصلاه الجمعه، وهذه شبهه حكميه. وأخرى لا يكون من هذه الجهه، التكليف معلوم ومتعلّقه أيضاً معلوم، لكنّه مردّدٌ بين شيئين لاشتباه الأمور الخارجيه كما فى مثال الخمر، وكما فى مثال تردّد القبله إلى جهتين، هنا أيضاً الشبهه موضوعيه، التكليف معلوم يجب التوجّه إلى القبله، ومتعلّق التكليف أيضاً معلوم وهو القبله ولا شكّ فى هذا، وإنّما اشتباه الأمور الخارجيه جعله يتردّد بين أن تكون هذه الجهه هى القبله، أو تكون تلك الجهه هى القبله ؟ فالتردّد يكون بلحاظ الأمور الخارجيه والشبهه تكون شبههً موضوعيه. نفس الكلام الذى يقع فى الشبهه الحكميه أيضاً يقع فى الشبهه الموضوعيه، بمعنى أنّ العلم الإجمالى هل ينجّز وجوب الموافقه القطعيه، أو لا ـ ؟ وهل ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، أو لا ؟ هل الأصول تجرى فى جميع الأطراف أو لا ؟ وهل تجرى فى بعض الأطراف أو لا ؟ فأيضاً يدخل فى محل الكلام.

ص: ۵۳۴

نعم، لا إشكال أنّ الغرض الأساسى للأصولى فى علم الأصول ليس هو الشبهات الموضوعيه، وإنّما غرضه هو الشبهات الحكميه، لكنّهم تكلّموا عن الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه فى هذه المسأله؛ بل تكلّموا عن الشبهه الموضوعيه قبل الكلام عن الشبهه الحكميه؛ ولذا المحقق النائينى(قدّس سرّه) أول مسأله عقدها فى الشبهه التحريميه الموضوعيه وتكلّم عنها وقدّمها على سائر المسائل، تكلّم ابتداءً عن الشبهه الموضوعيه قبل أن يتكلّم عن الشبهه الوجوبيه الحكميه، أو الشبهه الوجوبيه الموضوعيه. (۱)

الكلام فى هذا التردّد المفروض فى محل الكلام؛ لأننا قلنا أنّ موضوع محل الكلام هو ما إذا تردّد المكلّف به بين المتباينين، تردّد المكلّف به بين المتباينين يستلزم افتراض أنّ التكليف معلوم فى الجمله حتّى يكون الشكّ شكّاً فى المكلّف به، لابدّ من افتراض العلم بالتكليف فى الجمله، امّا إذا فرضنا أنّ التكليف كان غير معلوماً حتّى فى الجمله، يعنى أنّ التكليف كان مجهولاً؛ حينئذٍ يكون هذا من موارد الشكّ فى التكليف ولا يكون من موارد الشكّ فى المكلّف به، افتراض أنّ الشكّ فى المكلّف به يستدعى أن يُفترض العلم، أو إحراز التكليف، لكن فى الجمله.

إذن: محل الكلام هو إذا كان المكلّف يحرز التكليف ولاشكّ عنده فى التكليف فى الجمله، لكنّه يشكّ فى المكلّف به، هل كُلّف بهذا، أو كُلّف بهذا ؟ بنحو الشبهه الحكميه، أو بنحو الشبهه الموضوعيه، هذا التردّد فى المكلّف به مع العلم بالتكليف فى الجمله واضح أنّه يخلق حاله علم إجمالى إمّا هذا واجب، وإمّا هذا واجب، هو يعلم إجمالاً بوجوب أحد الشيئين إمّا الظهر، أو الجمعه، ويعلم إجمالاً بحرمه أحد الإناءين إمّا هذا الإناء، أو هذا الإناء، يعلم إجمالاً بوجوب التوجّه فى الصلاه إمّا إلى هذه الجهه، أو إلى هذه الجهه.....وهكذا. فإذن: يخلق عند المكلّف حاله علم إجمالى، هذا العلم الإجمالى بالتكليف المردّد متعلّقه بين المتباينين وقع البحث فى أنّ هذا العلم الإجمالى هل ينجز هذا التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا ينجّزه ؟ إذا قلنا أنّه ينجز التكليف المعلوم بالإجمال، فعلى أى مستوى ينجّزه ؟ هل ينجّزه على مستوى وجوب الموافقه القطعيه ؟ أو ينجّزه فقط على مستوى حرمه المخالفه القطعيه ؟ الكلام فى كيفيه تنجيز العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال؛ ولذا من باب تقديم مقدّمهٍ تكلّموا عن حقيقه العلم الإجمالى، العلم الإجمالى ما هو ؟ وهل هناك فرقٌ بينه وبين العلم التفصيلى ؟ وما هو هذا الفرق ؟ وأين يكمن هذا الفرق ؟ وهل هو فرقٌ فى السنخيه ؟ يعنى ذاك علم وهذا علم من سنخ آخر، أو لا فرق بينهما من هذه الجهه، وإنّما الفرق فى المتعلّق ؟ ولذا تكلّموا عن حقيقه العلم الإجمالى، هل العلم الإجمالى علم بالجامع ؟ هل العلم الإجمالى علم بالواقع، أو هو علم بالفرد المردّد إذا تعقلنا ذلك، فتكلّموا عن ذلك.

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ۹.

إذن: الكلام فى الحقيقه يقع فى أنّ هذا العلم الإجمالى هل هو منجّز للتكليف المعلوم بالإجمال، أو ليس منجّزاً للتكليف المعلوم بالإجمال ؟ هل تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه التامّه، أو بنحو الاقتضاء؟ وكذا تنجيزه لحرمه المخالفه القطعيه هل هو بنحو العلّيه، أو هو بنحو الاقتضاء؟ الكلام فى هذا.

قبل الدخول فى البحث لابدّ من الإشاره إلى أنّ الكلام عن منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال إنّما يكون له معنى وجدوى بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ حينئذٍ لابدّ من إيقاع هذا البحث؛ لأنّنا إذا لم نتكلّم عن أنّ العلم الإجمالى ينجّز التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا، فمن الواضح عدم وجود شىء آخر ينجّز التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المنجّز له هو العلم التفصيلى وهو مفقود فى المقام بحسب الفرض ولا يوجد شىء ينجّزه إلّا احتمال التكليف، وبناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان أنّ احتمال التكليف ليس منجّزاً للتكليف، فعندما نريد أن نثبت أنّ التكليف المعلوم بالإجمال يتنجّز على المكلّف لابدّ أن تكون المنجّزيه ناشئه من العلم الإجمالى، علم المكلّف بالتكليف إجمالاً ينجّز عليه التكليف، فلابدّ من الكلام عن منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف، وهذا يستدعى الكلام عن حقيقه العلم الإجمالى، فهذا الكلام إنّما يكون له فائده ويكون له جدوى بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان، وأمّا على المسلك الآخر الذى يرى منجّزيه احتمال التكليف، أنّ احتمال التكليف هو منجّز، فلا يحتاج إلى هذا البحث الطويل العريض عن العلم الإجمالى هل ينجّز التكليف أو لا ؟ وكيف ينجّز ذلك التكليف ؟ لا يحتاج إلى كل ذلك؛ لأنّه فى المقام لا إشكال فى أنّ احتمال التكليف موجود وقائم، فإذا بنينا على أنّ احتمال التكليف ينجّز التكليف؛ فحينئذٍ ثبت أنّ التكليف المعلوم بالإجمال تنجّز على المكلّف، فتجب موافقته القطعيه وتحرم مخالفته القطعيه كأى تكليفٍ آخر يتنجز على المكلّف كما لو تنجّز عليه بالعلم؛ لأنّ صاحب هذا المسلك لا يرى فرقاً بين التكاليف المعلومه وبين التكاليف المحتمله، كل تكليفٍ بأىّ درجهٍ من درجات الانكشاف يكون منجّزاً على المكلّف بحكم العقل، فتجب موافقته القطعيه وتحرم مخالفته القطعيه. نعم، بناءً على هذا المسلك يقع البحث فى جريان الأصول فى جميع الأطراف، أو عدم جريانها، وفى جريان الأصول فى بعض الأطراف، أو عدم جريانها، لا فى أصل منجّزيه العلم الإجمالى وكيفيتها، فهذا لا داعى لبحثه بعد أن التزمنا بأنّ احتمال التكليف منجّز له، وهذا الاحتمال موجود، فنستغنى عن هذا البحث وهو أنّ العلم الإجمالى ينجّز، وما هى مرتبه تنجيزه للتكليف المعلوم بالإجمال، لكن بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان الذى يرى أنّ احتمال التكليف لا ينجّز التكليف إطلاقاً، التكليف المحتمل ليس منجّزاً على المكلّف، واحتمال التكليف لا ينجّز التكليف، فنحتاج فى محل كلامنا إلى استئناف بحثٍ فى أنّ العلم الإجمالى المفروض وجوده فى محل الكلام الذى ينشأ من هذا التردد المفترض فى محل الكلام، هذا العلم الإجمالى هل ينجّز التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا ينجّزه ؟ وما هو مقدار منجزيته ؟ هل ينجّز وجوب الموافقه القطعيه وحرمه المخالفه القطعيه، أو لا ......الخ من الأبحاث.

لکن بالرغم من ذلک السید الخوئی(قدّس سرّه) فی تقریرات بحثه(الدراسات)، (۱) بالرغم من أننا نعلم أنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) یختار مسلک قاعده قبح العقاب بلا بیان ورأیه واضح وصریح فی هذا، لکن بالرغم من هذا أیضاً ذهب إلی نفس النتیجه التی قلنا أنّها تترتب علی القول الآخر علی مسلک حقّ الطاعه، قلنا علی مسلک حق الطاعه نستغنی عن البحث عن منجّزیه التکلیف المعلوم بالإجمال، نستغنی عن هذا البحث؛ لأنّ احتمال التکلیف هو ینجّز التکلیف. ظاهر عباره السید الخوئی(قدّس سرّه) ؛ بل صریحها لعلّه أن احتمال التکلیف منجّز للتکلیف ولسنا بحاجه إلی البحث عن منجّزیه العلم الإجمالی للتکلیف، نفس احتمال التکلیف ینجّز التکلیف، وذکر بهذا الصدد أنّ احتمال التکلیف الالزامی، أیّ شیء کان هو التکلیف سواء کان وجوباً أو حرمهً یساوق فی حدّ نفسه احتمال العقاب علی المخالفه، هناک ملازمه بینهما، بمجرّد أن یحتمل المکلّف تکلیفاً إلزامیاً هو یحتمل العقاب علی المخالفه، هناک ملازمه بین الاحتمالین، ویقول: من الأمور الواضحه أنّ احتمال العقاب علی المخالفه ممّا یستقل العقل بلزوم تجنّبه ولزوم التحرّز عنه، ویقول أنّ هذا هو الملاک الوحید لحکم العقل بلزوم الطاعه، من دون فرق بین التکالیف المحتمله وبین التکالیف المعلومه، هذا هو الملاک فی حکم العقل بلزوم الطاعه؛ لماذا یحکم العقل بلزوم إطاعه تکلیف المولی الواصل إلی المکلّف ؟ لأنّ العلم بالتکلیف یولّد احتمال العقاب ولا یولّد الجزم بالعقاب حتّی نقول أنّ ملاک حکم العقل بوجوب الطاعه فی التکالیف المعلومه هو الجزم بالعقاب، وهذا غیر موجوده فی التکالیف المحتمله؛ بل حتّی فی التکالیف المعلومه یحکم العقل بلزوم الطاعه لیس من جهه الجزم بالعقاب ولزوم دفع العقاب المعلوم والمقطوع به، وإنّما هو فقط من جهه احتمال العقاب؛ لأنّ القطع بالتکلیف لا یلازم القطع بالعقاب؛ لأنّ الله(سبحانه وتعالی) قد یمنّ علی عبده بالعفو والمغفره، قد تدرکه شفاعه النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) وأهل بیته(علیهم السلام) فلا عقاب، أو یفعل أشیاء قد ترتفع عنه العقوبه، الجزم بالتکلیف ومخالفته لا تستلزم الجزم بالعقاب، وإنّما غایه ما هناک احتمال العقاب، العقل یحکم هناک بلزوم الطاعه ولزوم التحرّز عن المخالفه؛ لأنّ مخالفه التکلیف المعلوم تستلزم احتمال العقاب علی المخالفه، واحتمال العقاب ممّا یستقل العقل بلزوم دفعه والتحرّز عنه. هذا الملاک بعینه موجود فی محل الکلام، یعنی فی التکالیف المحتمله؛ لأنّ احتمال التکلیف یلازم احتمال العقاب علی المخالفه، والعقل یستقل بلزوم دفع احتمال العقاب ولزوم التحرّز عن المخالفه التی فیها احتمال العقاب، وهذا هو الملاک فی حکم العقل بلزوم الطاعه مطلقاً فی التکالیف المعلومه والتکالیف المحتمله. غایه الأمر هو یُفرّق، یقول: احتمال عدم العقاب فی مخالفه التکلیف المحتمل أقوی من احتمال عدم العقاب فی مخالفه التکلیف المعلوم، وهذا واضح بالوجدان، باعتبار أنّ مخالفه التکلیف المحتمل یوجد احتمال غیر موجود فی مخالفه التکلیف المعلوم وهذا الاحتمال هو احتمال أن لا یکون هناک تکلیف فی الواقع. فی التکالیف المحتمله یوجد احتمال أن لا یکون هناک تکلیف فی الواقع بحیث یکون عدم العقاب من باب السالبه بانتفاء الموضوع، هذا موجود فی التکالیف المحتمله، لکنّه غیر موجود فی التکالیف المعلومه؛ لأنّ التکلیف معلوم بحسب الفرض، فاحتمال خلو صفحه الواقع کما یقول عن التکلیف الواقعی غیر موجود فی التکالیف المعلومه وموجود فی التکالیف المحتمله، وهذا یجعل احتمال عدم العقاب فی مخالفه التکالیف المحتمله أقوی من احتمال عدم العقاب فی مخالفه التکالیف المعلومه. عدم العقاب فی مخالفه التکالیف المعلومه ینشأ فقط وفقط من احتمال الرحمه الإلهیه، أن تسعه رحمه الله سبحانه وتعالی، أو تلحقه الشفاعه وأمثال هذه الأمور، بینما مخالفه التکلیف المحتمل له منشئان، أحد المنشئین هو احتمال عدم وجود تکلیفٍ فی الواقع، ویکون عدم العقاب من باب السالبه بانتفاء الموضوع، ومن هنا یکون احتمال عدم العقاب فی مخالفه التکلیف المحتمل اقوی من احتمال عدم العقاب فی احتمال مخالفه التکلیف المعلوم.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۸.

على كـل حـالٍ، يقول أنّ العقـل يسـتقل بقبـح ارتكـاب مـا تحتمـل مخـالفته؛ لأـنّ احتمـال التكليف ينجّز التكليف؛ لأـنّ احتمال التكليف ملاـزم ---------- كمـا قـال ---------- لاحتمـال العقاب على المخالفه والعقل يسـتقل بلزوم دفع ذلك ولزوم التحرّز عنه. نعم، نرفع اليـد عن هـذا فيمـا إذا ثبت وجود مؤمّن يؤمّن من نـاحيه احتمـال العقاب من دون فرقٍ بين أن يكون هـذا المؤمّن ثابت بحكم العقل كقاعـده قبح العقاب بلا بيان، فأنّها تكون مؤمّنه من ناحيه العقاب الإلهى المحتمل الناشـئ من احتمال التكليف، وتقول: يقبـح العقـاب من دون بيـان، فتؤمّن من ناحيه العقاب المحتمل، أو تكون ثابته بحكم الشـرع كالبراءه الشـرعيه الثـابته بـأدلّه الرفع وبغيرهـا من الأـدلّه الشـرعيه، مع وجود المؤمّن حينئـذٍ نقول لاـ يتنجّز التكليف المحتمـل ولا يحكم العقل كما يحكم هناك بلزوم دفع العقاب المحتمل؛ لأنّه عند وجود المؤمّن لا احتمال للعقاب، وإنّما يكون هناك صرف احتمال للتكليف ليس على مخـالفته عقـاب، احتمال التكليف موجود، لكنّه تكليف ليس على مخالفته عقاب؛ لأنّ الأدلّه العقليه والنقليه دلّت على التـأمين من نـاحيه العقـاب، مثـل هـذا التكليف لا يكون منجّزاً على العبـد، فإذا ثبت التأمين يرتفع حكم العقل، ولا يسـتقل العقل حينئـذٍ بهـذا، وأمّـا إذا لم يثبت أحـد الأـمرين، لاـ مؤمّن شـرعى ولاـ مؤمّن عقلى؛ فحينئـذٍ لا محاله يكون التكليف منجّزاً بمجرّد احتماله، وهذه هى النتيجه التى يصل إليها.

ثمّ يـذكر بعض الأـمور التى ليست أساسـيه فى أصـل المطلب ولاـ بأس بمراجعه كلامه فى الـدراسات. لكن كيف يمكن توجيه كلامه الذى ذكرناه ؟ فهو من جهه يقول بقاعده قبح العقاب بلا بيان التى تعنى أنّ احتمال التكليف ليس منجّزاً، بينما يصـرّح هنا بـأنّ احتمـال التكليف منجّز للتكليف المعلوم بالإجمـال وأنّه لاـ داعى لبحث مسـأله منجّزيه العلم الإجمـالى؛ لأننا بناءً على ذلك نستغنى عنها.

ص: ٥٣٨

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

کـان الکلام فی دوران الأمر بین المتباینین وذکرنا فی الدرس السابق أنّ الکلام عن منجزیه العلم الإجمالی کما تعارف البحث عنه فی هـذا المقام لا حاجه إلیه بناءً علی مسلک حقّ الطاعه ومنجّزیه الاحتمال، وإنّما نحتاج إلی هـذا البحث بناءً المسلک المشهور والمعروف وهو قبح العقاب بلا بیان؛ لأنّ قبح العقاب بلا بیان یعنی أنّ الاحتمال لیس منجزاً للتکلیف؛ فحینئذٍ لابدّ أن نبحث عن منجّزٍ للتکلیف فی محل الکلام غیر الاحتمال ولیس هو إلّا العلم الإجمالی، فلابدّ أن نستأنف بحثاً فی العلم الإجمالی وحقیقته ومنجزیته؛ لأنّه فی المقام لا یوجد إلّا الاحتمال الموجود فی الطرفین والعلم الإجمالی، فإذا قلنا بمسلک قبح العقاب بلا بیان، فصِرف الاحتمال فی هذا الطرف وفی ذاک الطرف لیس هو المنجز؛ لأنّ الاحتمال لیس منجزاً بناءً علی هذه القاعده، فلابدّ من البحث عن أنّ الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالی هل یکون منجزاً، أو لا یکون منجزاً ؟ فنحتاج إلی هذا البحث.

وأمّا بناءً علی مسلک حق الطاعه الذی یؤمن بمنجزیه الاحتمال، فلیست هناک حاجه للبحث عن العلم الإجمالی ومنجزیته للتکلیف فی محل الکلام بعد أن کان احتمال التکلیف منجزاً له، لکن قلنا بأنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) فی الدراسات (١) والمصباح (٢) ذکر بأننا لا نحتاج إلی البحث عن منجزیه العلم الإجمالی مع أنّه یبنی علی مسلک قبح العقاب بلا بیان الذی یعنی کما قلنا عدم منجزیه الاحتمال، مع ذلک یقول نحن لا نحتاج إلی البحث عن منجزیه العلم الإجمالی؛ لماذا لا نحتاج إلی البحث عن منجزیه العلم الإجمالی ؟ وما هو المنجّز فی المقام إذا لم نبحث عن منجزیه العلم الإجمالی ولم نثبت أنّ العلم الإجمالی هو المنجز ؟ یقول: أنّ المنجز فی المقام هو احتمال التکلیف، باعتبار أنّ احتمال التکلیف یلازم قهراً احتمال العقاب علی المخالفه واحتمال العقاب علی المخالفه هو الذی یکون منجزاً؛ لأنّ العقل یستقل حینئذٍ بلزوم التحرّز عنه ولزوم اجتنابه وهذا هو معنی التنجیز، فیکون احتمال التکلیف منجّزاً باعتبار أنّه یستلزم احتمال العقاب علی المخالفه وعندما یکون العقاب محتملاً یستقل العقل بلزوم الفرار عنه ولزوم تجنّبه ولا داعی للبحث عن أنّ العلم الإجمالی ینجز، أو لا، هو نفس احتمال التکلیف ینجّز التکلیف باعتبار أنّه یستلزم احتمال العقاب علی المخالفه، والعقل یستقل بلزوم دفع احتمال العقاب ولزوم تجنّبه.

١- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ٣، ص ٣۴٨.
٢- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ٢، ص ٣۵۴.

نعم، لا نرفع الید عن هذا التنجیز إلّا بمؤمّنٍ من ناحیه العقاب المحتمل، سواء کان المؤمّن عقلیاً، أو شرعیاً، المؤمّن العقلی هو قاعده قبح العقاب بلا بیان التی تؤمّن من ناحیه العقاب وتقول یقبح العقاب من المولی عند عدم البیان، یعنی عند عدم العلم، أو ما یقوم مقامه یقبح العقاب، أمّا المؤمّن الشرعی فهو کأدلّه البراءه الشرعیه المستفاده من حدیث الرفع وأمثاله؛ فعندئذٍ تُرفع الید عن التنجیز ولا یستقل العقل بلزوم تجنّب العقاب المحتمل لوجود المؤمّن العقلی، أو الشرعی. نعم، عند عدم وجود مؤمّنٍ یستقل

العقل بالمنجّزيه ولزوم مراعاه التكليف المحتمل باعتبار أنّه يكون سبباً لاحتمال العقاب على المخالفه. ومن هنا يقول بأنّ الكلام فى المقام ينحصر فى البحث عن وجود المانع عن المنجزيه؛ لأننا فرغنا عن ثبوت المقتضى للمنجزيه الذى هو عباره عن احتمال العقاب الذى يقتضى التنجيز، وإنّما علينا أن نبحث عن وجود ما يمنع من هذا التنجيز، يعنى ينحصر البحث فى المقام عن جريان الأصول المؤمّنه فى الأطراف وعدم جريانها، هل تجرى الأصول المؤمّنه فى الأطراف، أو لا ؟ إذا جرت فأنّها تكون مانعه من تأثير ذلك المقتضى فى التنجيز، وإذا لم تجرى؛ فحينئذٍ يثبت التنجيز، فالكلام فى المقام ينصب فقط فى جريان الأصول فى الأطراف، أو عدم جريانها لا عن منجزيه العلم الإجمالى وحقيقته، فأنّ هذا بحثٌ لا نحتاجه؛ لأنّ احتمال التكليف المستلزم لاحتمال العقاب على المخالفه هو الذى يكون منجزاً للتكليف. هذا ما يُفهم من كلام السيّد الخوئى(قدّس سرّه).

هذا الكلام لا يخلو من غرابه، يعنى هذا الجمع بين مسلك قبح العقاب بلا بيان كما هو مبناه بلا إشكال، وبين منجّزيه احتمال التكليف لا يخلو من غرابه. قاعده منجزيه الاحتمال بالبيان الذى ذكره هى محكومه دائماً ---------- بحسب وجهه نظره ---------- بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه(قدّس سرّه) يؤمن بقاعده قبح العقاب بلا بيان بناءً على كلامه، هو قال بأنّ منجزيه الاحتمال إنّما تثبت عندما لا يكون هناك مؤمّن عقلى أو شرعى، وهو يؤمن بوجود المؤمّن العقلى؛ لذا فهى دائماً محكومه بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وحينئذٍ أىّ فائدهٍ فى أن يحكم العقل بمنجزيه الاحتمال ؟ ونجعل هذا هو الأساس ---------- كما فى كلامه ---------- ونفرغ عن وجود المقتضى للتنجيز ونقول بأننا نتكلّم عن وجود المانع عن هذا المقتضى، مع أنّ هذا المقتضى للتنجيز الذى فرضه محكوم بقاعده قبح العقاب بلا بيان التى يؤمن بها هو(قدّس سرّه)، بحيث لا يمكننا أن نتصوّر مورداً تثبت فيه قاعده منجزيه الاحتمال وتثبت التنجيز ولا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ موضوعهما واحدٌ وهو احتمال التكليف، القاعده الأولى هى منجزيه الاحتمال، والقاعده الثانيه هى عدم منجّزيه الاحتمال، قبح العقاب من دون علم، أنّه مع الاحتمال يقبح العقاب، فهى تؤمّن من ناحيه العقاب، فتكون حاكمه على قاعده منجّزيه الاحتمال، هذان الحكمان العقليان اللّذان يُفهمان من كلامه، الحكم الأوّل هو أنّ العقل يحكم بمنجّزيه الاحتمال؛ لأنّه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه، والحكم الثانى هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هذان الحكمان بينهما تنافٍ؛ لأنّ الأوّل يعنى أنّ احتمال التكليف منجّز، بينما الثانى يعنى أنّ احتمال التكليف ليس منجزاً؛ حينئذٍ كيف يمكن فرض أنّ العقل يحكم بحكمين متنافيين بينهما تمام التنافى، أحدهما يقول أنّ احتمال التكليف منجّز، والثانى يقول أنّ احتمال التكليف ليس منجّزاً ؟ كيف يمكن فرض حكم العقل بهذين الحكمين المتنافيين ؟ والطوليه التى ذكرها لا تنفع شيئاً، يعنى ما ذكره من أنّ حكم العقل بمنجّزيه الاحتمال موقوف على عدم وجود مؤمّنٍ عقلى، أو شرعى، فمع وجود المؤمّن العقلى يرتفع موضوع قاعده منجّزيه الاحتمال؛ لأنّ هذه القاعده أُخذ فيها عدم وجود المؤمّن ولو كان هذا المؤمّن شرعياً، هذا أيضاً لا يرفع المحذور؛ لأنّ المفروض أنّه يؤمن بالمؤمّن، والمؤمّن موجود دائماً وفى جميع الموارد بحيث لا يمكننا فرض التخلّف، فأىّ فائدهٍ فى أن يحكم العقل حكماً بمنجّزيه الاحتمال ويكون هذا الحكم معلّقاً على عدم المؤمّن ويُفترض أنّ العقل يحكم بذلك المؤمّن حكماً قطعياً وثابتاً فى جميع الموارد، فما معنى أن يحكم العقل بمنجّزيه الاحتمال ويجعله معلّقاً حتّى نتلافى محذور حكم العقل بحكمين متنافيين، حتّى نتلافى ذلك ولا نقع فى هذا المحذور نقول أنّ أحدهما معلّق على عدم الآخر، هذا لا يحل المشكله؛ لأنّ الآخر فُرض وجوده وحكم به العقل، فأىّ فائدهٍ فى أن يحكم العقل بمنجّزيه الاحتمال ؟ والحال أنّ هذا لا يتحقق فى موردٍ إطلاقاً؛ لأنّه دائماً هناك حكم عقلى بقبح العقاب بلا بيان وفى وجود المؤمّن من ناحيه العقاب والعقل يُدرك ذلك، حيث أنّ العقل يقول أنّ احتمال التكليف ليس منجّزاً ويقبح العقاب على مخالفته. هذا الكلام لا يخلو من غرابه؛ بل منع، وإلاّ لأمكننا فى كل حكمين عقليين متنافيين أن نحل التنافى بهذه

الطريقه، أى بأن نجعل أحدهما موقوفاً على عدم الآخر، هذا لا يحل التنافى. لو فرضنا حكم العقل بقبح شىء وحكم العقل بحُسن شىء، هذان أمران متنافيان بلا إشكال، شىء واحد يحكم العقل بحُسنه ويحكم بقبحه، أمران متنافيان يستحيل الجمع بينهما، هل يحل هذه المشكله أن نقول أنّ حكم العقل بأحدهما موقوف على عدم الآخر مع افتراض أنّ الآخر ثابت وموجود ؟ أنّ العقل يحكم بُحسن هذا، لكن حكمه بالحُسن موقوف على عدم حكمه بقبحه مع أننا نؤمن بأنّ العقل يحكم بقبحه، هذا هل يرفع الإشكال ؟ بحيث يكون بإمكاننا أن نتصوّر حكمين عقليين من هذا القبيل، ما نحن فيه من هذا القبيل، العقل يستقل بمنجزيه الاحتمال باعتبار أنّه يستلزم احتمال العقاب على المخالفه، لكن فى نفس الوقت العقل يستقل بعدم منجزيه الاحتمال، يستقل بقبح العقاب بلا بيان وأنّه من دون بيان ومن دون علم يستحيل العقاب، بمعنى أنّ هذا التكليف ليس بمنجّز؛ ولذا يقبح العقاب عليه، هذان أمران متنافيان بينهما تمام المنافاه، مجرّد أنّ الحكم العقلى الأوّل معلّق على عدم الثانى مع افتراض أننا نؤمن بالثانى والثانى ثابت على كل حال، هذا لا يحل الإشكال بحسب الظاهر.

ص: ۵۴۰

هـذا مضافاً إلى أنّ كلامنا فى منجزيه الاحتمال، بمعنى أنّ الاحتمال منجّز أو غير منجز ؟ والمقصود بالتنجيز فى المقام هو التنجيز العقلى، أنّ احتمـال التكليف هل ينجّز التكليف عقلاً ؟ كلامنا فى التنجيز العقلى لاحتمال التكليف، هـذا الـذى نقول أننا إن آمنا به لا داعى للبحث عن منجزيه الاحتمال، وإن لـم نؤمن به، فلابدّ من استئناف البحث عن منجزيه الاحتمال، وعن ما هو الذى ينجز يكون الاحتمـال فى محـل كلامنا، فى دوران الأمر بين المتباينين ؟ هل احتمال التكليف هو الـذى ينجّزه ؟ أو أنّ العلم الإجمالى هـو الـذى ينجّزه ؟ كلامنـا فى التنجيز العقلى، والتنجيز العقلى يعنى حكـم العقـل بـدخول التكليـف فى دائره حق الطـاعه، العقل يـدرك بأنّ المولى له حقّ الطاعه فى هذا التكليف، فى باب العلم بالتكليف، قيام الحجّه على التكليف، أو احتمال التكليف، بناءً على أنّ احتمـال التكليف منجز، التنجيز المقصود فى المقـام هو أنّ التكليف المعلوم يـدخل فى دائره حق الطـاعه والمولى مولىً بلحاظه، التكليف الثابت بالحجّه منجز بحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يدرك دخوله فى دائره المولويه ودائره حقّ الطاعه، احتمال التكليف بناءً على مسلك حق الطاعه أيضاً هذا المقصود بالتنجيز فيه، المقصود أنّ احتمال التكليف يُدخل التكليف المحتمل فى دائره حقّ الطـاعه، البحث عن التنجيز العقلى لاحتمـال التكليف، هـذا التنجيز العقلى لاحتمـال التكليف على القول به الـذى يعنى دحول التكليف المحتمـل فى دائره حقّ الطاعه وأنّ المولى سبحانه وتعالى له حقّ الطاعه فى هـذا التكليف المحتمل يترتب عليه احتمـال العقـاب على المخـالفه، لا ـ نقول القطع بالمخـالفه كمـا ذكر هو لإمكـان العفو والمغفره والشـفاعه، يـترتب عليه احتمـال العقـاب على المخـالفه، لكن احتمـال العقـاب على المخـالفه مـترتّب على التنجيز، هو فى طول التنجيز العقلى وليس سـبباً للتنجيز العقلى كما يُفهم من كلامه؛ لأنّ كلامه صـريح فى أنّ احتمال العقاب على المخالفه هو الذى يكون سـبباً فى التنجيز، صـرّح بأنّ المنجزيه ناشـئه من احتمـال العقـاب على المخـالفه، فكـأنّه فرض أنّ المنجّزيه فى رتبه متأخره عن احتمال العقاب على المخالفه، إذن، فى البدايه يثبت احتمال العقاب على المخالفه ويترتب عليه التنجيز، ويكون التنجيز ناشـئاً من احتمال العقاب على المخالفه، فيثبت التنجيز، بينمـا بنـاءً على ما ذكرناه يكون الأمر بالعكس، ليس احتمال العقاب على المخالفه متقـدّماً على التنجيز؛ بل هو فى طول التنجيز العقلى الـذى نتكلّم عنه، التنجيز العقلى معناه كما قلنا دخول التكليف المنجّز فى دائره حقّ الطاعه، سواء كان المنجز له هو العلم أو الحجّه المعتبره أو الاحتمـال بناءً على مسـلك حق الطـاعه، احتمـال العقاب يتوّلـد من كون التكليف قـد تنجّز فى مرحله سـابقه، وإلاّ ـ لو لـم يكن التكليف منجزاً لا ـ يوجـد احتمـال العقاب، إذا لم يكن التكليف بحكم العقل داخلاً فى دائره حقّ الطـاعه، وإذا لم يكن المولى مولىً بلحـاظ ذلك التكليف لماذا نحتمل العقاب ؟ لماذا يسـتحق هـذا العبـد العقاب مع أنّ المولى ليس مولىً بلحاظه، ليس للمولى حقّ الطاعه بالنسبه إلى هذا التكليف إذا لم يكن منجزاً، عندما يكون منجزاً بحكم العقل وداخلاً فى دائره حقّ الطـاعه ويثبت للمولى بلحـاظه حقّ الطـاعه على العبـد؛ عندئـذٍ يقـال أنّ العبـد إذا تخلّف وإذا خالف يوجـد هناك اسـتحقاق العقاب، أو يترتب احتمال العقاب، فاحتمال العقاب على المخالفه هو فرع التنجيز لا أنّ التنجيز يكون ناشـئاً منه ويكون سبباً للتنجيز، هو فرع التنجيز وفى طوله. إذن: لابدّ أن نتكلّم فى المرتبه السابقه على مرتبه المخالفه، أساساً يجب أن نتكلّم فى أنّه إذا لم يثبت إلاّ احتمال التكليف، احتمال التكليف هل ينجّز التكليف، أو لا ؟ يجب أن نبحث هذه المسأله لا أن نسـتدل باحتمال العقـاب على المخـالفه على المنجزيـه، والحـال أنّ احتمـال العقـاب على المخـالفه هـو فى طـول المنجزيـه، فيجب أن نبحث عن المنجزيه بقطع النظر عنه لا أن نسـتدل به على المنجزيه، طبع المسأله يقتضى أنّ العقل هل يدرك ثبوت حق الطاعه فى التكليف المحتمل، أو لا ؟ هل يدخل التكليف المحتمل فى دائره حقّ الطاعه، وفى دائره المولويه، أو لا ؟ إن أقرّ العقل بذلك، فهذا معنى المنجزيه والتنجيز العقلى، يترتب عليه قهراً احتمـال العقـاب على المخالفه، أمّا فى مرتبه الحـديث عن التنجيز العقلى نسـتدل عليه باحتمـال العقـاب على المخـالفه كمـا يظهر من كلامـه، هـذا غير صـحيح؛ لأنّ احتمال العقاب على المخالفه هو فرع التنجيز وفى طوله، فلا معنى لأن نسـتدل به على التنجيز العقلى كما يظهر من كلامه(قدّس سـرّه)؛ ولذا هذا الكلام يصح حتّى مع فرض القطع

بعدم العقاب، هذا كلام مستقل ليس له علاقه بالعقاب واحتمال العقاب، لو فرضنا أننا قطعنا بعدم العقاب، قطعنا بعفو الله سبحانه وتعالى ومغفرته ولطفه، أو فرضنا أنّ المولى كان لا ـ يتمكّن من العقاب، يصح هذا الكلام أن نوقع هذا البحث أنّ التكليف المحتمل هل يتنجز، أو لا ـ ؟ يعنى هل يدرك العقل دخوله فى دائره حقّ الطاعه، فيحكم فيه بلزوم الإطاعه، أو لا ـ ؟ مع أنّ المفروض فى هذا المثال هو القطع بعدم ترتّب العقاب لخصوصيهٍ فى ذاك المورد، نحكم على المنجزيه العقليه، أنّ احتمال التكليف هل يدخله فى دائره حقّ الطاعه بنظر العقل، أو لا ؟ لا مانع من طرح هذا البحث حتّى مع القطع بعدم العقاب، وإن كان الصحيح فى هذه المسأله أنّ الملازمه فى الحقيقه بين التكليف وبين استحقاق العقاب، بمعنى أنّ العقاب لو صدر لكان فى محله ولا ـ يكون قبيحاً بنظر العقل، هذا معنى استحقاق العقاب، التكليف إن كان معلوماً يلازم استحقاق العقاب بمعنى أنّه لو عاقبه لكان عقاباً صادراً من أهله فى محله وليس قبيحاً فى نظر العقل، قيام الحجّه على التكليف تستلزم استحقاق العقاب، الكلام فى أنّ احتمال التكليف يستلزم استحقاق العقاب أو لا ؟ استحقاق العقاب هو فرع التنجيز، هذا كيف يستحق العقاب إذا لم يكن التكليف منجزاً فى مرحله سابقه، استحقاق العقاب فى طول التنجيز، يتنجز التكليف فيستحق العبد العقاب على مخالفته، نقول يستحق ولا نقول يُعاقب، ومن الواضح أنّ هذا فى طول التنجيز، فكيف نستدل على التنجيز باستحقاق العقاب ؟ بمعنى أننا فى البدايه نثبت استحقاق العقاب، أنّ هذا المكلّف إذا احتمل التكليف يستحق العقاب عليه؛ ولأنّه يستحق العقاب عليه يكون التكليف منجزاً عليه نستدل باستحقاق العقاب على المنجزيه، بينما طبع القضيه ليس هكذا وإنّما العكس تماماً، بمعنى أنّ استحقاق العقاب هو فى طول وفى مرحله متأخّره عن المنجزيه؛ لأنّ المقصود بالمنجزيه فى محل الكلام هى المنجزيه العقليه والتنجيز العقلى، هذا هو محل البحث وهذا كما قلنا لا معنى لأن يقال بأنّه هو الدليل على المنجزيه؛ لأنّه فى طولها ومتفرّع عليها؛ فلابدّ أن يقع البحث فى أصل المنجزيه العقليه بقطع النظر عن استحقاق العقاب، إذا أثبتنا المنجزيه العقليه عندئذٍ يترتب عليها احتمال العقاب على المخالفه كما ذكر، أو استحقاق العقاب.

نعم، هناك تنجيز بمعنى آخر لا ضير فى أن نقول هـذا هو فى طول احتمال العقاب على المخالفه، هناك تنجيز آخر غير التنجيز المبحوث عنه فى المقـام، تنجيز آخر هو فى طول احتمـال العقـاب وهـذا التنجيز هو ما يُعبّر عنه بالفرار من العقاب المحتمل؛ لأنّ الإنسـان بحسب طبعه وبحسب الجِبلّه الـتى جُبِـل عليهـا يفر من الضـرر والعقـاب حـتّى لو كـان محتملاًـ التنجيز بمعنى الفرار من العقاب المحتمل، بمعنى تجنّب هذا الشـىء الذى فيه احتمال العقاب، هذا صحيح وبلا إشكال يكون متفرّعاً عن احتمال العقاب، هـذا فى طول احتمال العقاب، لكن ليس هـذا هو التنجيز المبحوث عنه، هذه قضـيه طبعيه جِبلّيه تنشأ من حبّ الإنسان لذاته وحبّه للمحافظه على ذاته ومنع ما يضـر هذه الذات، تنشأ من هذا وليست قضيه عقليه، وليست حكماً عقلياً، وإنّما أمر جِبلّى فُطر الإنسان عليه أن يفر من الضـرر المحتمل، عندما يحتمل الضرر يفرّ منه، هذا تنجيز ------------ إذا أسميناه تنجيزاً ------------ فى طـول احتمـال العقـاب، فيمكن أن نسـتدل عليه باحتمـال العقـاب كمـا ذكر، لكن ليس هو المبحوث عنه فى المقـام، نحن لا نبحث عن مسأله الفرار من العقاب، وإنّما نبحث عن الحكم العقلى، أنّ العقل ماذا يحكم وماذا يـدرك فى المقام ؟ هل يـدرك أنّ التكليف المحتمل داخل فى دائره حقّ الطاعه والمولويه أو لا ؟ هذا هو محل الكلام.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ التنجيز العقلى المبحوث عنه فى المقام لا يمكن الاستدلال عليه بمسأله احتمال العقاب وحكم العقل بلزوم دفع الضـرر المحتمـل، أو العقـاب المحتمـل؛ وذلك لأنّ احتمال العقاب فى طول هـذا التنجيز ومترتب عليه، فلابـدّ أن يقع البحث فى أصـل التنجيز العقلى لاحتمـال التكليف، أنّ احتمـال التكليف هـل ينجز التكليف عقلاًـ وهـل يـدخله فى حق الطاعه والمولويه، أو لاـ ؟ نعم هنـاك تنجيز آخر ذكرنـاه فى الـدرس السـابق وقلنـا أنّه لاـ مـانع من أن يكون فى طول احتمـال العقـاب واحتمـال الضـرر وهو عباره عن التحرّز عن الضـرر المحتمل والفرار عن العقاب المحتمل وتجنّبه، هـذا أمر جِبلّى طبعى فى طبيعه الإنسان ولا يمكن إنكاره وهو ثابت فى طول احتمال العقاب، بمعنى أنّ الإنسان بطبعه يفرّ من العقاب المحتمل عنـد احتماله، أنّ الإنسان عندما يحتمل الضـرر يفرّ منه، وهذا الفرار من الضرر وتجنّبه يترتب على احتمال العقاب والضرر، فإذن: يمكن الاستدلال عليه باحتمـال الضـرر، لكنّ الكلام ليس فى هـذا التنجيز، وإنّما الكلام فى التنجيز العقلى الـذى عرفت معناه وأنّ معناه هو دخول التكليف فى دائره حق الطـاعه والمولويه، ولعـلّ الخلـط ------------ والله العالم -------------- بين التنجيز العقلى وبين التنجيز الـذى ذكرنـاه هو الـذى أوجب تخيّـل أنّ التنجيز فى طول احتمال العقاب، فصار تخيّل أنّ محل الكلام هو فى هـذا التنجيز الأخير، أى التنجيز الطبعى الجِبلّى الـذى هو فى طول احتمال العقاب، بينما الكلام كما قلنا ليس فى هذا، وإنّما الكلام فى المنجزيه العقليه، وتبيّن ممّا تقـدّم أنّ الجمع بين منجزيه التكليف عقلاً، التنجيز العقلى لاحتمال التكليف وبين قاعـده قبح العقاب بلاـ بيـان الجمع بينهمـا غير تـام؛ بـل لعلّه غير ممكن، فعليه: القائل بقبـح العقاب بلا بيان لا مفر له من أن يبحث عن منجزيه العلم الإجمـالى؛ لأنّ القائل بقاعـده قبـح العقاب بلا بيان لا يؤمّن بمنجزيه الاحتمال، لا يرى أنّ احتمال التكليف منجز للتكليف، فلابدّ أن يبحث فى محل الكلام عن منجزٍ لذلك التكليف وليس هنـاك منجز لذلك التكليف بعد اسـتبعاد الاحتمال الصِرف، احتمال التكليف، ليس لـذلك منجز إلاّ العلم الإجمالى، أو قل بعبارةٍ أخرى كما قلنا: احتمال التكليف المقرون بالعلم الإجمالى، لابدّ أن

يبحث عن منجزيه العلم الإجمالى وأنّ العلم الإجمالى هل ينجز هذا التكليف، أو لا ينجزه ؟

ص: ۵۴۲

على كلّ حال، الكلام فى المقام الأوّل فى دوران الأمر بين المتباينين، الكلام يقع فى عدّه مسائل أو بحوث:

البحث الأوّل: يقع الكلام فى حقيقه العلم الإجمالى، ما هو العلم الإجمالى ؟ وما هى حقيقته ؟ هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع ؟ أو لا علم بالجامع ولا علم بالواقع، وإنّما هو علم بالفرد المردّد ؟

البحث الثانى: فى شمول أدلّه الأصول الشرعيه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالى. أنّ أدلّه الأصول الشرعيه الترخيصيه هل تشمل أطراف العلم الإجمالى، أو لا تشملها.

البحث الثالث: فى منجزيه العلم الإجمالى، وأنّه هل يمنع من جريان الأصول فى الأطراف بعد فرض شمول أدلّه الأصول الترخيصيه للأطراف ؟ ويتفرّع هذا البحث إلى مسألتين:

المسأله الأوّلى: فى منجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه. وبعباره أخرى: فى إمكان الترخيص فى تمام الأطراف، وبناءً على إمكان الترخيص فى تمام الأطراف معناه أنّ العلم الإجمالى لا يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، هل يمكن الترخيص فى تمام الأطراف، أو لا ؟ منجزيه العلم الإجمالى تعنى أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف ؟ فإذا قلنا بأنّ العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، فهذا معناه أنّ تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه يكون بنحو العليّه التامّه، أى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه؛ ولذا هو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف ولا يمكن الترخيص بنظر العقل فى تمام الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، فلا يمكن الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّ الترخيص فى تمام الأطراف هو مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال والمفروض أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه. وأمّا إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالى لا يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، فهذا يعنى أنّ تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه هو بنحو الاقتضاء لا بنحو العلّيه التامّه، إذا كان تأثيره بنحو الاقتضاء، فلا ينافيه حينئذٍ وجود ما يمنع من هذا التأثير؛ لأنّ تأثيره بنحو الاقتضاء بحسب الفرض، والمانع الذى يمنع من تأثير العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه بناءً على الاقتضاء هو عباره عن الترخيص الشرعى، هذا يشكل مانعاً يمنع من تأثير العلم الإجمالى فى حرمه المخالفه القطعيه بناءً على الاقتضاء.

ص: ۵۴۳

المسـأله الثـانيه: هى نفس المسـأله الأـوّلى، لكن بلحـاظ بعض الأطراف، بمعنى أننا نتكلّم عن منجزيه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه بعـد فرض تأثير ومنجزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، يحرم مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال قطعاً؛ حينئـذٍ يقع الكلام فى أنّه هل تجب موافقته قطعاً، أو لا ؟ وأمّا إذا قلنا أنّه لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فأوضـح ومن بابٍ أولى أن لاـ يكـون منجزاً لوجـوب الموافقه القطعيه، فمن هنـا يكون البحث عن منجزيه العلم الإجمـالى لوجوب الموافقه القطعيه مبنى على افـتراض منجزيته لحرمه المخـالفه القطعيه، وإلاّـ فلاـ معنى للبحث عن منجزيه العلم الإجمـالى لوجـوب الموافقه القطعيه بعد فرض أنّه لا ينجز حرمه المخالفه القطعيه، فيقع البحث الثانى فى منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه.

وبعبـارهٍ أخرى: فى إمكـان الترخيص فى بعض الأـطراف، هـل يمكن الترخيص فى بعض الأـطراف ؟ الـذى يعنى عـدم الموافقه القطعيه، هـل العلم الإجمالى مانع من جريان الأصول فى بعض الأطراف، أو أنّه ليس مانعاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف ؟ فـإن كان مانعاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف، هـذا معناه أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وأمّا إذا لم يكن مانعـاً من جريـان الأـصول فى بعض الأـطراف، فهـذا يعنى أنّ تـأثير العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه هو بنحو الاقتضاء؛ ولذا عندما يكون الترخيص ثابتاً يكون العلم الإجمالى غير مؤثّر فى وجوب الموافقه القطعيه، فلا مانع من الترخيص فى بعض الأطراف بنظر العقل.

إذن: البحث يقع فى ثلاثه مسائل:

المساله الأولى: حقيقه العلم الإجمالى.

المسأله الثانيه: فى شمول أدلّه الأصول الترخيصيه المؤمّنه الشرعيه لأطراف العلم الإجمالى.

المسأله الثالثه: فى منجزيه العلم الإجمالى بكلا جانبيها، المنجزيه على مستوى حرمه المخالفه القطعيه، والمنجزيه على مستوى وجوب الموافقه القطعيه. والبحث الثانى فى المنجزيه مترتب على البحث الأوّل فى المنجزيه، بمعنى أننا إذا قلنا بالمنجزيه لحرمه المخالفه القطعيه يقع الكلام فى منجزيته لما هو أكثر من ذلك وهو وجوب الموافقه القطعيه، وإلّا فلا مجال للبحث الثانى كما هو واضح.

هذه هى منهجيه البحث فى المقام خلافاً ----------- مثلًا ----------- لبعض الكلمات التى تذكر منهجيه أخرى، إنّما ارتأينا هذه المنهجيه باعتبار أنّ البحث الأوّل عن حقيقيه العلم الإجمالى فى الحقيقه هو بمثابه المقدّمه التى لابدّ منها لما بعدها من البحوث باعتبار أن هناك ارتباطاً بين البحوث الآتيه وبين البحث عن حقيقه العلم الإجمالى وأنّ البحوث الآتيه وما يُختار فيها يتأثّر بما نفسّر به حقيقه العلم الإجمالى؛ فلذا لابدّ من بحث البحث الأوّل فى حقيقه العلم الإجمالى؛ ولأجل ذلك ذكرناه أوّلاً.

ثمّ أننا قدّمنا البحث عن شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، هذا التقديم وجَعْل هذا بحثاً مستقلًا إنّما هو باعتبار أنّ البحث الثالث عن مانعيه العلم الإجمالى من جريان الأصول فى الأطراف كلًا، أو بعضاً، هذا البحث عن المانعيه يفترض شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى حتّى نتعقّل البحث عن أنّ العلم الإجمالى يمنع أو لا يمنع. إذن: لابدّ من افتراض الشمول حتّى نتكلّم بعد ذلك أنّ هذا العلم الإجمالى يمنع من هذا الشمول، أو لا يمنع من هذا الشمول ؟ هل العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول العمليه فى تمام الأطراف، أو لا ؟ هذا البحث الأوّل. هل العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول العمليه فى بعض الأطراف، أو لا ؟ هذا البحث عن المانعيه يتوقّف على افتراض أنّه لولا المانعيه لكان دليل الأصل شاملًا للأطراف كلًا، أو بعضاً، فإذن، لابدّ من الكلام عن أصل الشمول بقطع النظر عن المنجزيه، اساساً هل أنّ أدلّه الأصول العمليه قابله لأن تشمل أطراف العلم الإجمالى كلاً أو بعضاً، أو أنّها أصلًا ليس فيها قابليه لذلك، إذا لم تكن لها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالى، وكانت تختص بخصوص الشبهات البدويه؛ حينئذٍ لا داعى للبحث عن أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من الشمول، أو لا يمنع، هى أساساً غير قابله لأن تكون شامله لأطراف العلم الإجمالى كلًا، أو بعضاً، إذن، يبدو أنّه لابدّ أن نبحث أنّ أدله الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالى كلًا، أو بعضاً، أو لا ؟ بعد الفراغ عن الشمول يقع الكلام عن البحث الثالث المهم وهو المنجزيه، أنّ العلم الإجمالى هل ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، أو لا ؟ هل ينجز وجوب الموافقه القطعيه، أو لا ؟ وهذا البحث هو فى واقعه بحث عن المانعيه، بحث فى أنّ العلم الإجمالى عندما يحصل للإنسان هل يمنع من جريان الأصول فى تمام أطراف العلم الإجمالى ؟ بعد الفراغ عن أنّه يمنع من جريان الأصول فى تمام أطراف العلم الإجمالى، يقع البحث ثانياً فى أنّه هل يمنع من جريان الأصول فى بعض أطراف العلم الإجمالى، أو لا ؟ التى هى مرحله وجوب الموافقه القطعيه، فهو بحث عن مانعيه العلم الإجمالى عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، هذا البحث عن مانعيه العلم الإجمالى عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى يستبطن ويفترض أنّه لولا هذا المانع لكانت أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى، هذا لابدّ من بحثه، لأنّ فيه بحث وكلام كما سيأتى، هل أنّ أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى، أو أنّها أساساً مختصّه بالشبهات البدويه ؟ فالكلام يقع فى هذه المباحث الثلاثه.

أمّا بالنسبه إلى البحث الأوّل: فى حقيقه العلم الإجمالى وماهيته، اختلفت كلمات المتأخّرين فى تفسير حقيقه العلم الإجمالى، والمعروف أنّ هناك آراء ثلاثه فى تفسير حقيقه العلم الإجمالى:

الرأى الأوّل: هو الذى يظهر من صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أنّ العلم الإجمالى هو عباره عن العلم بالفرد المردّد، بمعنى أنّ المتعلّق للعلم الإجمالى هو الفرد المردّد. صاحب الكفايه(قدّس سرّه) ذكر ذلك فى حاشيه له فى مبحث الواجب التخييرى، حيث طرح هناك عدّه نظريات فى تفسير الواجب التخييرى، وكانت واحده من هذه النظريات هى أنّ الواجب فى الواجبات التخييريه هو الفرد المردّد، طرح هذا كاحتمال وناقشه ولم يرتضه، لكنّه ذكر فى الحاشيه بأنّه ليس الإشكال فى هذه النظريه فى تفسير الواجب التخييرى بأنّه عباره عن الفرد المردّد، ليس الإشكال فى هذه النظريه هو أنّه كيف يتعلّق وصف بالفرد المردّد، الإشكال ليس من هذه الجهه؛ باعتبار أنّه يقول ليس لدينا مشكله فى تعلّق الوصف الحقيقى بالواحد المردّد، أو بالفرد المردّد، فما ظنّك بالوصف الاعتبارى كالوجوب فى محل الكلام، نتكلّم عن الواجب التخييرى، يقول: نحن نقول أنّ الواحد والفرد المردّد يتّصف بأمرٍ حقيقى له حظ من الوجود وليس أمراً اعتبارياً ومجرّد اعتبار، هذا الوصف الحقيقى مثل العلم، لا مانع من أن يتعلّق العلم بالفرد المردّد وهو أمر حقيقى وليس أمراً اعتبارياً، فإذن: لا ـ مشكله فى تعلّق الوصف بالأمر المردّد، سواء كان الوصف وصفاً اعتبارياً كالوجوب، أو كان وصفاً حقيقياً كالعلم، وهذا العلم الذى يتعلّق بالفرد المردّد هو العلم الإجمالى. فُهم من هذه الحاشيه أنّه يرى أنّ العلم الإجمالى هو عباره عن العلم بالفرد المردّد، فيكون متعلّق العلم الإجمالى هو الفرد المردّد.

الظـاهر أنّ مقصوده هو أنّ متعلّق العلم الإجمالی هو الفرد الخارجی المتعیّن خارجاً علی نحوٍ لا یقبل الانطباق علی کثیرین، لکن مع تردّده بین شخصین، فهو علم یتعلّق بالفرد الخارجی المتعیّن ومتعلّق هذا العلم الإجمالی لا یقبل الانطباق إلّا علی ذلک الفرد، لکنّ ذلک الفرد الذی تعلّق به العلم الإجمالی مردد بین فردین، ویمثّل لذلک بما إذا رأی شخص إنساناً من بعید ولم یستطع أن یميّزه، وتردّد عنده بین شخصین، إمّا زید، أو عمرو، الرؤیا هی بمثابه العلم فی محل الکلام، الرؤیا تعلّقت بفردٍ خارجی متعیّنٍ فی الخارج لا ـ یقبل الانطباق علی کثیرین، متعلّق الرؤیا هو فرد خارجی له تعیّن فی الخارج ولا یقبل الانطباق علی غیره، لکنّ هذا الفرد الذی تعلّقت به الرؤیا مردّد نتیجه بُعد، أو شیء آخر، فکأنّ العلم الإجمالی هو من هذا القبیل، متعلّق العلم الإجمالی هو الفرد الذی له تعیّن فی الخارج، لکنّه مردّد بین فردین. هذا رأی صاحب الکفایه(قدّس سرّه).

الرأی الثانی: هو الذی أختاره صریحاً المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) (۱) وقیل أنّه یظهر من کلمات المحقق النائینی(قدّس سرّه) وهو أنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالجامع لا ـ بالفرد المردّد، بینما العلم التفصیلی یتعلّق بالفرد، أی بالواقع، فیکون الفرق بین العلم الإجمالی والعلم التفصیلی هو فی طرف المعلوم، أی فی طرف المتعلّق، فالمتعلّق لهما مختلف لا ـ فی ناحیه العلم، فالعلم واحد فیهما ولا ـ فرق بین الانکشاف فی العلم التفصیلی وبین الانکشاف فی العلم الإجمالی، کل منهما واحد ولا فرق فی العلم، وإنّما الفرق فی المتعلّق، فالعلم التفصیلی یتعلّق بالواقع بتمام خصوصیاته، بینما العلم الإجمالی یتعلّق بالجامع ولا یتعلّق بالفرد، الفرق فی المعلوم أو المتعلّق لا فی نفس العلم. هذا عُبّر عنه بأنّ العلم الإجمالی هو علم بالجامع مع شکوک فی الأفراد.

۱- (۲) نهایه الأفکار، تقریر بحث آقا ضیاء للبروجردی، ج ۳، ص ۲۹۹.

الرأی الثالث: هو الرأی الذی اختاره المحقق العراقی(قدّس سرّه) (۱) حیث یقول أنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع ویتعلّق بالفرد وما ینکشف به هو الواقع کما هو الحال فی العلم التفصیلی، فکما أنّ ما ینکشف فی العلم التفصیلی هو الواقع، وهو الفرد بخصوصیاته، کذلک ما ینکشف بالعلم الإجمالی هو الواقع، غایه الأمر أنّ الفرق بینهما هو فی نفس العلم لا فی المعلوم کما فی التفسیر الثانی، نفس العلم والانکشاف فیهما مختلف، فی العلم التفصیلی یکون الانکشاف تامّاً وهناک وضوح تام ولا یوجد أیّ غموض واشتباه، بینما الانکشاف فی العلم الإجمالی لیس بذاک الوضوح، الصوره فی العلم التفصیلی صوره واضحه، بینما الصوره فی العلم الإجمالی صوره مشوّشه وفیها غموض، فیقول أنّ الفرق بینهما فی نفس العلم لا ـ فی المعلوم، وإلّا، کل منهما یتعلّق بالفرد وبالواقع، غایه الأمر أنّ رؤیه الفرد تختلف، فقد تکون الرؤیا رؤیه واضحه، وقد تکون رؤیه مشوّشه، فی باب العلم الإجمالی یوجد تشویش فی الرؤیه والانکشاف، یوجد تشویش فی العلم، بینما فی العلم التفصیلی لا یوجد مثل ذلک. هذا هو الرأی الثالث فی محل الکلام. هذه أهم الآراء فی المقام.

ما نرید أن نقوله فی المقام، أساساً نرید أن نری أنّه هل هناک حاجه وضروره للدخول فی تفاصیل البحث عن حقیقه العلم الإجمالی وأنّه هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع، أو بالفرد المردّد ؟ وهل یمکن تصوّر الفرد المردد فی المقام، أو لا یمکن تصوّره ؟ هل هناک ضروره للدخول فی تفاصیل هذا البحث، أو لیس هناک ضروره لذلک ؟

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث آقا ضیاء للبروجردی، ج ۳، ص ۲۹۹.

وبعبارةٍ أخرى: هل لهذا البحث والاختلاف فى تفسير العلم الإجمالى تأثير فى الأبحاث الآتيه، أو ليس له تأثير ؟ إذا كان له تأثير فى البحوث الآتيه، إذن، لابدّ من الدخول فى بحثه حتّى نكوّن فكره عن حقيقه العلم الإجمالى وعلى ضوء هذه الفكره سوف نختار ما نختاره فى المسائل الآتيه، وأمّا إذا لم يكن له تأثير فى البحوث الآتيه، بمعنى أننا نختار ما نختاره فى البحوث الآتيه على كل الاحتمالات فى تفسير العلم الإجمالى، سواء فسّرناه بأنّه علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو علم بالفرد المردد، نحن نختار ما نختاره فى البحوث الآتيه بمعزلٍ عن ذلك؛ حينئذٍ لا يكون هناك ضروره للدخول فى هذا البحث. الذى يمكن أن يقال فى مقام الجواب عن هذا السؤال هو أنّه لا إشكال فى أنّ معظم البحوث الآتيه ليس للبحث الأوّل تأثير فيها، بمعنى أنّ البحث الثانى واضح أنّه ليس للبحث فى حقيقه العلم الإجمالى تأثير فيه، الذى عنوناه فى البحث الثانى هو شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، هذا لا علاقه له بكيفيه تفسير العلم الإجمالى، اى شىء فسّرنا به العلم الإجمالى نبحث عن أنّ أدلّه الأصول المؤمّنه هل تشمل أطراف العلم الإجمالى، أو لا تشملها ؟

بعباره أوضح: أنّ البحث الثانى هو بحث إثباتى، أدلّه الأصول هل فيها إطلاق يجعلها شامله لأطراف العلم الإجمالى، أم ليس فيها هذا الإطلاق ؟ الشيخ الأنصارى أدّعى أنّ أدلّه الأصول ليس فيها إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّه يلزم من ذلك، أو التهافت ------------ كما سمّاه ------------ بين صدر دليل الأصل وبينه ذيله؛ لأنّه لاحظ أنّ أدلّه الأصول المؤمّنه هى مذيّله بالعلم(حتّى تعلم أنّه حرام.....) وأمثالها، حينئذٍ يحصل تهافت بين صدر الروايه وبين ذيلها، بمعنى أنّ شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى يوقع هذا التهافت؛ لأنّ دليل الأصل يقول أنت مرّخص إلى أن تعلم، وأنا لدى علم هنا فى المقام، فى باب العلم الإجمالى لديّ علم بالحرمه، فلابدّ أن يرتفع الصدر، فشمولها لباب العلم الإجمالى يوجب وقوع التهافت فى نفس دليل الأصل؛ ولذا لا تكون أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى، هذا بحث إثباتى، أمّا الطرف الآخر، فيقول فيها إطلاق يشمل أدلّه الأصول العمليه، أمّا المحقق النائينى(قدّس سرّه) فيميّز بين الأصول العمليه التنزيليه، فيرى أنّها غير شامله وبين الأصول العمليه غير التنزيليه، فيرى أنّها شامله، (١) هذا كلّه بحث إثباتى لا يتوقّف على تحقيق أنّ حقيقه العلم الإجمالى هل هو علم بالجامع، أو علم بالواقع، أو علم بالفرد المردّد ؟

ص: ۵۴۹

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٥١.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

قلنا أنّ الكلام يقع فی هذه المسأله المهمّه فی مقامات، وكان المقام الأوّل الذی يُذكر عاده كمقدمهٍ للبحث هو البحث عن حقيقه العلم الإجمالی وأنّه بمّ يتميّز العلم الإجمالی عن العلم التفصيلی، وقلنا أنّ هناك آراءً متعدّده فی هذا المجال وذكرنا تعليقاً على ذلك بأنّه هل البحوث الآتيه فی المقام الثانی والثالث، هل هی مبتنيه على اختيار أحد الآراء فی المسأله الأولى فی تفسير العلم الإجمالی وبيان حقيقته، أو أنّها ليست مبتنيه على ذلك ؟ وإنّما ما سيأتی من المنجزيه لا يبتنی على اختيار أحد التفاسير فی بيان حقيقه العلم الإجمالی، وإنّما من يقول بالمنجزيه فی المقام الثالث سواء كان على مستوى حرمه المخالفه القطعيه، أو على مستوى وجوب الموافقه القطعيه يقول بذلك بقطع النظر عن تفسير العلم الإجمالی، وإنّما يقول بذلك على كل التقادير، سواء كان العلم الإجمالی هو علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو كان علماً بالفرد المردد، وكذلك من لا يقول بالمنجزيه أيضاً على كلا المستويين إذا فرضنا ذلك، هو أيضاً لا يقول بها على كل التقادير، مهما فُسِّر العلم الإجمالی هو يقول بعدم المنجزيه.

الكلام فی أنّ هذه الآراء فی تفسير العلم الإجمالی لها تأثير فی البحوث الآتيه، أو لا ؟ فی الدرس السابق ذكرنا أنّ البحث الثانی هو فی شمول الأصول العمليه الترخيصيه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالی، أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالی، أو لا تشملها ؟ هل فيها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالی، أو ليس فيها قابليه الشمول ؟

ص: ۵۵۰

قلنا فی الدرس السابق أنّ هذا البحث يبدو أنّه ليس متوقفاً على اختيار أحد التفاسير فی حقيقه العلم الإجمالی، ليس مبتنياً على اختيار أحد التفاسير؛ بل من يقول بالشمول يقول به على كل التقادير، ومن يقول بعدم الشمول يقول به على كل التقادير، لا أريد أن أقول أنّ هناك قائلاً بعدم الشمول، لكن يبدو أنّ البحث عن الشمول وعدم الشمول ليس مبتنياً على اختيار أحد التفاسير فی حقيقه العلم الإجمالی، وإنّما يقال بالشمول على كل التقادير، أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه لها قابليه الشمول لأطراف العلم الإجمالی، أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه فی حدّ نفسها وبقطع النظر عن أيّ شیءٍ هی قابله لأن تكون شامله لأطراف العلم الإجمالی، سواء قلنا بأنّ العلم الإجمالی هو علم بالجامع، أو قلنا بأنّه علم بالفرد المردد، أو أنّه علم بالواقع، على كل التقادير أطراف العلم الإجمالی مشموله فی حدّ نفسها وبقطع النظر عن منجزيه العلم الإجمالی الذی يمنع من شمول أدلّه الأصول العمليه المؤمّنه لأطراف العلم الإجمالی، بقطع النظر عن المنجزيه، أطراف العلم الإجمالی هی صالحه لأن تكون مشموله لأدلّه الأصول العمليه المؤمّنه. بالنسبه إلى الأصل العملی العقلی واضح أنّه يشمل كلّ طرفٍ فی حدّ نفسه؛ لأنّ موضوع الأصل العملی العقلی هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، موضوعه عدم البيان، وعدم البيان فی كلّ طرفٍ موجود؛ لأنّ المكلّف بالوجدان هو لا يعلم بأنّ هذا الطرف هل تحقق فيه المعلوم بالإجمال، أو لا ؟ فلا يوجد بيان، لم يتم عليه البيان، صحيح هو يعلم بالعلم الإجمالی بأنّ أحد الإناءين نجس قطعاً، أو يعلم إجمالاً بوجوب أحدى الصلاتين، لكنّه لا يعلم بأنّ النجس موجود فی هذا الإناء، إذا التفت إلى هذا

الفرد فی هذا الطرف لا یستطیع أن یقول تمّ علیه البیان، لو تمّ علیه البیان لکان حاله حال العلم التفصیلی، فعدم البیان محفوظ فی کلّ طرف من أطراف العلم الإجمالی، وهـذا هو المقصود بأنّ أدلّه الأصول تشـمل أطراف العلم الإجمالی فی حـدّ نفسـها وبقطع النظر عن المنجزیه هی مشـموله لأـدلّه الأـصول، موضوع الـبراءه العقلیه هو عـدم البیـان وعـدم البیـان محفوظ فی کـل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی، الأصول العملیه الترخیصـیه الشـرعیه موضوعها هو عـدم العلم، الجهل، وهذا أیضاً محفوظ فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمـالی، لـو جئنـا إلی هـذا الطرف لاـ یوجـد وضـوح ولاـ علم ولاـ انکشـاف بحرمته، وإنّمـا هنـاک احتمـال الانکشاف، الاحتمال لیس انکشافاً ولیس بیاناً حتّی یکون رافعاً لموضوع هـذه الأصول؛ بل یصح للمکلّف أن یقول بأنّی لا أعلم بحرمه هذا الطرف، لا أعلم بوجوب صـلاه الظهر فی العلم الإجمالی السابق، فإذن، عدم العلم محفوظ، عدم الانکشاف محفوظ، وهـذا هو المقصود من أنّ أدلّه الأـصول العملیه هی تشـمل کـل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی فی حـدّ نفسه وبقطع النظر عن المنجزیه، هذا لا یُفرّق فیه بین أن نقول أنّ العلم الإجمالی علم بالجامع، أو هو علم بالواقع، أو بالفرد المردّد، حتّی لو قلنا أنّه علم بالواقع أیضاً موضوع الأصول العملیه، موضوع الترخیص محفوظ فی کلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی، وقـد اعترف صاحب هذا القول القائل بأنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع، اعترف بأنّ موضوع الأصول العملیه المؤمّنه محفوظ فی کلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمـالی، وقـد ذکر -----------المقصود به المحقق العراقی(قـدّس سرّه) ------------ ما نصّه، بعـد أن أشـکل علی نفسه بأنّ هناک فرق بین حرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه، فی هـذا المقام ذکر بأنّ هـذا الإشـکال واحتمال الفرق ینـدفع، وقـال بـأنّ(وجه الانـدفاع ما عرفت من أنّ المنع عن الترخیص فی کلّ طرفٍ إنّما هو من جهه احتمال انطباق ما هو المنجّز علیه الموجب لاحتمـال العقوبه علیه، ولکون الترخیص فیه ترخیصـاً فی محتمل المعصـیه لا من جهه قصور أدلّه الترخیص عن الشـمول لأطراف العلم من جهه عـدم الموضوع). (۱) لیس بـذلک؛ بـل موضوع الترخیص فی أدلّه الأصول محفوظ فی کل اطراف العلم الإجمـالی، وإنّمـا نمنع من الشـمول باعتبـار مـا یلزم من ذلـک، هو رأیه أنّ العلم الإجمالی ینجّز التکلیف وإذا تنجز التکلیف ودخـل فی عهـده المکلّف حیث یُحتمـل أنّ هـذا التکلیف موجود فی هـذا الطرف وفی هـذا الطرف؛ فحینئـذٍ لابـدّ من الامتنـاع عن کلاـ الطرفین. هـذا هو الـذی یمنع المکلّف من ارتکـاب الطرف؛ لأـنّه یُحتمل أن یتحقق فیه المنجّز، فیکون محتمل المعصیه وإذا کـان محتمـل المعصـیه، فلابـدّ من دفعه بحکم العقـل ویـدخله فی کبری لزوم دفع الضـرر المحتمـل، لا نقول بأنّ موضوع الأصول العملیه الترخیصیه غیر منحفظ فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی؛ بل أنّ موضوع الأصول العملیه محفوظ فی کل طرف والموضوع هو عـدم البیان وعـدم العلم وهذا محفوظ فی کل طرف، فیقول نحن لا نقول أنّه لا یجوز ارتکاب هذا الطرف؛ لأـنّ موضوع البراءه والترخیص لیس متحققـاً فی المقام، وإنّما موضوعه محفوظ، لکنّه نقول بأنّه لابـدّ من ترکه فی مثال الإنـاءین، باعتبـار أنّه یحتمـل انطبـاق مـا هو المنجّز علیه؛ لأـنّ العلم الإجمالی نجّز التکلیف، وبحسب رأیه(قـدّس سرّه) أنّ العلم الإجمـالی یتعلّق بـالواقع، بمعنی أنّ التنجیز یسری من الجـامع إلی الواقع، لکن حیث أنّ هـذا الواقع یُحتمل أن یکون موجوداً فی هـذا الطرف ویُحتمـل أن یکـون موجـوداً فی هـذا الطرف، فمـن هنـا یتنجّز کلاـ الطرفیـن، تنجیز کلاـ الطرفیـن لیس من جهه أنّ موضوع الترخیص الشـرعی والعقلی غیر محفوظ فی کل طرف؛ بل هو محفوظ فی کل طرف، لکن تأتی فرضاً قاعده الاشـتغال، أو قاعـده لزوم دفع الضـرر المحتمـل، هـذه هی التی تقـدَّم وینبغی البناء علیها، ولا یُستشـکل فی انحفاظ موضوع الأصول العملیه الترخیصیه فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی، حتّی علی القول بأنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع، فضلاً عن بقیه التفاسیر.

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۳۰۸.

إذن: يبدو ---------- والله العالم ----------- أنّهم لا يختلفون فی أنّ أدلّه الأصول العمليه، فضلاً عن البراءه العقليه؛ --- ------ لأننا نتكلّم بناءً على البراءه العقليه، بناءً على أنّ العلم الإجمالی هو الـذی ينجّز التكليف فی المقام، نحن نريـد أن نبحث عن هـذه المنجّزيه ---------- يتفقون على أنّ أدلّه الأـصول شـامله فی حـدّ نفسـها لأطراف العلم الإجمالی، موضوع الأصـل محفـوظ فی كـل طرف، وقلنـا أنّ موضوع الأصـل هو عـدم العلم وعـدم الانكشـاف وهو محفوظ فی كـل طرفٍ؛ لأـنّ المكلّف بالوجـدان هو لاـ يعلم بحرمه هـذا الطرف ولا يعلم بوجوب هـذا الطرف، ولو سُـئل لا يسـتطيع أن يقول أنا أعلم بحرمه هـذا، ولا يستطيع أن يقول أنا أعلم بوجوب صلاه الظهر، هذا معناه أنّ الموضوع محفوظ ولا نريد أن نثبت أكثر من هذا، أنّ أطراف العلم الإجمالی قابله لأن تكون مشـموله فی حدّ نفسـها وبقطع النظر عن المنجّزيه هی مشـموله لأدلّه الأصول كما هی مشـموله لقاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا بالنسبه إلى البحث الثانی.

بالنسـبه إلى البحث الثـالث: قلنـا أنّ البحث الثـالث ينحـلّ إلى بحثين: الأـوّل فی منجّزيه العلم الإجمـالی لحرمه المخالفه القطعيه، والثـانی فی منجّزيه العلم الإجمـالی لوجوب الموافقه القطعيه، منجّزيه العلم الإجمـالی لحرمه المخـالفه القطعيه إذا آمنـا بها فهـذا معناه أنّ الترخيص لا يثبت فی كلا الطرفين، أی أنّ العلم الإجمالی يمنع من شمول الترخيص لكلا الطرفين، وأمّا وجوب الموافقه القطعيه فيعنی أنّ العلم الإجمالی يمنع من شـمول الترخيص لأحد الطرفين، فضـلاً عن كليهما. بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه وتنجيز العلم الإجمالی لها المسـتلزم للمنع من إجراء الأصول فی جميع الأطراف الـذی به تتحقق المخالفه القطعيه، الظاهر أنّ هذا أمر مسـلّم عندهم، لا إشكال فی أنّ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، وهذا الشیء المسلّم عندهم الذی لا إشكال فيه لا يبتنی على اختيار أحد التفاسير السابقه فی تفسير العلم الإجمالی، على كل التقادير العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه ويمنع من إجراء الأـصول فی جميع أطراف العلم الإجمـالی، إذا قلنـا أنّ العلم الإجمالی يتعلّق بالجامع، فهـذا واضـح، وإن قلنا أنّه يتعلّق بالفرد المردّد، أو بالواقع فأيضاً واضـح، فهـذا يعنی أنّ هناك شـیء أزيـد من الجامع يتنجّز على المكلّف، فلنفترض هكذا، أنّ هناك شـيئاً أزيد من الجامع أيضاً يتنجّز على المكلّف بالإضافه إلى الجامع. إذن: الجامع يتنجّز على المكلّف على كل تقدير، وإذا تنجّز على المكلّـف كيف يمكن مخـالفته القطعيه ؟ كيف نرخّص للمكلّف بـأن يُخـالفه قطعـاً، بـأن يفعـل كلاـ الطرفين فی الشـبهه التحريميه، وأن يترك كلاـ الطرفين فی الشـبهه الوجوبيه ؟ هـذه مخـالفه قطعيه للتكليف المنجّز؛ لأنّ العلم الإجمالی ينجّز الجـامع على كـل التقـادير، لاـ تتوقّـف تنجيزيه العلم الإجمـالی لحرمه المخـالفه القطعيه على أن نقـول أنّ العلم الإجمـالی يتعلّق بالجامع ولا تتوقّف على أن نقول أنّه يتعلّق بالواقع، سواء قلنا أنّه يتعلّق بالواقع، أو قلنا أنّه يتعلّق بالجامع، الجامع يـدخل فی عهـده المكلّف ويتنجّز عليه وهذا تكليف تنجّز على المكلّف؛ حينئذٍ تحرم مخالفته القطعيه، هذا مؤكد، وهذا يسلّمون به ولا خلاف فيه بينهم ولا يبتنی ذلک على اختيار أحد التفاسير السابقه، على كل التفاسير، الجامع يتنجّز بالعلم الإجمالی. نعم، على بعض التفاسير قـد يتنجّز مـا هو أكثر من ذلـک، وهـذا لاـ مشـكله فيه، بـالنتيجه يتنجّز الجـامع على المكلّف، وهـذا الجـامع تكليف، حرمه أحد الإناءين تنجّز على المكلّف؛ حينئـذٍ لا تجوز مخالفته القطعيه، تحرم مخالفته القطعيه بلا إشـكال. هذا بالنسـبه إلى حرمه المخالفه القطعيه.

ص: ۵۵۲

إذا سلّمنا منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه نأتى إلى وجوب الموافقه القطعيه الذى هو عباره أخرى عن أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين ؟ الذى لا يلزم منه مخالفه قطعيه، وإنّما يلزم منه مخالفه احتماليه، هل يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين كما منع من إجراء الأصل فى كلا الطرفين، أو أنّ العلم الإجمالى لا يمنع من ذلك ؟

هذه المسأله هى المسأله المهمّه التى قد يُدّعى أنّ البحث فى حقيقه العلم الإجمالى وأنّه علم بالواقع، أو علم بالجامع، أو علم بالفرد المردّد يؤثر فيها؛ إذ قد يقال أننا لو قلنا أنّ العلم الإجمالى علم بالجامع؛ حينئذٍ العلم الإجمالى لا ينجز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ ما يتنجّز بالعلم الإجمالى بناءً على أنّه علم بالجامع هو جامع وليس أكثر من الجامع، فهو الذى يتنجّز بالعلم الإجمالى ويدخل فى العهده، ويكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الطرفين، ما دام أنّ الجامع على جامعيته بحدّه هو الذى تنجّز، الخصوصيه للفرد لم تتنجّز، وإنّما الجامع هو الذى تنجز بالعلم الإجمالى، ويكفى فى امتثال الجامع وإطاعته الاتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ هذا مصداق للجامع وهذا أيضاً مصداق للجامع، وما تنجز على المكلّف هو الجامع وقد امتثل الجامع فى ضمن هذا الفرد، يكفى فى امتثال الجامع ترك أحد الطرفين فى الشبهه التحريميه، يكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الفردين فى الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ الجامع يصدق على الفرد وينطبق عليه؛ لأنّه مصداق له، فإن قلنا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، فهناك مجال لإنكار وجوب الموافقه القطعيه، قد يقال: أنّ العلم الإجمالى لا ينجّز أكثر من الجامع؛ لماذا ينجّز كلا الطرفين ؟ ولماذا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه ؟ نعم، ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، وقلنا أنّه لا إشكال فى أنّ العلم الإجمالى ينجّزها على كل الآراء، لكن أن ينجّز أكثر من ذلك، بأن ينجّز الفرد هذا لا دليل عليه؛ لأنّ العلم الإجمالى علم بالجامع، فالمنجّز هو الجامع فقط، ويكفى فى امتثال الجامع الاتيان بأحد الطرفين، أو ترك أحد الطرفين، أمّا ----------- تكمله للكلام السابق -----------

لو قلنا بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد المردّد، أو قلنا أنّه يتعلّق بالواقع؛ فحينئذٍ ما يدخل فى العهده وما يتنجّز هو شىء أزيد من الجامع يتنجز على المكلّف ويدخل فى عهدته، وهو خصوصيه الفرد والواقع؛ لأنّ العلم الإجمالى ------------ بحسب الفرض ------------ يتعلّق بالواقع، وإذا تعلّق بالواقع، فأنّه ينجّز الواقع، فإذا نجّز الواقع؛ حينئذٍ تجب الموافقه القطعيه، فالذى تنجّز على المكلّف هو الواقع لا الجامع، فالواقع تجب موافقته القطعيه ولا تكون موافقته القطعيه إلّا بالإتيان بكلا الفردين فى الشبهه الوجوبيه، أو ترك كلا الفردين فى الشبهه التحريميه، هذا كلام قد يقال.

وفی مقابل هـذا قد يقال: أنّ الكلام فی وجوب الموافقه القطعيه هو نفس الكلام فی حرمه المخالفه القطعيه، بمعنی أنّ من يقول بـالمنجّزيه فی وجوب الموافقه القطعيه وأنّ العلم الإجمـالی ينجّز حرمه المخـالفه القطعيه، يقول بها علی كل التفاسـير فی حقيقيه العلم الإجمـالی، سواء كان يقول أنّ العلم الإجمالی علماً بالواقع، أو يقول بأنّ العلم الإجمالی علم بالجامع، أو يقول بها فی محل الكلام، وأنّ من يقول بعـدم المنجّزيه أيضـاً يقول بهـا علی كـل التفاسـير السـابقه. هـذا الكلام هل يمكن أن يُقبل ؟ أنّ القائلين بمنجّزيه العلم الإجمـالی لوجوب الموافقه القطعيه يلتزمون بالمنجّزيه علی كل التفاسـير السابقه، يعنی سواء كان علی القول بتعلّق العلم بـالواقع، أو تعلّقه بـالفرد المردد، أو تعلّقه حتّی بالجامع، بالرغم من افتراض تعلّقه بالجامع هو يقول بمنجّزيه العلم الإجمالی. نعم، طريقه الاسـتدلال علی المنجّزيه تختلف، يعنی المحقق النـائينی(قـدّس سـرّه) عنـدما يؤمن بـأنّ العلم الإجمالی ينجّز وجوب المـوافقه القطعيـه وهـو يری أنّ العلم الإجمـالی يتعلّق بالجـامع لـديه طريقه خـاصّه فی إثبـات هـذه المنجّزيه غير طريقه المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) الـذی يؤمن بـأنّ العلم الإجمـالی يتعلّق بـالواقع، هو أيضـاً له طريقه خاصّه فی إثبات هـذه المنجّزيه، كلٌ له طريقه فی الاسـتدلال، بـالنتيجه يلتقـون فی إثبـات منجّزيه العلم الإجمـالی لوجوب الموافقه القطعيه حـتّی المحقق العراقی(قـدّس سرّه) الـذی يبنی علی أنّ العلم الإجمالی يتعلّق بالواقع هو يؤمن بأنّه ينجّز وجوب الموافقه القطعيه كما قلنا من باب قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل ويقول بأنّه حتّی لو قلنا بأنّ العلم الإجمالی يتعلّق بالجامع، مع ذلك نقول بالمنجّزيه ببيان: أنّنا نسلّم أنّه يتعلّق بالجـامع، لكن تعلّقه بالجـامع لاـ يعنی أنّه لاـ ينجّز وجوب الموافقه القطعيه كما قيل؛ لأننا صوّرنا أنّه إذا تعلّق بالجامع فأنّه لا ينجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأـنه يكفی فی امتثـال الجـامع الإتيـان بأحـد الطرفين، هو يقول حتّی لو قلنـا بالجامع فأنّ العلم الإجمالی ينجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه إذا تعلّق بالجامع ينجّز الجامع، الجامع يتنجّز بالعلم الإجمالی علی هذا المبنی بلا إشكال، وإذا تنجّز الجامع ودخل فی العهـده؛ حينئـذٍ إلا يحتمل انطباق ما تنجّز علی المكلّف ودخل فی عهدته علی هذا الطرف ؟ يطبّق قاعده الاشـتغال أنّ التكليف الذی تنجّز علی المكلّف يسـتقل العقل بلزوم إحراز موافقته وامتثاله ولا يتيسر للمكلّف امتثاله إلاّ جاء بكلا الطرفين، امتثال هذا التكليف الذی تنجّز علی المكلّف لا يحرزه المكلّف إلاّ إذا وافقه قطعاً بأن جاء بكلا الطرفين، اشتغال يقينی؛ لأنّ التكليف بالجامع تنجّز علی المكلّف واشـتغلت به عهدته، والاشتغال اليقينی يستدعی الفراغ اليقينی، هو رأيه ليس هذا، وإنّما رأيه هو أنّ العلم الإجمالی يتعلّق بالواقع، فيسـری التنجيز من الجامع إلی الواقع، وحيث أنّ الواقع يُحتمل انطباقه علی هـذا الطرف ويُحتمل انطباقه علی هـذا الطرف، يقول حينئذٍ لابدّ من الإتيان بهذا الطرف وهذا الطرف وهو معنی وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه ما دام يُحتمل أن ينطبق المنجّز علی هـذا الطرف، إذن يحتمل أن يكون فی ارتكابه معصـيه، يحتمل أن يكون فی ارتكابه عقاب والعقل يستقل بوجوب دفع الضرر والعقاب المحتمل، فيتنجّز وجوب الموافقه القطعيه، هذا هو رأيه، يقول حتّی لو سلّمنا أنّ العلم الإجمـالی يتعلّق بالجـامع، مع ذلك نقول بالمنجّزيه من باب قاعـده الاشـتغال، وإن كان المتنجّز علی المكلّف هو الجامع بحـدّه، لكن هذا الجامع الذی تنجّز علی المكلّف ودخل فی عهدته إلا يجب امتثاله بحكم العقل ؟ ولا يُحرز امتثاله إذا اقتصـر علی أحد الطرفين؛ بـل لابـدّ أن يأتی بكلا الطرفين. القائل بالمنجّزيه، يقول بالمنجّزيه ظاهراً علی اختلاف التفاسـير السابقه فی تفسـير العلم الإجمالی. نعم، هذا الشیء لابدّ من الاعتراف به، وقد يكون له أثر أيضاً وهو أنّ الاستدلال علی المنجّزيه يختلف باختلاف تلك التفاسـير، من يقول أنّ العلم الإجمـالی يتعلّق بالجـامع يسـتدل علی المنجزيه بأمورٍ أخری من قبيل تعارض الأصول فی الأطراف، يقول يتنجّز وجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الأصل لا يمكن أن يشـمل كلا الطرفين؛ لأنّه يسـتلزم تجويز المخالفه القطعيه وقد فرغنا عن أنّ العلم الإجمالی ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، ولا تجری فی أحـد الطرفين بعينه؛ لأنّه ترجيـح بلا مرجّـح بعـد تساوی نسبه كـلٍ مـن الطرفيـن إلی دليـل الأصـل العملی وليس هنـاك خصوصـيه لهـذا الطرف المعيّـن حـتّی يجری فيه الأصـل دون الآـخر، فتخصـيص أحـد الطرفين بعينه بشـمول الأصـل هـذا ترجيـح بلاـ مرجّـح، وهـذا معنـاه أنّ الأـصول فی الأطراف تجری وتتعارض

وتتساقط، فإذا جرت وتعارضت وتساقطت؛ حينئذٍ لابدّ من الموافقه القطعيه. هذا الدليل الذى يذكره. القول الآخر يقول بدليلٍ آخر ويلتزم بوجوب الموافقه القطعيه إمّا باعتبار أنّ المنجّزيه تسرى من الواقع إلى الجامع، وإمّا بقاعده الاشتغال بالبيان الذى ذكرناه.

ص: ۵۵۴

درس الأصول العمليّه / منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

المطلب الـذى ذكرنـاه سابقـاً على كـل حـال، تمّ، أو لم يتم علينـا أن نـدخل فى بحث تفسـير حقيقه العلم الإجمـالى بشـكلٍ غير مفصّـل. تبين ممّا تقـدّم أنّ هناك ثلاث آراء فى تفسـير العلم الإجمالى وأنّه هل يتعلّق بالجامع، أو يتعلّق بالواقع، أو يتعلّق بالفرد المردّد ؟ كل هـذه الآراء هى محل إشـكالٍ ومناقشهٍ، كلُ واحـدٍ منها هناك اعتراض عليه، نسـتعرض هـذه الاعتراضات على هذه الآراء الثلاثه لنرى أنّنا إلى أىّ نتيجهٍ ننتهى.

أمّا الرأى الأوّل الـذى يرى بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد المردّد الـذى يظهر من كلام صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه) الميل إليه واختياره، اعتُرض عليه بالاعتراض المعروف، بأنّ من غير المعقول أنّ يتعلّق العلم الإجمالى بالفرد المردّد، باعتبار أنّ الفرد المردّد لاـ يُراد به فى المقام مفهوم الفرد المردّد، وإنّما يُراد به واقع الفرد المردّد وما يكون فرداً مردّداً بالحمل الشايع، وهـذا لا ثبوت ولا تعيّن له فى أىّ وعـاءٍ فُرض، سواء كان فى الـذهن، أو كان فى الخارج لا تعيّن له ولا ثبوت له لأنّ الترديـد ينافى التعيّن والثبوت، فهو لاـ تعيّن له فى الواقع ولاـ تعيّن له فى الخـارج، فإذن: كيف يُعقل أن يتعلّق به العلم والحال أنّه لا تعيّن له ولا ثبوت له فى أىّ وعـاءٍ، باعتبار أنّ اىّ شـىءٍ يُفرض؛ حينئـذٍ لابـدّ أن يكون مُعيّناً، وحسب تعبير المحققين يكون هو هو لا هو أو غيره، فإذا فرضـنا الشىء فلابدّ أن يكون هذا الشىء له تعيّن ولا يُعقل أن يكون مردداً بينه وبين غيره.

ص: ۵۵۵

وبعبـاره أخرى: أنّ كل ماهيه لابـدّ أن يكون لها تعيّن ما هوى، والماهيه التى لا تعيّن ماهوى لها لا وجود لها فى الواقع والحقيقه؛ لأنّ الماهيّه لابـدّ أن يكون لها تعيّن ماهوى ولا يُعقل أن تكون مردده بينها وبين غيرها، فلا يعقل حينئـذٍ افتراض وجود فردٍ مرددّ تعلّق به العلم؛ لأـنّ الفرد المردّد والمراد به كمـا قلنـا هو واقع الفرد المردّد هـذا فى أىّ وعاءٍ فُرض لا واقع له؛ لأنّ الشـىء فى أىّ وعـاءٍ فُرض لابـدّ أن يكون معيّنـاً وهو هو لاـ مردداً هو أو غيره. هـذا هو الإشـكال الـذى يورد على افتراض تعلّق العلم الإجمـالى بالفرد المردّد.

أمّا الاعتراض الذى يرد على الرأى الثانى الذى هو تعلّق العلم الإجمالى بالجامع، تعلّق العلم بالجامع أساساً قد يُستدل له بأن يقال أنّ العلم فى محل الكلام لا يخلو: إمّا أن يُقال أنّه لا يتعلّق بشـىءٍ أصـلًا، أو يقال أنّه يتعلّق بشىء، ولا سبيل للأوّل؛ لأنّ العلم من الصـفات ذات الإضافه التى لابـدّ لها من متعلّق ويسـتحيل تحققها من دون متعلّق، فلابـدّ أن نفترض أنّ العلم يتعلّق بشـىء؛ حينئذٍ نقول: أنّ هذا الشىء الذى يتعلّق به العلم فى محل الكلام يتردّد أمره بين احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون هو الفرد بحدّه المعيّن.

الاحتمال الثانى: أن يكون هو الفرد بحدّه المرددّ.

الاحتمال الثالث: أن يتعلّق بالجامع.

ولا- سبيل إلى الأوّل، أی أن يتعلّق العلم بالفرد بحدّه المعيّن؛ لأنّ هذا خُلف؛ لأنّ هذا يلزم أن يتحوّل العلم الإجمالی إلی علمٍ تفصيلی، بمعنی أن يتعلّق بالفرد بحدّه المعيّن. كما أنّه لا سبيل للثانی، وهو أن يتعلّق العلم بالفرد بحدّه المردّد ------------ مثلاً- ------------ لما تقدّم سابقاً من استحاله تعلّق العلم بالفرد المردد، فيتعيّن الثالث، أی أن يتعلّق بالجامع، فيثبت أنّ العلم الإجمالی يتعلّق بالجامع لاستحاله أن لا- يتعلّق بشیء، واستحاله أن يتعلّق بالفرد بحدّه المردّد، وأيضاً هو لا يتعلّق بالفرد بحدّه المعيّن؛ لأنّه يلزم منه الخُلف وتحوّل العلم الإجمالی إلی العلم التفصيلی، فيتعيّن أن يتعلّق بالجامع، فيقف العلم علی الجامع.

ص: ۵۵۶

هـذا الاسـتدلال أيضـاً اعتُرض عليه بمـا حاصـله: نحن لاـ ننكر أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، بمعنى أنّ الجامع يصـبح معلوماً بـالعلم الإجمـالى، لاـ ننكر أننـا نعلم بالجـامع فى العلم الإجمالى، لكنّه أيضاً يُـدّعى بأننا نعلم بشـىءٍ أزيـد من الجامع، وهـذا أمر وجدانى يشعر به الإنسان، أنّه فى موارد العلم الإجمالى ليس أنّه فقط يعلم بالجامع، وإنّما يعلم بما هو أكثر من الجامع، باعتبار أنّ الجامع لا يوجد إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد؛ لأنّ الجامع لا يوجد مستقلاً عن الأفراد كما ثبت فى محلّه، ليس للجامع وجود فى قبال الأفراد، هو لا يوجد إلاّ فى ضـمن خصوصـيه الفرد، فلا معنى لأن نفترض أنّ للجامع وجود مسـتقل عن خصوصيات الأفراد، وإنّما هو يوجد ويتحقق فى ضـمن خصوصـيه الفرد، وهذا معناه أنّ ما نعلم به هو شـىء أزيد من الجامع، نعلم بالجامع فى ضـمن خصوصـيهٍ للفرد، إذن، معنى ذلـك أننـا تعـدّينا من الجـامع إلى خصوصـيهٍ فى الفرد، العلم لم يعـد واقفاً على الجـامع، وإنّما هو يتعـدّى من الجامع إلى خصوصـيه الفرد ولا معنى لفرض توقّفه على خصوص الجامع؛ لأنّ هـذا خلاف الوجدان؛ ولذا فى المثال الذى ذكروه وهو أنّه لو علمنا بوجود إنسانٍ فى المسـجد مرددٍ بين زيدٍ وعمرو، ما نعلم به ليس هو وجود إنسانٍ فقط، هذا الكلّى الجامع فى المسـجد، وإنّما نعلم بوجود إنسانٍ مرددٍ بين زيـدٍ وعمرو، وهـذا الإنسان الذى نعلم بوجوده فى المسـجد ليس هو غير زيـد وعمرو، هـذه خصوصـيه زائده على الجامع نعلمها بالوجدان، نعلم بالوجدان أنّ ما يوجد فى المسـجد ليس هو الجامع فقط، وإنّما هو الجامع بخصوصيه، ما نعلمه هو وجود إنسان ليس غير زيد وعمرو وهذا نعلم به بالوجدان فى هذا المثال، وهذا معناه أنّ العلم لا يقف على الجامع وإنّما يتعـدّى من الجامع إلى الخصوصـيه، وهـذا شـىء يُدّعى أنّ الوجدان يُساعد عليه باعتبار أنّ العلم ليس علماً بوجود إنسان ما فى المسجد، وإنّما إنسان بخصوصيه أنّه مردد بين زيد وعمرو، إنسان ليس هو غير زيد وعمرو، فالعلم لاـ يقف على الجامع وإنّما يتعـدّى إلى الفرد، فالقول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع ويقف عليه ولا يتعـدّى من الجامع، هـذا ليس تامّاً. هذا هو الاعتراض على الرأى الثانى.

ولإكمال الاعتراض وإثبات الراى الآخر نقول: إلى الآن قلنا بأنّ العلم لا يقف على الجامع وإنّما يتعدّى إلى خصوصيةٍ زائده؛ حينئذٍ لإكمال الاعتراض يقال بأنّ هذه الخصوصيه الزائده التى فرغنا عن أنّ العلم يتعدّى إليها، هذه الخصوصيه أيضاً لا تخلو إمّا أن تكون جامعه وإمّا أن تكون خصوصيه معيّنه، إذا قلنا أنّ هذه الخصوصيه التى تعدّى إليها العلم هى جامع؛ فحينئذٍ يأتى نفس الكلام السابق من أنّ الجامع لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، فلابدّ من افتراض خصوصيه معلومه بالعلم الإجمالى غير ذلك الجامع وغير تلك الخصوصيه الجامعه....وهكذا حتّى يلزم التسلسل، بالنتيجه لابدّ أن ننتهى إلى أنّ الخصوصيه الزائده التى فرضنا تعدّى العلم من الجامع إليها لابدّ أن تكون هى عباره عن خصوصيه الفرد، لكن لابدّ أن تكون هى خصوصيه معيّنه، هى جزئى، وهذا معناه أنّ العلم لا يتعلّق بالجامع؛ بل يتعلّق بالواقع وهو الرأى الثالث الآتى، وإنّما يتعلّق بالفرد بخصوصيته المعيّنه، إذن لابدّ من افتراض تعلّقه بالفرد لا أنّه يتعلّق بالجامع؛ لأنّ الجامع كما قلنا لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه، فلابدّ من افتراض تعدّى العلم إلى الخصوصيه وهذه الخصوصيه إن كانت أيضاً تمثّل جامعاً، أيضاً نفس الكلام يقال فيها أنّه لابدّ أن تتحقق فى ضمن خصوصيةٍ للفرد..... وهكذا إلى أن نستقر على خصوصيه ليست جامعاً، وإنّما جزئى، وهذا هو معنى تعلّق العلم بالفرد. هذا الاعتراض على الرأى الثانى.

الرأى الثالث الذى يقول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع يُستدل له بما تقدم من أننا نشعر بالوجدان بأنّ ما نعلم به ليس هو الجامع فقط، وإنّما أزيد من الجامع، باعتبار أنّ الجامع لا يوجد مستقلاً إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد؛ فحينئذٍ لا معنى ولا مجال لتعلّق العلم بالجامع، فلابدّ من افتراض تعلّقه بالفرد؛ لأنّ هذه الخصوصيه كما ذكرنا سابقاً التى فرضنا تعدّى العلم إليها إن كانت جامعاً ننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل، فلابدّ أن ننتهى إلى خصوصيةٍ معيّنه هى ليست جامعاً، وهذا هو المراد من تعلّق العلم بالواقع.

ص: ۵۵۸

هـذا الرأى الثـالث أيضـاً اعتُرض عليه بـأنّ هـذه الخصوصـيه المعيّنه التى انتهينا إليها، هـذا الحـدّ المعيّن للفرد الـذى قلنا أنّ العلم يتعدّى إليه وأنّ العلم لا يقف على الجامع، وإنّما يتعدّى إلى الخصوصـيه للفرد، هذه الخصوصيه للفرد التى يتعدّى إليها العلم إن قلنـا بأنّهـا لاـ تـدخل فى الصوره فى ما ينكشف بهـذا العلم، فهـذا معناه أننا نرجع إلى أنّ متعلّق العلم هو الجامع وأنّ الخصوصـيه للفرد لا تدخل فى ضـمن ما ينكشف بذلك العلم، لا تدخل فى الصوره التى تحصل عند الإنسان عند العلم الإجمالى، إذا فرضنا أنّها لا تنكشف بالعلم فهذا معناه أنّ ما ينكشف هو الجامع وليس هو خصوصـيه الفرد، هذا لابدّ من عزله، لا يوجد هكذا احتمال بناءً على هـذا الرأى، أنّها لا تـدخل فى الصوره العلميه التى تتكوّن عنـد الإنسان عنـدما يعلم إجمالاً بشـىء؛ بل لابـدّ من افتراض دخولهـا فى تلـك الصوره، دخولهـا فى الصوره التى تنكشف بالعلم الإجمالى، إذا فرضـنا أنّها تـدخل فى الصوره التى تنكشـف بـالعلم الإجمـالى؛ حينئـذٍ نقول أنّ الـذى ينكشف بالعلم الإجمالى هل هو الحـدّ الشخصـى المعيّن للفرد، أو هو الحـدّ الشخصـى المردد للفرد لاـ يخلو من أحـد الأمرين، فرضـنا أنّ العلم الإجمالى لا يقف على الجامع وإنّما يتعـدّى إلى خصوصـيه الفرد، هـذه الخصوصيه للفرد، أو الحدّ الشخصى للفرد، هل هو الحدّ الشخصى المعيّن، أو هو الحدّ الشخصى المردد ؟ إذا قلنا أنّ ما ينكشف بـالصوره هـو الحـدّ الشخصـى المعيّـن للفرد، فهـذا يلزم منه الخُلـف، يلزم انقلاـب العلم الإجمـالى إلى علم تفصـيلى؛ لأـنّ العلم التفصيلى هو الذى يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن، هذا علم تفصيلى.

ص: ۵۵۹

إذن: لاـ يمكن أن نفترض فى العلم الإجمالى أنّه يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن، إذن، المدّعى أنّه متعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد بين فردين، او بين أفراد، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ نقول بأنّ هذا هو عباره عن تعلّقه بالفرد المردد، عباره عن الرأى الأوّل وليس شيئاً غير الراى الأوّل الذى يقول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد المردد، ومقصوده هو هذا، يعنى يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى، لكن بحدّه المردد للفرد، هذا هو عباره عن الرأى الأوّل، فيرجع الرأى الثالث إلى الرأى الأوّل، فخلاصه الاعتراض على الرأى الثالث هو: إذا فرضنا تعلّق العلم الإجمالى بالواقع وأنّ العلم لا يقف على الجامع، وإنّما يتعدّى إلى خصوصيه الفرد؛ حينئذٍ نسأل: هل متعلّق العلم الإجمالى وما ينكشف به هو الفرد بحدّه الشخصى المعيّن ؟ هذا يلزم منه انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى، وأمّا إذا قلنا أنّه يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد بين فردين، أو أفراد، فهذا رجوع إلى الرأى الأوّل وهو أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد المردد.

هذه هى الاعتراضات التى تُذكر على هذه الآراء الثلاثه، وهناك محاوله لتفسير الرأى الأوّل بما يسلم من الاعتراض الموجّه إليه، وحاصل هذا التفسير ولعلّنا اشرنا إليه سابقاً: نحن ننقل الترديد الذى ذُكر فى تفسير الراى الأوّل بأنّه هو ترديد فى الواقع، ننقله من الواقع إلى نظر المكلّف، الترديد ليس هو ترديد فى الواقع، وإنّما هو ترديد بنظر المكلّف، الواقع واقع معيّن ليس فيه ترديد، وإنّما بنظر المكلّف يوجد ترديد، أمّا فى الواقع فليس هناك ترديد. نعم، الترديد يكون بنظر العالم بالإجمال، فمعنى أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد المردد ------------ الرأى الأوّل ------------ يُفسر بأنّ المقصود به بأنّه إنّما يتعلّق بالفرد المردد بنظر العالم لا أنّه يتعلّق بالواقع المردد حتّى يرد الاعتراض السابق ويقال كيف يُعقل الترديد فى الواقع، الشىء إذا فُرض لابدّ أن يكون مُعيّناً ولاـ يُعقل فيه أن يكون مردداً، وإنّما نقول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع المعيّن، فى واقعيته هو معيّن لا تردد فيه، ليس هناك تردد فى الواقع فى الشىء، الشىء هو هو فى الواقع لاـ هو، أو غيره فى الواقع حتّى يلزم الاـعتراض، يتعلّق بالواقع المعيّن الذى لا تردد فيه إطلاقاً، وإنّما التردد هو بنظر العالم، العالم حيث أنّه يحتمل أمرين فهو مردد أنّ الواقع هل هو هذا، أو هو هذا ؟ الموجود فى المسجد هل هو زيد، او هو عمرو ؟، فالتردد بنظر العالم لا بلحاظ الواقع.

إذا فسّرنا الرأى الأوّل بهذا التفسير؛ حينئذٍ يسلم من الاعتراض السابق؛ لأنّه لم يُفترَض فى الرأى الثالث ---------- بناءً على هذا التفسير ---------- أن يكون هناك تردد فى الواقع، أن يكون هناك شىء مردداً واقعاً وفى مقام تقرّره الماهوى يكون مردداً، كلا ـ هو ليس مردداً؛ بل هو معيّن ولا ـ تردد فيه إطلاقاً واقعاً، وإنّما التردد بنظر العالم نفسه؛ حينئذٍ لا ـ يرد عليه الاعتراض السابق وهذا من قبيل المثال الذى مثّلنا به سابقاً أن يرى شخصاً من بعيد، لكنّه لا يستطيع تمييزه ويدور أمره عنده بين أن يكون زيداً، أو عمرو، الرؤيه التى هى بمثابه العلم الإجمالى فى محل كلامنا تتعلّق بالفرد المعيّن واقعاً الذى لا تردد فيه واقعاً، لكنّ التردد هو بنظر المكلّف، المكلّف يتردد فى أنّ هذا الواقع الشخصى المعيّن الذى رآه هل هو زيد، أو هو عمرو. أو إذا أردنا أن نقرّب الفكره أنّه يُذكر فى باب النيّه فى باب العبادات من أنّ المكلّف بإمكانه أن يقصد امتثال الأمر الفعلى المتوجّه إليه وإن كان هو يتردد فى أنّ الأمر الفعلى المتوجّه إليه هل هو الأمر الاستحبابى، أو هو الأمر الوجوبى، لكن هو يقصد امتثال الأمر الفعلى المتوجّه إليه والذى اشتغلت به ذمّته، هذا لا تردد فيه، هذا هو شىء معيّن فى الواقع، إذن، فى الواقع لا يوجد تردد بين هذا وغيره، وإنّما هو شىء معيّن وله تعيّن فى الواقع، وإنّما يكون التردد بنظر القاصد، فالقاصد هو متردد فى أنّ الأمر الفعلى المتوجّه إليه الذى اشتغلت به ذمّته، هل هو الأمر الوجوبى، أو هو الأمر الاستحبابى، فيكون من هذا القبيل. إذا فسّرنا الرأى الأوّل بهذا التفسير؛ حينئذ سوف يسلم عن الاعتراض الذى توجّه إليه سابقاً؛ وحينئذٍ يقال بأنّ الرأى الأوّل يُفسّر بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالخصوصيه المعيّنه التى هى مردده عند العالم، وإلاّ ـ متعلّق العلم الإجمالى هى الخصوصيه المعيّنه التى لا ـ تردد فيها فى الواقع، فيسلم حينئذٍ عن الاعتراض الذى يتوجّه إليه.

ص: ۵۶۱

هذا التفسير للرأى الأوّل هل هو بالنتيجه يجعل الرأى الأوّل كالرأى الثالث بحيث يرجع الرأى الأوّل إلى الرأى الثالث ؟ بأن يقال؛ حينئذٍ يتّفق كلٌ من الرأى الأوّل والرأى الثالث على أنّ العلم يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن فى الواقع، لكن المردد بنظر المكلّف. يلتقيان فى هذا، الرأى الأوّل فُسِر بهذا التفسير، والرأى الثالث الذى يقول بأنّ العلم يتعلّق بالواقع أيضاً يمكن تفسيره بهذا التفسير، مقصوده من (يتعلّق بالواقع) هو أنّه يتعلّق بالواقع المعيّن فى علم الله سبحانه وتعالى وفى الواقع، يتعلّق بالواقع المعيّن الذى لا تردد فيه وليس بإمكانه أن ينكر أنّ هناك تردداً عند المكلّف، هذا لا يمكن إنكاره، أنّ العالم يوجد عنده تردد فى أنّ الواقع الذى علم به إجمالاً هل هو هذا، أو هو هذا، بالنتيجه هما يلتقيان فى أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد، بالخصوصيه الفرديه التى لاـ تردد فيها والتى هى معيّنه فى الواقع وإن كانت مردده بنظر العالم نفسه، هذا أمر لا يمكن إنكاره من قبل القائل بالرأى الثالث وهو يدّعى بأنّ العلم يتعلّق بالواقع، ومقصوده الواقع المعيّن لاـ الواقع المردد مع أنّه لابدّ أن يلتزم بأنّ هناك تردداً بنظر العالم نفسه، فكأنّه يرجع الرأى الأوّل بعد تفسيره بهذا التفسير، أو فلنقل أنّه يكون مشابهاً إلى الرأى الثالث.

على كل حال، يبدو أنّ العمده من هذه الآراء هو الرأى الثانى والرأى الثالث، التردد بينهما ينشأ من زاويه إذا نظرنا إلى القضيه؛ حينئذٍ يأتى الكلام السابق من أنّه ما نعلمه بالعلم الإجمالى ليس هو الجامع فقط بحيث نقف على الجامع بحدّه، كلا هناك شىء أزيد من الجامع ويكون معلوماً بالعلم الإجمالى لا أنّه يقف على الجامع بحدّه، هناك شىء أزيد من الجامع يكون معلوماً بالعلم الإجمالى ببرهان متقدّم من أنّ الجامع لا يوجد إلّا فى ضمن خصوصيه الفرد ولا يوجد بشكلٍ مستقلٍ، وهذا كما قلنا يستلزم افتراض أنّ العلم يتعدّى من الجامع إلى ما هو زائد عليه لا أنّه يقف على الجامع؛ ولذا قلنا صحّ أن يقال بأنى أعلم بوجود إنسان فى المسجد فى المثال السابق ليس هو غير زيد وعمرو، هذا معناه أنّ هناك شيئاً زائداً أعلم به بالعلم الإجمالى غير الجامع، وإلّا لو كنت لا أعلم بالشىء الزائد، فقط أعلم بالجامع، لما صحّ هذا القول، وإنّما يجب أن أقول أنا أعلم بوجود إنسانٍ فى المسجد، بينما ما أعلمه فى الوجدان هو شىء آخر أكثر من إنسان فى هذا المسجد، أعلم بوجود إنسان وهذا الإنسان ليس غير زيد وعمرو. هذا من جهه.

من جهه أخرى إذا نظرنا إلى القضيه من زاويه أخرى نجد أنّ هذه الخصوصيه التى فرضنا تعدّى العلم إليها لا تخلو إمّا أن تكون خصوصيه معينه، أو خصوصيه مردده، فإن كانت خصوصيه معيّنه يلزم الخُلف، هذا يلزم انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى، وإن فرضناها خصوصيه مردده الإشكال السابق كان يقول بأنّ هذا يعنى رجوع إلى الرأى الأوّل، يعنى تعلّق العلم بالفرد المردد.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

ذكرنا فى الدرس السابق بأنّه يمكن أن يُلتزَم بما يقوله المحقق العراقى(قدّ سرّه)، بمعنى أنّ نلتزم بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع المعيّن، بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، لكنّه مردد لدى المكلّف؛ لأنّ الظاهر أنّ المحقق العراقى(قدّ سرّه)، لا يمانع من تفسير كلامه بهذا التفسير أنّه يقول أنّ العلم يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن، والتردد لدى المكلّف لا يمكن إنكاره؛ إذ لا إشكال فى أنّ هناك تشويشاً وعدم وضوح فى الصوره، وهذا يعنى ويلازم افتراض التردد لدى المكلّف لا فى الواقع، هذا التفسير إذا التزمنا به وفسّرنا به أيضاً ما ذهب إليه المحقق الخراسانى(قدّ سرّه) من تعلّق العلم بالفرد المردد، بأن نقلنا الترديد من كونه ترديداً فى الواقع إلى كونه ترديداً لدى المكلّف، والفرد المردد يعنى الفرد المردد لدى المكلّف، فيمكن أن يكون هذا تفسيراً لذاك.

يبقى فقط شىء واحد وهو أنّه مع افتراض تعلّق العلم بالواقع؛ حينئذٍ يأتى هذا الإشكال وهو أنّ هذا الحدّ الذى يتعلّق به العلم بحسب الفرض، الحدّ الشخصى للفرد إن كان حدّاً شخصياً معيّناً يلزم انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى، وإن كان حدّاً شخصياً مردداً؛ حينئذٍ رجعنا إلى الفرد المردد. هذا كان الإشكال الذى يرد على المحقق العراقى(قدّ سرّه) أو على الرأى الثالث، أنّه عندما نقول أنّ الحدّ الشخصى داخل فى دائره العلم وممّا يتعلّق به العلم، هذا الحدّ الشخصى المعيّن إن كان داخلاً فى دائره العلم، يلزم الانقلاب، وإن كان الحدّ الشخصى المردد داخلاً فى دائره العلم، فهذا يعنى تعلّق العلم بالفرد المردد وقد فرغنا عن بطلانه وعدم معقوليته.

ص: ۵۶۳

أقول: يمكن دفع هذا الإشكال بأن يُلتزم بالشق الأوّل من الإشكال، بأن يُلتزم بأنّ الداخل فى دائره العلم هو الحدّ الشخصى المعيّن للفرد، لكن مع ذلك لا يلزم انقلاب العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى؛ لأنّ المحقق العراقى(قدّ سرّه)، فرّق بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى على أساس أنّ الانكشاف فى باب العلم التفصيلى يكون تامّاً وليس فيه تشويش بينما الانكشاف فى باب العلم الإجمالى فيه تشويش وغمو ض، فلا يلزم من مجرّد افتراض أنّ العلم يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى؛ بل يبقى هو علم إجمالى يختلف عن العلم التفصيلى؛ لأنّ الصوره مشوّشه وغير واضحه وهذا هو الذى يبرّر الترديد لدى المكلّف؛ لأنّ الصوره فى الواقع ليست صوره واضحه ينكشف بها تمام الواقع، وإنّما هى صوره فيها تشويش، وهذا التشويش هو الذى يوجب تردد المكلّف بين الفردين، لكن هذا لا يعنى أن العلم لا يتعلّق بالواقع كما هو؛ بل

يتعلّق بالواقع كما هو ويتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، لكن المردد واقعاً وهذا الترديد هو الذى ينشأ من عدم وضوح الصوره التى تنشأ لدى هذا العالم، فإذن لا يلزم من افتراض تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن انقلاب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى إذا التزمنا بمقاله المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ بل يبقى هذا علم إجمالى وإن تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن؛ بل يمكن أن نلتزم بالشق الثانى من الإشكال، أن نقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد، لكن نفترض أنّ الترديد ترديد عند المكلّف لا ـ ترديد بلحاظ الواقع حتّى يقال أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد يلزم إشكال الفرد المردد المتقدم، هذا مبنى على أنّ الترديد ترديد فى الواقع، أن يكون الواقع المعلوم مردداً واقعاً، كلا ليس هذا هو المقصود، ما يتعلّق به العلم معيّن واقعاً، لكنّه مردد عند المكلّف، إذا قلنا بذلك لا يلزم منه دخوله فى الفرد المردد بالمعنى المطروح الذى يرد عليه إشكال عدم معقوليه الفرد المردد وعدم معقوليه تعلّق العلم بالفرد المردد، فإذن، على كلا التقديرين يمكن دفع هذا الإشكال، إمّا أن نقول بأنّه إذا كان العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد بعنوانه بحدّه الشخصى المعيّن ولا يلزم إشكال، ونقول أيضاً فى نفس الوقت كل منهما يمكن أن يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المردد، لكن الترديد يكون عند المكلّف لا بلحاظ الواقع حتّى يلزم إشكال، إذا التزمنا بهذا الالتزام؛ حينئذٍ يندفع الاعتراض الموجّه على الرأى الأوّل وهو إشكال الفرد المردد، كما أنّه يندفع الإشكال الذى يرد على المحقق العراقى(قدّس سرّه) كما ذكرناه قبل قليل.

يبقى مسأله ما ذهب إليه المحقق الأصفهانى والمحقق النائينى(قدّس سرّهما) من أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، هذا يمكن الجواب عنه بوجدانيه أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بشيءٍ أزيد من الجامع، لا يقف العلم على الجامع وإنّما هو يتعلّق بشيء أزيد من الجامع، فادّعاء أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع فقط ولا يتعدّى من الجامع إلى ما هو أزيد منه، لعلّ هذا خلاف ما نفهمه من العلم الإجمالى، وبهذا يمكن الوصول إلى هذه النتيجه وهى تصحيح ما ذهب إليه المحقق العراقى(قدّس سرّه) بهذا البيان المتقدّم، لكن هذا هل يحل المشكله ؟

قد يقال: أنّ هذا الالتزام لا يحل المشكله بتمامها، هذا الالتزام قد يصح فى بعض الموارد وهى الموارد التى يكون للمعلوم بالعلم الإجمالى ارتباط وتعلّق بالخارج، عندما يكون المعلوم بالإجمال بهذا النحو، له ارتباط بالخارج، له مطابق بالخارج المعلوم بالعلم الإجمالى يصح فيه هذا الكلام، فيقال: أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع، يعنى يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً وإن كان مردداً لدى المكلّف كما فى حالات كثيره من موارد العلم الإجمالى، المعلوم بالإجمال له مطابق فى الخارج من قبيل مثال المسجد كما إذا رأى شخص يدخل للمسجد، لكنّه لسببٍ، أو لآخر أو لعدم وضوح الرؤيه تردد عنده هذا الشخص بين أن يكون زيداً، أو عمرو، إذا قلنا أنّ الرؤيه تتعلّق بالواقع الخارجى، تتعلّق بهذا الوجود الخارجى الشخصى والمعلوم بالعلم الإجمالى هذا له مطابق خارجى، له واقع خارجى يطابقه، لكن عند المكلّف هناك تردد فى هذا الواقع الذى تعلّقت به الرؤيه، لكن له ارتباط بالخارج، له ارتباط بواقع معيّن خارجى؛ ولذا يصحّ لهذا العالم فيما لو انكشف الحال وتبيّن له تفصيلاً أنّ الذى داخل المسجد هو زيد، له أن يقول بأنّ هذا هو ما علمته إجمالاً، فيُطبّق معلومه بالإجمال على هذا المعلوم بالتفصيل، فيقول هذا، يعنى زيد هو الذى علمت بدخوله المسجد إجمالاً، هذا إنّما يصح هذا القول عندما يكون المعلوم بالإجمال له مطابق فى الخارج، عندما يكون له ارتباط بواقع معيّن موجود فى الخارج، فيصحّ له حينما ينكشف الحال ويتبيّن أنّ زيداً هو الداخل فى المسجد، أو عمرو هو الداخل فى المسجد يصح له أن يقول بأنّ هذا هو الذى علمته إجمالاً، أو مثال نجاسه أحد الأناءين، العلم الإجمالى بنجاسه أحد الأناءين الناشئه من سقوط قطره بول فى أحدهما ---------- مثلاً ---------- لكنّه اشتبه عليه الأناءان، اىّ الأناءين سقطت فيه قطره البول ؟ هو يعلم أنّ هناك قطره بول سقطت فى أحد الأناءين، للاشتباه حصل له علم إجمالى بنجاسه أحد الأناءين، هنا أيضاً المعلوم بالعلم الإجمالى له مطابق فى الخارج، له ارتباط بواقع معيّن موجود فى الخارج؛ ولذا أيضاً قلنا بأنّه يصح له أن يقول هذا هو معلومى بالإجمال عندما ينكشف الحال ويتبيّن أنّ قطره البول سقطت فى الأناء الأيسر، فيقول أنّ هذا هو الذى كنت أعلم به إجمالاً. هذا القول إنّما يصح إذا كان للمعلوم بالعلم الإجمالى ارتباط بالخارج، بواقع معيّن خارجى، فى هذه الموارد يمكن أن نلتزم بما تقدّم بأن نقول بأنّ العلم الإجمالى فى هذه الموارد يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، لكنّه مردد عند المكلّف، يصح هذا الكلام فيه. وأمّا إذا فرضنا العلم الإجمالى معلومه ليس له ارتباط بالخارج وليس له مطابق فى الخارج إطلاقاً، من قبيل يُمثل لذلك بما إذا علمنا بكذب أحد الخبرين، هناك شيء معيّن، خبر يدل على حرمته وخبر يدل على إباحته، خبر يقول لا بأس ببيع العذره وخبر آخر يقول ثمن العذره سحت، هنا نحن نعلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين بلا- إشكال لاستحاله اجتماع الضدّين، يستحيل أن تجتمع الإباحه والحرمه على شيءٍ واحد، لاستحاله اجتماع الضدين يحصل لنا العلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين أنّ أحد الخبرين يكون كاذباً، لا واقعيه له، المعلوم بهذا العلم الإجمالى ليس له مطابق فى الخارج وليس له ارتباط بواقع معيّن فى الخارج، وإنّما نسبته إلى كلٍ منهما نسبه واحده؛ ولذا لا يصح لهذا المكلّف فيما لو فرضنا بعد ذلك أنّه انكشف له أنّ الخبر الكاذب هو الخبر الدال على الحرمه مثلاً، لا يستطيع أن يقول أنّ هذا هو معلومى بالإجمال؛ لأنّ معلومه بالإجمال ليس له مطابق فى الخارج حتّى يكون تعلّق العلم التفصيلى به كاشفاً عنه كما هو

الحال فى الأمثله السابقه، الأمثله السابقه كان العلم التفصيلى إذا تعلّق به يكون كاشفاً عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال له مطابق فى الخارج يرتبط بواقع معيّن خارجى، فعندما يتعلّق العلم التفصيلى به يصح أن نقول أنّ العلم التفصيلى كشف عن ذلک المعلوم بالإجمال وهو الذى يصحح للعالم أن يقول بأنّ هذا هو معلومى بالإجمال، كيف عرف أنّ هذا هو معلومه بالإجمال ؟ لأنّ العلم التفصيلى هو الكاشف عن ذلك، لكن فى المثال الأخير لا يصح له ذلك؛ لأنّ معلومه بالإجمال هو اساساً لا يرتبط بواقع معيّن فى الخارج، معلومه بالإجمال هو كذب أحد الخبرين لا أكثر من ذلك، من دون أىّ ارتباط بواقعٍ خارجى معيّن، وإنّما هو يعلم بكذب أحد الخبرين، وعلمه إجمالاً بكذب أحد الخبرين ناشئ من استحاله اجتماع الضدّين وليس أكثر من هذا، وهذا نسبته إلى كلٍ من الخبرين نسبه واحده وهذا يعنى أنّ أحد الخبرين هو معلوم لدى هذا الشخص بأنّه كاذب، فيكون فى هذه الحاله متعلّق العلم ليس هو الواقع، متعلّق العلم هو عباره عن هذا الجامع، هو عنوان(أحد الخبرين) وليس أكثر من هذا؛ ولذا فى هذه الموارد يأتى هذا الإشكال، فيقال: أنّ الكلام السابق لا يصح فى هذه الموارد؛ لأنّه فى هذه الموارد لا يصح لنا أن نقول بأنّ العلم الإجمالى تعلّق بالواقع، تعلّق بالفرد المعيّن واقعاً بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، كلا العلم الإجمالى فى هذه الموارد لم يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً؛ لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالى هذا ليس له ارتباط بالواقع، فلا معنى لأنّ نقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع، يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن، ليس هكذا، الإشكال يقول الكلام السابق لا يمكن إسرائه إلى أمثال هذه الموارد، فلا يمكن أن نلتزم بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع وبالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، إذن، لابدّ أن نلتزم فى هذه الموارد بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، يعنى يتعلّق بعنوان(أحدهما)، فيُلتزم فى هذه الموارد بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بعنوان(أحدهما) لا بالواقع، ولا بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً، هذا الإشكال الذى يورد على ما تقدّم بأنّ هذا الذى تقدّم لا يجرى فى جميع الموارد، يصح فى بعض الموارد، موارد العلم الإجمالى ولا يصح فى موارد أخرى، وليس مهماً الواقع فى الخارج من موارد العلم الإجمالى أيّهما أكثر، فليكن تلك الموارد هى الأكثر وقوعاً، لكن هذا لا ينافى وقوع علم إجمالى من هذا القبيل ينشأ من استحاله اجتماع الضدين واستحاله اجتماع النقيضين وأمثال ذلك، ينشأ علم إجمالى من هذا القبيل ولا يمكن تطبيق تلك الفكره المتقدّمه على هذه الموارد؛ فحينئذٍ فى مقام الجواب عن ذلك نحن بين أمرين: إمّا أن نلتزم فى هذه الموارد بالخصوص بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق فيها بالجامع، لكنّ المقصود بالجامع ليس هو ما قد يُفهم من الجامع عندما يُطرح، ليس المقصود به فى محل الكلام هو الجامع الذاتى الذى هو جزء تحليلى من حقيقه كل فردٍ من هذه الأفراد، وإنّما هو جامع انتزاعى يُنتزَع من هذين الفردين، أو الطرفين، وليس جامعاً حقيقياً ذاتياً، وإنّما هو جامع انتزاعى وهو عنوان(أحد الخبرين) ولا إشكال فى أنّ هذا العنوان ينطبق على كل واحدٍ من الخبرين، ينطبق على هذا الخبر وينطبق على هذا الخبر ويكون العلم متعلّقاً بهذا الجامع الانتزاعى لا الجامع الحقيقى، هذا الجامع الانتزاعى يتعلّق به العلم الإجمالى فى هذه الموارد؛ وحينئذٍ يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالى فى هذه الموارد لا يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن ولا يتعلّق بالواقع، وإنّما يتعلّق بالجامع الانتزاعى الذى هو عباره عن عنوان أحد الفردين. هل يمكن الالتزام بهذا بأن نفصّل بين موارد العلم الإجمالى ؟ فنلتزم فى تلك الموارد بتعلّقه بالواقع وفى هذه الموارد نلتزم بتعلّقه بالجامع.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

كلامنا فعلاً في حقيقه العلم الإجمالى، والمقصود هو العلم الإجمالى أينما تحقق، سواءً كان داخلاً في محل الكلام، او ليس داخلًا فى محل الكلام، أصلًا حقيقه العلم الإجمالى ما هى ؟ صحيح بعض الأمثله التى ذكرناها سابقاً لا علاقه له بمحل البحث، يعنى الشک فى المكلّف به الذى يُفرض فيه العلم بالتكليف والشكّ فى المكلّف به، الذى هو محل البحث، لكن نحن فى المقام الأوّل نتكلّم عن حقيقه العلم الإجمالى سواء كان متحققاً فى محل البحث والكلام أو كان متحققاً فى غيره، قد لا يكون لبعض الأمثله المتقدّمه علاقه بمحل البحث، لكن نحن نتكلّم عنها؛ لأننا نتكلّم عن حقيقه العلم الإجمالى، نريد أن نفهم ما هو العلم الإجمالى أينما تحقق، وفى أىّ موردٍ تحقّق، نفترض أنّه فى مثال ما إذا علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين من جهه استحاله اجتماع الضدين، أو استحاله اجتماع النقيضين، قد لا يكون لهذا المثال علاقه بمحل البحث، لا علاقه له بالشكّ فى المكلّف به، وقد لا تكون له علاقه بالتكليف أصلًا ----------- مثلاً ----------- خبر يقول:(الأرض كرويه)، وخبر آخر يقول(الأرض مسطّحه)، هنا أيضاً نعلم إجمالاً بكذب أحد الخبرين؛ لاستحاله اجتماع الضدين، وهذا المثال لا علاقه له بمحل البحث، لكنّه ليس إشكالاً أنّه لماذا نتكلّم ---------- كما ذكر بعض الأخوه ----------- عن هذه الموارد وهى خارجه عن محل كلامنا، حتّى مثال الإنسان فى المسجد قد لا يكون له دخل بمحل الكلام، قد لا يتعلّق به تكليف، وهو ليس علماً إجمالياً بالتكليف؛ لأننا فى المقام الأوّل كما قلنا نريد أن نبحث عن حقيقه العلم الإجمالى، أنّ العلم الإجمالى هل يتعلّق بالجامع، أو يتعلّق بالواقع، أو بالفرد المردد، أو أنّه يتعلّق بشيءٍ آخر ؟ العلم الإجمالى بما هو علم إجمالى أينما تحقق وفى أىّ موردٍ تحقق نتكلّم عنه، هل نستطيع أن نفسّر العلم الإجمالى بتفسيرٍ مقبولٍ فى جميع موارد تحققه ؟ هذا ما أردنا التنبيه عليه.

ص: ۵۶۶

ذكرنا فى الدرس السابق بأنّ القول بأنّ متعلّق العلم الإجمالى هو الفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً يمكن الالتزام به فى معظم موارد العلم الإجمالى، لكن هناک بعض الموارد التى لا تقبل هذا الكلام فيه وهى الموارد التى يكون السبب فى حصول العلم الإجمالى على نسبهٍ واحده بلحاظ الطرفين، أو قل بالعباره المتقدّمه أنّ المعلوم بالإجمال ليس له تعيّن فى الواقع، فى الأمثله المتقدّمه كان المعلوم بالإجمال له تعيّن فى الواقع فى مثال المسجد وفى مثال الإناءين اللذين نعلم بسقوط قطره بولٍ فى أحدهما، ما نعلمه بالإجمال له تعيّن فى الواقع؛ ولذا قلنا أنّه من المعقول جدّاً أن يتعلّق به العلم التفصيلى، فيكشف عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ له تعيّن فى الواقع يقبل تعلّق العلم التفصيلى به ويكون العلم التفصيلى كاشفاً عنه؛ ولذا يصح له أن يقول فيما لو أنكشف الواقع أنّ هذا معلومى بالإجمال، أمّا فى الموارد التى ليس للمعلوم تعيّن فى الواقع كما فى هذا مثال الخبرين الذيَن نعلم بكذب أحدهما، هنا منشأ العلم الإجمالى نسبته متساويه إلى كلٍ من الخبرين، المعلوم بالإجمال ليس له تعيّن واقعى، المعلوم بالإجمال هو أحد الخبرين، ليس له تعيّن فى الواقع بحيث أنّ العلم التفصيلى يتعلّق به ويكشف عنه، هذا هو الذى قلنا بأنّه لا يمكن أن نطبّق عليه ما ذكرناه سابقاً، هنا لا يمكن أن نقول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالفرد بما له من الحدّ الشخصى المعيّن، لا يوجد تعيّن فى الواقع للمعلوم بالإجمال؛ ولذا هنا يتعيّن أن نلتزم بشيءٍ آخر فيه، أن نفسّر العلم الإجمالى فى هذه الموارد بتفسير

آخر، بأن نقول أنّ العلم الإجمالی هنا یتعلّق بالجامع، أن یتعلّق العلم الإجمالی فی هذه الموارد بعنوان(أحد الخبرین) هذا هو المعلوم بالإجمال، أحد الخبرین کاذب، ما أعلمه هو کذب أحد الخبرین لا أنّ ما أعلمه هو الفرد بحدّه الشخصی المعیّن فی الواقع، وإنّما ما أعلمه هو أحد الخبرین لا ـ أکثر من ذلک ولا ـ نتعدّی من ذلک إلی غیره، هذا هو الذی نعلمه، ویقف العلم الإجمالی علی هذا الجامع. هذا لابدّ أن نقوله فی مثل هذه الموارد. هل هناک مانع من أن یُلتزم بذلک فی هذه الموارد وفی نفس الوقت یُلتزم بما تقدّم فی ما تقدّم من الموارد، فی ما تقدّم من الموارد نلتزم بأنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع، أی بالفرد بحدّه الشخص المعیّن واقعاً، بینما فی هذه الموارد الأخیره نلتزم بالجامع، والمقصود بالجامع فی المقام هو الجامع الانتزاعی العرضی لا الذاتی الذی یُشکّل جزءاً تحلیلیاً من الفرد، الجامع الذاتی هو الجامع الذی یُنتزَع من الأفراد بعد إلغاء ما به الامتیاز، بعد إلغاء ما به الامتیاز فی الأفراد وطرحها تبقی جهه مشترکه بین کل الأفراد، هذه الجهه المشترکه بین الأفراد التی تشکّل جزءاً من حقیقه کل فردٍ، هذا یعبّر عنه بالجامع الذاتی، لیس المقصود بالجامع فی المقام هو الجامع الذاتی، وإنّما المقصود به هو الجامع الانتزاعی العرضی الذی یُنتزع من الأفراد بما هی أفراد، یُنتزع من هذا الفرد ومن هذا الفرد بما هو فرد، یعنی بما هو متّصف بخصوصیات خاصّه، بما هو مشتمل علی شیءٍ یشترک به مع غیره وبما هو مشتمل علی ما به الامتیاز، هذا الفرد یُنتزع منه ومن الفرد الآخر بما هو فرد عنوان انتزاعی عرضی الذی هو لیس عنواناً ذاتیاً؛ ولذا العنوان الانتزاعی الذی نتکلّم عنه لا یُشکل جزءاً من حقیقه الفرد، وإنّما هو عنوان ذهنی، ذهن الإنسان له قابلیه أن ینتزع عنواناً من هذا القبیل ویعتبره مشیراً إلی هذا الفرد، وهذا الفرد، وهذا الفرد بما هو فرد، یعنی بالخصوصیات التی یتمیّز بها عن غیره، فهو یشیر إلی هذا الفرد بما هو فرد وذاک الفرد بما هو فرد ...... وهکذا. المقصود بالجامع الانتزاعی فی المقام بعنوان أحدهما هو هذا ولیس هو الجامع الذاتی، هل هناک ضیر فی أن یُلتزم بهذا فی هذه الموارد وفی نفس الوقت یُلتزم بما تقدّم فی الموارد الأخری التی هی أکثر وأغلب من هذه الموارد ؟ یبدو أنّه لا ضیر فی ذلک، یعنی یمکن أن یُلتزم بهذا، هذا إشکال صحیح ومسجّل، بمعنی أنّ ما تقدّم لا یمکن الالتزام به فی جمیع موارد العلم الإجمالی، لکن من الممکن أن نلتزم فی تلک الموارد التی لا یمکن أن نلتزم بها فی ذاک بما تقدّم، أن نلتزم به بأن العلم الإجمالی یتعلّق بهذا الجامع الانتزاعی العرضی الذی هو عباره عن عنوان أحدهما ویقف العلم الإجمالی علی هذا العنوان ولا یتعدّی إلی الفرد بخصوصیاته الخاصّه، بمعنی أنّ المعلوم بالإجمال هو عباره عن أحد الخبرین، هذا هو متعلّق العلم ولیس متعلّق العلم الإجمالی ولا یتعدّی إلی الفرد، هل هناک ضیر فی الالتزام بذلک ؟ یبدو أنّه لا ضیر ولا مانع، یعنی إذا منعنا من أن نلتزم بما تقدّم فی هذه الموارد نلتزم بأنّ العلم الإجمالی هنا یتعلّق بعنوان(أحد الأمرین) وإنّما لا نلتزم بهذا فی تلک الموارد باعتبار أنّه قد تقدّم فی تلک الموارد قلنا أنّه بحسب التحلیل یبدو أنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع المعیّن واقعاً، بالفرد بحدّه الشخصی المعیّن فی الواقع، العلم یتعلّق به، غایه الأمر أنّ هناک تردداً عند نفس العالم، هناک تشویش وغموض عند العالم نفسه، وإلاّ هو یتعلّق بالواقع، علمه تعلّق بالشخص الذی دخل المسجد بحدّه الشخصی المعیّن، هذا هو الذی علم به، وإن کان هذا الواقع الذی تعلّق به العلم مردد بین فردین، وهکذا فی مثال النجاسه، هو علم بسقوط قطره بول فی أحد الإناءین، ما تعلّق به العلم هو هذا الواقع، الفرد بحدّه الشخصی المعیّن واقعاً، وإن کان مردداً بحسب نظره بین الفردین، یبدو أنّه لا مانع من أن نلتزم بذلک وفاقاً لبعض المحققین.

حينئذٍ قد يقال: أنّ هذا يرد عليه الإشكال السابق الذى أورد على الرأى الثانى المتقدّم الذى يقول أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع. هذا الإشكال عندما أورد على الرأى الثانى المتقدّم كان الجواب عنه بأنّ الرأى الثانى المتقدّم كان هناك إشكال يتوجّه عليه، وهذا الإشكال هو أنّه يلزم من تعلّق العلم الإجمالى بالجامع محذور، وهذا المحذور هو أنّ الجامع لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، الجامع لا يوجد بصوره مستقلّه عن الأفراد، وإنّما هو يوجد فى ضمن خصوصيه الفرد فى الخارج وحتّى فى الذهن، الجامع لا ـ يوجد إلاّ ـ فى ضمن خصوصيه الفرد؛ لأنّه لا يوجد بشكلٍ مستقلٍ عن الأفراد، فكيف تقولون أنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع، الجامع حتّى فى الصوره العلميه الحاصله بالعلم الإجمالى هو لا وجود له إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، فكيف يُفرض أنّه فى الصوره العلميه الحاصله فى العلم الإجمالى هناك جامع فقط من دون افتراض وجوده فى ضمن خصوصيه الفرد، هذا غير معقول.

إذن: لابدّ من افتراض تعدّى العلم، ما هو موجود فى الصوره العلميه من الجامع إلى ما هو أزيد من الجامع. هذا كان الإشكال الذى أورد على الرأى الثانى.

قد يقال: هذا الإشكال بنفسه يرد فى محل الكلام، يعنى هذا العلم الإجمالى فى الموارد التى لا نلتزم فيها بتعلّقه بالفرد بحدّه الشخصى المعيّن واقعاً والتى التزمنا فيها بأنّه يتعلّق بالجامع يرد عليها الإشكال السابق، فيقال العلم الإجمالى فى هذه الموارد يرد عليه الإشكال المتقدّم، بأنّه كيف يُعقل تعلّق العلم بالجامع فقط؛ لأنّ الجامع لا ـ وجود له لا ـ خارجاً ولا ـ ذهناً إلاّ فى ضمن خصوصيه الفرد، فكيف تقولون فى العلم الإجمالى فى هذه الموارد يتعلّق بالجامع بعنوان أحدهما مع أنّ هذا الجامع تنطبق عليه القاعده السابقه وهى أنّه لا يوجد حتّى فى الذهن إلاّ فى ضمن الفرد، ولا يُعقل أن يوجد بمعزل عن الأفراد حتّى ذهناً، حتّى فى الصوره العلميه لا يُعقل وجود الجامع من دون افتراض تحققّه فى ضمن خصوصيه الفرد.

ص: ۵۶۸

قد يقال: أنّ هذا الإشكال يرد حينئذٍ.

الجواب: هناك فرق بين هـذا الجامع الـذى يُـدّعى فى هذه الموارد وبين الجامع الذى ادّعى فى الرأى الثانى، الجامع الذى ادُعى فى الرأى الثـانى ظـاهراً المقصود به كان هو عباره عن جامع الإنسان، عنـدما يعلم بوجود إنسان فى المسـجد يـدور أمره بين زيد وعمرو، طبيعى الإنسان، هـذا المقصود بالجامع هناك ظاهراً وفُسِّـر كلامهم بهـذا، وليس مقصودهم بالجامع فى هذا الرأى الثانى هو أحـد الفردين، وإنّما المقصود بالجامع هو طبيعى الإنسان فى مثال المسـجد، وطبيعى النجاسه فى مثال الأناءين، قالوا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بطبيعى الإنسان وطبيعى النجاسه، هـذا هو المراد من الجامع المـذكور فى الرأى الثانى، هـذا الجامع بهـذا التفسـير وليس بتفسـير بعنوان أحـدهما بمعنى أعلم بأحـد الشخصـين، وأعلم بنجـاسه أحـد الأنـاءين، وإنّمـا بمعنى أعلم بطبيعى النجاسه، وأعلم بطبيعى وجود الإنسان فى المسجد، هذا هو الذى يتعلّق به العلم الإجمالى، هذا الجامع هو غير الجامع الذى نذكره فى هذه الموارد، هـذا الجـامع يشـكّل جزءاً من حقيقه الفرد، هو جـامع انتزاعى ذاتى ينتزع من الأـفراد كمـا قلنـا بعـد تجريـدها عن مـا به الامتيـاز، فتبقى حقيقه مشتركه بين جميع الأـفراد يُعبّر عنهـا بهـذا الجـامع، هـذا جـامع انتزاعى ذاتى وهو يشـكّل جزءاً تحليلياً من الفرد، هذا الجامع هو المقصود فى الرأى الثانى، هذا الجامع هو الذى يرد عليه الإشـكال، بأنّ هذا الجامع يستحيل أن يوجد حتّى فى الذهن وحتّى فى الصوره العلميه مجرّداً عن خصوصيه الفرد؛ لأنّه هو انتُزع من الأفراد بعد تجريدها عن ما به الامتياز، هو جزء تحليلى من الفرد، فلاـ يُعقـل تحققّه من دون الأـفراد ومن دون خصوصـيه الفرد، هـو يوجـد فى الفرد ولاـ يُعقـل افـتراض وجوده بشكلٍ متميّزٍ عن أفراده حتّى فى الذهن، فيرد عليه هذا الإشكال السابق، عندما يُطرح الجامع بهذا الطرح.

ص: ۵۶۹

وأمّا الجامع فی محل الكلام، فهو ليس هكذا، جامع انتزاعی عرضی لا يُشكّل حقيقه من كل فردٍ فردٍ، وإنّما هو جامع انتزاعی يؤتی به للإشاره إلی هذا الفرد بخصوصياته التی يتميّز بها عن باقی الأفراد، ويُشار به ايضاً إلی الفرد الآخر كذلك، هذا الجامع الانتزاعی لا مانع من أن نفترض أنّه يوجد فی الصوره العلميه لا فی ضمن خصوصيه الفرد، لا مشكله فی هذا؛ لأنّه لم يُنتزَع من الأفراد بعد تجريدها من الخصوصيات المتميزه عن ما به الامتياز، وإنّما هو يُنتزع من الأفراد بما هی أفراد، مثل هذا الجامع الانتزاعی لا مانع من أن نقول أنّه يُعقل وجوده لا فی ضمن خصوصيه الفرد، أعلم بعنوان أحد الخبرين، أعلم بكذب أحد الخبرين، الموجود فی الذهن وفی الصوره العلميه هو عنوان أحد الخبرين لا الموجود فی ضمن خصوصيه الفرد، أفرّق بين الجامع الموجود فی ضمن خصوصيه الفرد وبين الجامع الموجود لا فی ضمن خصوصيه الفرد، الجامع الذی لابدّ أن يوجد فی ضمن خصوصيه الفرد هو الجامع الانتزاعی الذاتی ---------- إذا كان هو المقصود بالرأی الثانی ---------- أمّا الجامع الانتزاعی العرضی فيمكن أن يوجد فی الصوره الذهنيه ويتعلّق به العلم لا فی ضمن خصوصيه الفرد، وإنّما هو أحد الأمرين فقط ما أعلمه هو أحد الأمرين لا أكثر من ذلك؛ ولذا لا يتوجّه عليه الإشكال الذی تقدّم علی الوجه الثانی؛ لأنّ هذا جامع من نوعٍ خاصٍّ يختلف عن ذاك الجامع ---------- أؤكد بناءً علی أنّ المقصود بالجامع فی الرأی الثانی هو الجامع الانتزاعی الذاتی ---------- فيكون هناك فرق واضح بين الجامع فی محل الكلام وبين الجامع الموجود هناك. هذا ما يمكن أن يقال فی المقام الأوّل.

ص: ۵۷۰

المقـام الثـانى: هو فى شـمول أدلّه الأـصول لأطراف العلم الإجمالى، يعنى أنّ أدلّه الأصول هل فيها قابليه الشـمول لأطراف العلم الإجمالى، أو هى لا تشمل أطراف العلم الإجمالى ؟ وقلنا أنّ البحث فى المقام الثالث مترتّب على القول بالشمول فى هذا المقام؛ لأـنّ البحـث فى المقـام الثـالث يـتركّز على أنّ العلم الإجمـالى هـل يمنـع من جريـان الأـصول فى جميـع الأـطراف، أوفى بعض الأـطراف، أو لاـ ؟ ولابـدّ أن نفترض فى مرحلهٍ سابقهٍ على هـذا المنع أنّ أدلّه الأصول شامله لأطراف العلم الإجمالى حتّى نتكلّم فى أنّ العلم الإجمـالى يمنع، أو لا يمنع ؟ وأمّا إذا فرضـنا اختصاص أدلّه الأصول، من البـدايه أساساً هى مختصّه بغير موارد العلم الإجمـالى، أى تختص بالشـبهات البـدويه؛ فحينئـذٍ لاـ معنى للبحث عن أنّ العلم الإجمـالى يمنع، أو لا يمنع؛ لأنّها أساساً هى غير شامله لأطراف العلم الإجمالى.

هـذا البحث عن الشـمول وعـدمه لم يقع فيه نزاع أو كلام أو أقوال بلحاظ الأصول العمليه العقليه، كأنّه من المُسـلّم عندهم أنّه لا إشكال فى أنّ الأصول العمليه العقليه شامله لأطراف العلم الإجمالى، بمعنى أنّ موضوع الأصل العملى العقلى الذى هو عباره عن عدم البيان محفوظ فى كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، وهذا لا يمكن إنكاره لأنّه لا إشكال فى أنّه لا يوجد بيان على هذا الطرف ولا بيان على ذلك الطرف.

وبعبـارهٍ أخرى: أنّ الشـكّ موجود فى كـلّ طرفٍ من هـذه الأـطراف، المكلّف يشـكّ فى أنّ هـذا الأناء نجس، أو ليس بنجس، يشكّ فى أنّ صلاه الظهر واجبه أو ليست واجبه...وهكذا. فإذن: موضوع الأصل العملى العقلى الذى هو عدم البيان لم يستشكلوا فى انحفـاظه فى كـلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى، ومن الواضـح أنّ الموضوع إذا كان محفوظاً فى أطراف العلم الإجمالى؛ فحينئـذٍ يكون الأصـل العقلى شاملاًـ لكـل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى فى حـدّ نفسه، بقطع النظر عن المنجّزيه التى سـيأتى الكلام عنها، وأنّ العلم الإجمالى يمنع من ذلك، أو لا ؟ كلا، فى حدّ نفسه هو مشمول لقاعده قبح العقاب بلا بيان لانحفاظ هذا الموضـوع فى كـل طرفٍ مـن أطراف العلـم الإجمـالى، وإنّمـا وقـع الكلاـم بينهـم فى أدلّـه الأـصول العمليه الترخيصـيه الشـرعيه كالاستصـحاب والبراءه وأمثالهمـا، هـل تشـمل أطراف العلم الإجمـالى، أو أنهـا أساسـاً لاـ تشـمل أطراف العلم الإجمالى ؟ دليل الاستصـحاب هل يشـمل أطراف العلم الإجمالى، أو يختصّ بالشبهات البدويه فقط ؟ إذا علمت بطهاره شيءٍ ثمّ شككت بالشك البـدوى فى نجاسته بالشـك غير المقرون بـالعلم الإجمـالى، هـذا يجرى فيه الاستصـحاب ويـأمر الاستصـحاب بالبناء على الحاله السـابقه. أمّا إذا علمت بطهاره الثوب ثمّ علمت إجمالاً بعروض النجاسه، إمّا عليه أو على الطرف الآخر، إذا علمت بطهاره أناءين سابقاً ثمّ علمت إجمالاً بنجاسه أحـدهما، هذا الشك فى هذا الطرف اقترن بعلمٍ إجماليٍ، فهل دليل الأصل، استصـحاب أو براءه، يشمل هذا الطرف وذاك الطرف، أو لا يشمل أطراف العلم الإجمالى ؟ هذا وقع فيه بحث، وفيه آراء:

الرأى الأوّل: أنّه يشمل أطراف العلم الإجمالى كما يشمل الشبهات البدويه، هو أساساً قابل لأن يكون شاملاً لكل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى ولا مانع من ذلک.

الرأى الثانى: أنّه لا يشمل أطراف العلم الإجمالى.

الرأى الثالث: التفصيل بين الأصول العمليه الترخيصيه التنزيليه كالاستصحاب، فهى لا تشمل أطراف العلم الإجمالى، وبين الأصول العمليه غير التنزيليه كالبراءه، فهى تشمل أطراف العلم الإجمالى. الذى يبدو أنّ الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) يختار الرأى الثانى، ويقول بعدم شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، وذلک باعتبار أنّه يرى أنّ شمول أدلّه الأصول كالاستصحاب أو البراءه ----------- وإن كان هو تكلّم عن الاستصحاب وأشار إليه فى البراءه أيضاً ----------- شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى فيه مشكله، وهذه المشكله هى أنّه يحصل تهافت بين صدر الروايه وبين ذيلها، ونتيجهً لهذا التهافت نلتزم بعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى.

توضيح المطلب: دليل الاستصحاب فيه صدر وذيل، حتّى بعض أدلّه البراءه، صدر دليل الاستصحاب يقول لا تنقض اليقين بالشک، لو بقينا نحن وهذا الصدر، فأنّ مقتضى إطلاقه هو شموله لأطراف العلم الإجمالى، فهو يأمرنى بأن لا أنقض اليقين بالشک، يعنى بعبارهٍ أخرى يأمرنى بالبناء على الحاله السابقه، فإذا كانت الحاله السابقه لهذا الطرف بالخصوص هى الطهاره كما هو المفروض؛ لأننى كنت أعلم سابقاً بطهاره الأناءين، والحاله السابقه للطرف الآخر بالخصوص هى الطهاره، وأنا بالفعل أشک فى طهارته ونجاسته، صدر الروايه يقول لا تنقض اليقين بالشک، يعنى أبنِ على الطهاره السابقه المتيقنه سابقاً، ونفس الكلام يُطبّق على الطرف الثانى، فهو أيضاً كانت حالته السابقه هى الطهاره وبعد ذلک حصل شک فى طهارته ونجاسته، صدر الروايه يقول (لا تنقض اليقين بالشک)، ينهى عن نقض اليقين السابق بالشک الذى معناه فى الحقيقه هو الأمر بالبقاء على اليقين السابق. إذن: صدر الروايه يأمر بالبناء على الحاله السابقه فى كلٍ من الطرفين. هذا صدر الروايه.

ص: ۵۷۲

أمّا ذيـل الروايه فيقول، (ولكن تنقضه بيقين آخر)، فهو يقول إذا حصل عنـدك يقين بعـد اليقين السابق فارفع يـدك عن اليقين السابق، وأنقض اليقين السابق، هـذا الشـخص يقول أنا عنـدى يقين فعلاً بنجاسه أحد الأناءين، وذيل الروايه يقول: انقض يقينك السابق بهـذا اليقين الـذى حصل لك بنجاسه أحـد الأناءين. ومن هنا يحصل تهافت بين شـمول إطلاق الصـدر لكلٍ من الطرفين الذى يقتضـى لزوم البناء على الحاله السابقه فى كلٍ منهما الذى يقتضـى البناء على طهاره كلا الأناءين، وبين إطلاق الذيل الذى يقتضـى أنّه لابـدّ من رفع اليـد عن اليقين السـابق بالطهـاره بـاليقين اللاـحق الـذى ينهى عن البنـاء على اليقين السـابق فى كلٍ من الطرفين ولابـدّ من رفع اليـد عن اليقين السابق فى أحد الطرفين؛ لأنّ المكلّف علم بنجاسه أحد الطرفين، وحصل له يقين بنجاسه أحد الأناءين، فيقول له: أنقض يقينك السابق بهذا اليقين، فإذن: لا يجوز البناء على طهاره كلا الأناءين؛ بل لابدّ من رفع اليد عن اليقين السابق فى أحد الأناءين، وهذا لا يجتمع مع إطلاق الصدر الذى يقتضى لزوم البناء على اليقين السابق فى كلٍ من الأناءين، فيلزم من شـمول دليل الاستصـحاب لأطراف العلم الإجمالى هـذا التهافت فى نفس الـدليل، وهذا يمنعنا من التمسّک بالدليل فى أطراف العلم الإجمالى، فنلتزم بعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى. وظاهر كلامه أنّه لا يُفصّل بين دليلٍ ودليل.

هناک جمله من الاعتراضات على هذا الرأى، ومن جمله الاعتراضات:

الاـعتراض الأـوّل: أنّ هـذه الروايـات أو الـدليل الـذى فيه صـدر وذيـل يُبتلى نتيجه مـا ذُكر بالإجمـال، فلا يجوز التمسّک به فى أطراف العلم الإجمالى، لكن من أدلّه الاستصـحاب ما ليس فيه هذا الذيل، وإنّما فقط فى(لا تنقض اليقين بالشک)، فأىّ مانعٍ من أن نلتزم بإطلاق هذا الدليل الذى لا يوجد فيه هذا الذيل لإثبات شـموله لأطراف العلم الإجمالى. هذا إشكال، وهناک إشكالات أخرى نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

كان الكلام فی ما ذكره الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) من دعوى أنّ دليل الاستصحاب؛ بل حتّى دليل البراءه لا يشمل أطراف العلم الإجمالی للتهافت بالمعنى الذی ذكرناه. السيد الخوئی(قدّس سرّه) وغيره أشكلوا عليه بإشكالين، الإشكال الأوّل تقدّم ذكره، الإشكال الثانی هو أنّ العلم واليقين فی ذيل الروايه يُراد به اليقين التفصيلی، (ولكن ينقضه بيقين آخر) المراد به هو اليقين التفصيلی(حتّى يعلم أنّه حرام) فی روايات الحليّه يُراد به العلم التفصيلی، والوجه فی ذلك هو أنّ الروايه تعتبر اليقين المتأخّر ناقضاً لليقين السابق، وكونه ناقضاً يتوقف على أن يتعلّق اليقين الناقض المتأخّر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، وهذا يقتضی أن يكون اليقين الناقض متعلّقاً بنفس اليقين السابق حتّى يكون ناقضاً له. وأمّا إذا فُرض أنّ اليقين الناقض متعلّق بشیءٍ آخر غير ما تعلّق به اليقين السابق فلا يكون حينئذٍ ناقضاً له، الناقضيه تتوقّف على تعلّقه بنفس ما تعلق به اليقين السابق، وهذا المعنى يختصّ باليقين التفصيلی، يعنی عندما أعلم بطهاره ماء، الذی ينقض هذا اليقين بالطهاره هو اليقين بنجاسته، وأمّا إذا لم يوجد عندی علم به ويقين بنجاسته، وإن كان عندی علم بنجاسه أحد الإناءين، فهذا لا يكون ناقضاً لليقين السابق؛ ولذا يكون اليقين مختصّاً باليقين التفصيلی ولا يشمل اليقين الإجمالی الذی هو محل الكلام.

وعليه: بناءً على هذا لا مانع من شمول صدر الروايه لموارد العلم الإجمالی؛ لأنّ ذيل الروايه لا يشمل موارد العلم الإجمالی؛ لأنّ ذيل الروايه الذی نشأ من شموله لموارد العلم الإجمالی التهافت، هذا لا يشمل موارد العلم الإجمالی؛ لأنّ المفروض أنّه يختصّ باليقين التفصيلی ولا يشمل اليقين الإجمالی، إذن: لا معنى من شمول الأخبار لمحل الكلام. هذا الإيراد الثانی.

ص: ۵۷۴

هذا المطلب الذی ذكره الشيخ(قدّس سرّه) الظاهر أنّه لا ينبغی التوقّف فی أنّ النقض يتوقّف على افتراض تعلّق اليقين الناقض بما تعلّق به اليقين المنقوض حتّى يصدّق النقض، أمّا إذا فرضنا أنّ اليقين المتأخّر تعلّق بشیءٍ آخر، فأنّه لا يكون ناقضاً لليقين السابق، إنّما يكون ناقضاً له عندما يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق، هذا أمر لا ينبغی التوقّف عنده، وإنّما الكلام فی أنّ هذا النقض، أو ما يُستفاد من الروايه، هل هو تعلّق اليقين المتأخّر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق بجميع تفاصيله وجميع شئونه، أو يكفی أن يتعلّق به ولو إجمالاً ـ لا ـ أن يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق على غرار ما تعلّق به اليقين السابق، كيف أنّ اليقين السابق تعلّق بطهاره هذا الطرف بخصوصياته وشئونه الخاصه، هل يتوقّف صدق النقض على أن يتعلّق اليقين المتأخّر بما تعلّق به اليقين السابق على غرار ما تعلّق به اليقين السابق ؟ أيضاً يتعلّق به بتمام خصوصياته وشئونه، هل يتوقّف على ذلك، أو لا يتوقّف على ذلك ؟ المهم أن يتعلّق بما تعلّق به اليقين السابق، ولو كان تعلّقه به غير تعلّق اليقين السابق به، اليقين السابق تعلّق به بتفاصيله، بحدوده، اليقين الناقض قد نفترض أنّه لا يتعلّق به بحدوده وتفاصيله، وإنّما يتعلّق به إجمالاً، ويشير إليه بعنوان إجمالی، هل يتوقّف النقض على الأوّل، أو لا ـ يتوقف عليه ؟ إذا قلنا أنّ النقض يتوقف على الأوّل وأنّ الذی يظهر من الروايه هو لابدّ من تعلّقه بنفس ما تعلّق به اليقين السابق بكل تفاصيله وحدوده الخاصّه، هذا معناه أنّ اليقين فی ذيل الروايه يختص باليقين التفصيلی، فالذی ينقض اليقين

السابق هو فقط اليقين التفصيلى الذى يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، أعلم بطهاره هذا الأناء، والذى ينقض هذا اليقين هو اليقين بنجاسه هذا الأناء، فاليقين فى الذيل سوف يختصّ باليقين التفصيلى ولا يشمل محل الكلام؛ لأننا لا يقين لنا بنجاسه هذا الأناء ولا نجاسه هذا الأنا؛ فحينئذٍ لا يصدق الذيل فى محل الكلام، فيبقى الصدر شاملاً لكلا الطرفين وهذا معناه شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى، خلافاً لما يقوله الشيخ(قدّس سرّه).

ص: ۵۷۵

وأمّا إذا قلنا بالثانى، أنّ النقض لاـ يتوقف على ذلك، يكفى فيه أن يتعلّق اليقين المتأخر بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، لكنّه يتعلّق به إجمالاً؛ حينئذٍ يكون الذيل شاملاً لمحل الكلام ويقع تهافت كما يقول الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)؛ لأنّ صدر الروايه يقول(لاـ تنقض اليقين بالشك) هذا يقتضى أن لا أرفع يدى عن الحاله السابقه فى هذا الطرف؛ لأنّ فى هذا الطرف لا يوجد عندى إلّا شك، عندى شك فى طهارته ونجاسته وأنا على يقين سابقاً من طهارته فى المثال، وهكذا فى الطرف الآخر، فيكون كل منهما مشمولاً لصدر الروايه، بينما ذيل الروايه يشمله العلم الإجمالى؛ لأنّى أعلم بنجاسه أحدهما، أنا على يقين إجمالى بنجاسه أحدهما، وهذا عنوان إجمالى يشير إلى الطرف، فيقول يحصل تهافت، كيف يمكن الجمع بين لزوم البقاء على الحاله السابقه فى كلا الطرفين ووجوب رفع اليد عن الحاله السابقه فى أحد الطرفين، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، فيكون شاملاً لموارد العلم الإجمالى، فيقع التهافت فى الدليل؛ وحينئذٍ يسقط الدليل عن الاعتبار، بمعنى أنّه لا يمكن أن نتمسّك به لإثبات جريانه فى محل الكلام، فيحصل التهافت، فإذن نكته المطلب هى: أنّ النقض فى المقام هل يتوقف على أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، على غرار ما تعلّق به اليقين السابق، أو أنّه لا يتوقف على ذلك ؟

فى الحقيقه لابدّ أن نراجع كلمه النقض، ونستظهر أنّ النكته التى لأجلها يكون الشىء ناقضاً؛ ولأجل عدمها لا يكون الشىء ناقضاً ما هى ؟ يعنى لماذا يكون هذا ناقضاً لذاك ؟ يكون ناقضا لذاك عندما تكون هناك منافاه بين الشيئين على نحوٍ بحيث لا يمكن أن يجتمعا معاً، بحيث يكون التصديق بهذا مستلزماً لعدم التصديق بذاك، والعكس أيضاً صحيح، فيكون هذا رافعاً لذاك وناقضاً له؛ لأنّه لا يمكن الجمع بينهما، اليقين بطهاره هذا الماء واليقين بنجاسه هذا الأناء نفسه، لماذا يكون هذا المتأخّر ناقضاً، لا إشكال فى كونه ناقضاً هنا عندما يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، يكون ناقضاً لأنّ هناك منافاه بينهما بين اليقينين، فلا يمكن تصديقهما، كيف يمكن اجتماع يقين بالطهاره وبين يقين بالنجاسه، فيكون اليقين المتأخّر ناقضاً لليقين السابق، هذا المعنى بنفسه يمكن تصوّره فى موارد العلم الإجمالى لأنّه بالنتيجه فى موارد العلم الإجمالى المكلّف يعلم بنجاسه أحد الأناءين، هذا اليقين المتأخّر، اليقين بنجاسه أحد الأناءين كذلك لاـ يمكن أن يجتمع مع اليقين بطهاره كلا الأناءين مع اليقين السابق، ليس فقط الذى لاـ يمكن أن يجتمع مع طهاره هذا الأناء هو اليقين بنجاسه هذا الأناء، اليقين بطهاره هذا الأناء واليقين بطهاره ذاك الأناء، باعتبار أنّ الحاله السابقه لهما هى الطهاره، وصدر الروايه يأمر بالالتزام بالطهاره والبناء عليها، هذا لا يجتمع مع العلم بنجاسه أحدهما، فنحن إمّا أن نلتزم بأنّ الشارع عبّدنا بالبناء على اليقين بطهاره كل من الأناءين، أو نقول أنّ الشارع عبّدنا بالبناء على نجاسه أحدهما، أن نفترض أنّ الشارع يأمرنا بالبقاء على الحاله السابقه فى كلا الطرفين وفى نفس الوقت يأمرنا برفع اليد عن الحاله السابقه فى أحد الإناءين هذان لا يجتمعان، فلا مانع من أن يقال بأنّ اليقين بنجاسه أحد الأناءين يكون ناقضاً لليقين السابق، والشيخ الأنصارى أراد هذا المعنى، والتهافت الذى ذكره صوّره بهذا الشكل، بمعنى أنّ صدر الروايه يقتضى البناء على هذا الطرف والبناء على طهاره هذا الطرف؛ لأنّ صدر الروايه يقول(لا تنقض اليقين بالشك) وأنّا فى هذا الطرف لا يوجد عندى إلاّـ شك، فأنا نُهيت عن نقض اليقين السابق بالشك، يعنى هناك أمر بالبناء على الحاله السابقه، وأمر بالبناء على الحاله السابقه فى الطرف الآـخر. هذا مقتضى صدر الروايه، ذيل الروايه يقول إذا حصل لك يقين؛ حينئذٍ يكون هذا اليقين ناقضاً لليقين السابق(لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقينٍ آخر) الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) يقول: يلزم من شمول اليقين فى الذيل لمحل الكلام حصول التهافت؛ لأنّ اليقين الحاصل فى موارد العلم الإجمالى هو يقين بنجاسه أحد الأناءين، هذا اليقين بنجاسه احد الأناءين لاـ يجتمع مع الأمر بإبقاء الحاله السابق فى كلا الطرفين؛ لأنّ الشارع يقول لى انقض اليقين السابق باليقين الحادث المتأخّر، يعنى أعمل بهذا اليقين المتأخّر، وهو يقين بنجاسه أحد الأناءين، فعدم إمكان الاجتماع موجود، والمنافاه موجوده، وهذا

معنى قـد يصـحح أن يقـال أنّ اليقين بنجاسه أحـد الأنـاءين يكون ناقضـاً لليقين السـابق المفروض وجوده فى كلا الطرفين، فإذا صدق النقض؛ حينئذٍ يقع التهافت، فيكون الذيل شاملاً لمحل الكلام، فإذا شـمله الصدر وقع التهافت بينهما، والشـيخ(قدّس سرّه) يجعل هذا التهافت قرينه ودليلاً على عدم إمكان التمسّک بالاستصحاب فى موارد العلم الإجمالى.

ص: ۵۷۶

أقول: يمكن تصحيح صدق النقض فى محل الكلام، وإن كان اليقين اللاحق لا يتعلّق بنفس متعلّق اليقين السابق على غرار تعلّقه به وعلى نهج تعلّقه به، وإن كان ليس هكذا لكنّه يتعلّق به، لكن على نحو الإجمال؛ لأنّه يشير إلى أحد الفردين ويقيناً بنجاسه أحد الأناءين. بناءً على هذا حينئذٍ يتم ما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) من الإشكال وهو أنّ الالتزام بشمول أدلّه الاستصحاب، أو أدلّه البراءه التى يوجد فيها الذيل، بعض أدلّه الحل(حتّى يعلم أنّه حرام) شمولها لمحل الكلام يلزم منه هذا التفاوت، وبالتالى يكون هذا موجباً للإجمال فى الدليل، وبالتالى مانعاً من إمكان التمسّك بها فى محل الكلام. ويُضاف إليه أنّ نفس كلمه اليقين الوارده فى الذيل موجوده فى محل الكلام؛ لأنّه يقول(ولكن تنقضه بيقين آخر) واليقين موجود فى محل الكلام وقلنا أنّه يمكن تصحيح صدق النقض على العلم الإجمالى وعلى اليقين الإجمالى المتأخّر، فلا مانع من شمول الذيل لمحل الكلام، بمعنى أنّ المراد باليقين فى الذيل هو الأعمّ من اليقين التفصيلى واليقين الإجمالى، المراد بالعلم فى روايات الإباحه الأعمّ من العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، كلٌّ منهما يكون ناقضاً للحاله السابقه؛ وحينئذٍ لا يجوز الأخذ بالحاله السابقه فى كلا الطرفين. هذا بالنسبه إلى ما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه).

لكن يبقى الكلام فى أنّ هذا هل ينهى المسأله ؟ يعنى هل نلتزم بما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) من أنّ أدلّه الاستصحاب وأدلّه الإباحه التى فيها هذا الذيل غير قابله لأن تشمل موارد العلم الإجمالى، فتختص حينئذٍ بالشبهات البدويه، هل نلتزم بذلك، أو لا ؟ الظاهر أنّه لا نلتزم بذلك لما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ذکر بعض المحققین بأنّ ما ذکره الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) وإن کان من الناحیه المتقدّمه لا بأس به، یعنی یمکن أن نلتزم بأنّ کلمه(النقض) لا تمنع من شمول دلیل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالی، لکن الشمول لأطراف العلم الإجمالی لا یتوقّف علی هذا فقط، وإنّما شمول دلیل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالی یتوقّف علی قضیه أخری لابدّ من تنقیحها، وهذا القضیه الأخری هی أنّه حتّی تتمّ دعوی عدم الشمول الذی یدّعیه الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) لابدّ أن نفترض أنّ ذیل الروایه هو فی مقام بیان حکم شرعی تأسیسی(ولکن تنقضه بیقینٍ آخر) هنا هو یُبیّن حکماً تأسیسیاً وهو عباره عن لزوم نقض الیقین السابق بیقین مثله، هذا حکم شرعی. دعوی الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) التی هی عدم شمول ذیل الاستصحاب لمحل الکلام تتوقّف علی هذا الافتراض، یعنی عندما نفسّر الذیل بأنّه حکم شرعی تأسیسی صادر من قِبل الشارع؛ حینئذٍ یتم کلام الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)؛ لأنّه یقع التهافت بین صدر الروایه وبین ذیلها؛ لأنّه بالبیان السابق فی صدر الروایه الشارع یأمرنی بالبقاء علی الحاله السابقه فی کلا الطرفین، بینما ذیل الروایه یقول لابدّ من رفع الید عن الحاله السابقه فی أحد الطرفین، وهذان لا یمکن الجمع بینهما. أمّا إذا فرضنا أنّ ذیل الروایه لیس فی مقام بیان حکم شرعی تأسیسی، وإنّما فی مقام الإرشاد إلی ما یحکم به العقل من أنّ الیقین ینقضه الیقین، إذا فرضنا أنّ(ولکن ینقضه بیقینٍ آخر) لیس فی مقام التأسیس، یعنی یرید أن ینهی عن نقض الیقین بالیقین، وإنّما هو فی مقام الإرشاد إلی ما یستقل به العقل من أنّ الیقین السابق إذا طرأ علیه یقین آخر یکون ناقضاً له، إذا فرضنا ذلک وکانت الروایه فی مقام الإرشاد؛ حینئذٍ لا یجوز لنا أن نتمسّک بالدلیل إلاّ بعد الفراغ عن ما یحکم به العقل، إلاّ بعد أن نراجع العقل ونسأله: ما هو رأیک فی المقام ؟ هل یکون هذا الیقین فی باب العلم الإجمالی ناقضاً للیقین السابق، أو لا ؟ هل یمنع من إجراء دلیل الاستصحاب ؟ هل یمنع من إجراء صدر الروایه فی أطراف العلم الإجمالی، أو لا ؟ لأنّ صدر الروایه فیه قابلیه الشمول لطرفی العلم الإجمالی بحسب الفرض، وإنّما نرید أن نمنع من جریانه علی أساس ذیل الروایه، وإنّما یتم هذا عندما یکون ذیل الروایه فی مقام تأسیس، هو حکم شرعی کصدر الروایه، والإمام(علیه السلام) فی مقام التأسیس؛ حینئذٍ یقع التهافت، لکننا لا یجوز لنا أن نتکلّم بهذا الکلام فیما إذا کان ذیل الروایه للإرشاد إلی ما یحکم به العقل، وإنّما افتراض عدم الشمول کما یقول الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) موقوف علی أن نراجع العقل لنری أنّه یرشد إلی ماذا ؟ الناقضیه بنظر العقل هل هی مختصه بالیقین التفصیلی، أو أنّها تشمل حتّی الیقین الإجمالی؟

بعباره أخرى: أنّ العقل هل يرى مانعاً من شمول صدر الروايه لأطراف العلم الإجمالى، أو لا ؟ إذا كان لا يرى مانعاً من شمولها له، فمعناه أنّه يرشد إلى أنّ اليقين الإجمالى لا ينقض اليقين السابق.

بعبارةٍ أخرى: أنّ العلم الإجمالى حاله حال الشك البدوى، العلم الإجمالى بنظر العقل لا يمنع من شمول صدر الروايه لأطراف العلم الإجمالى، كما لا يمنع من شمول صدر الروايه لموارد الشک البدوى، كذلک بنظر العقل هو لا يمنع من شمول الروايه لطرفى العلم الإجمالى؛ لأنّه يرى أنّ اليقين الناقض لليقين السابق هو خصوص اليقين التفصيلى ؟هل الأمر هكذا ؟ أو أنّ العقل يقول لا فرق بين اليقين التفصيلى واليقين الإجمالى فى الناقضيه ؟ الشارع هنا أرشد بحسب الفرض إلى حكم العقل، فإذا قال: لا فرق بينهما، كما أنّ اليقين التفصيلى المتأخّر يكون ناقضاً لليقين السابق، كذلک اليقين الإجمالى أيضاً يكون ناقضاً لليقين السابق، وهذا يمنع من إجراء صدر الروايه فى أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّ العقل يراه مانعاً، يرى العلم الإجمالى مانعاً من ذلک. إذن: لا يمكن البت قبل البحث عن منجّزيه العلم الإجمالى وماذا يحكم العقل فى هذه الموارد الذى هو المقام الثالث الآتى، قبل أن ندخل فى ذاک البحث لا يمكننا فعلاً أن نحكم بأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل موارد العلم الإجمالى؛ لأنّ دليل الاستصحاب قال(لا تنقض اليقين بالشک) لكن فى نفس الوقت أيضاً ذيّلَ العباره ب------- (ولكن تنقضه بيقين آخر) وحوّلها إلى العقل، ناقضيه اليقين لليقين السابق ينقضه بيقين آخر، هذا ليس حكماً شرعياً، وإنّما هو إرشاد إلى ما يراه العقل من الناقضيه، فلابدّ أن نرجع إلى العقل، ما هو الشىء الذى يراه ناقضاً ؟ هل هو مطلق اليقين، أو هو اليقين التفصيلى ؟ وهذا يأتى بحثه فى المقام الثالث، إذن: لا۔ يمكننا أن نستعجل ونقول الآن بضرسٍ قاطع بأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل موارد العلم الإجمالى ولا يشمل أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّه يلزم التهافت بين صدر الروايه وبين ذيلها.

ص: ۵۷۹

یمکن تأیید احتمال أن یکون الذیل فی مقام الإرشاد ولیس فی مقام التأسیس بأنّ ناقضیه الیقین للیقین من الأمور الواضحه التی لاـ تحتاج إلی أن یتصدّی الشارع ویحکم بها حکماً تعبّدیاً تأسیسیاً، أمر واضح أنّ الیقین ینقض الیقین، أنّ الیقین إذا تعلّق بما تعلّق به الیقین السابق ینقضه ویرفعه، هذا أمر مرکوز فی ذهن الإنسان، وهو یقرّب أنّ الحکم فی المقام فی الذیل هو فی مقام الإرشاد إلی ما یحکم به العقل. مضافاً إلی أنّ القدر المتیقن من الیقین فی الذیل هو الیقین التفصیلی؛ إذ لا إشکال فی کون الیقین التفصیلی المتأخر ناقضاً للیقین التفصیلی المتقدّم، هذا قدر متیقن، بینما نحن لدینا شک فی شمول الیقین فی الذیل للیقین الإجمالی، فإذا کان هذا هو القدر المتیقن، فماذا یقول الشارع ؟ کأنّه لو فرضنا کان حکماً شرعیاً تعبّدیاً تأسیسیاً، کأن الشارع یثبت الناقضیه للیقین التفصیلی، کأنّ الشارع یحکم بأنّ الیقین التفصیلی المتأخّر ناقض للیقین المتقدّم، ما معنی الحکم الشرعی بکونه ناقضاً ؟ معناه أنّه حجّه، معناه أنّه یجب علیک البناء علی الیقین اللاحق، أرفع یدک عن الیقین السابق وأبنِ علی الیقین اللاحق، هذا معناه جعل الحجّیه للیقین المتأخّر، وقد قرأنا سابقاً فی مباحث القطع بأنّه لا یُعقل جعل الحجّیه للیقین التفصیلی، کما لاـ یُعقل سلب الحجّیه عنه، لا یُعقل جعل الحجّیه له، فأن یتصدّی الشارع لجعل الحجّیه للیقین التفصیلی المتأخّر ویحکم بکونه ناقضاً شرعاً تعبّداً تأسیساً، یحکم بکونه ناقضاً الذی هو عباره عن الحکم بأنّه حجّه وأنّک یجب علیک أن تعمل بالیقین المتأخّر وترفع الید عن الیقین المتقدّم هذا تقدّم سابقاً بأنّ الیقین لیس قابلاًـ لأن تُجعل له الحجّیه کما أنّه لیس قابلاً لأن تُسلب عنه الحجّیه. هذا أیضاً قرینه أخری علی أنّ ذیل الروایه لیس فی مقام التأسیس ولیس فی مقام جعل حکم شرعی تعبّدی، وإنّما هو فی مقام الإرشاد إلی ما یحکم به العقل وقلنا بأنّ هذا یمنع من الجزم بأنّ دلیل الاستصحاب لا یشمل محل الکلام، وإنّما لابدّ أن ننتظر ما یحکم به العقل ونری أنّ العقل بماذا یحکم ؟ هل یحکم بالمانعیه، أو لا ؟

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

فى الدرس السابق ذكرنا وجهاً لبعض المحققين كان يُشكّل إشكالاً على ما ذكره الشيخ الأعظم(قدّس سرّه) من عدم جريان أدلّه الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى، باعتبار التهافت بين صدر هذه الأدلّه الدالّه على الأصول العمليه وبين ذيلها، وكان حاصل هذا الإشكالهو: أنّ ما ذكره الشيخ مبنى على أن يراد بذيل الروايه الحكم الشرعى التعبّدى، بأن يكون المقصود بقوله(عليه السلام):(ولكن ينقضه بيقين آخر) التى هى جمله طلبيه فى مقام الأمر بالنقض، أن يكون المراد بهذا الأمر بالنقض أمراً تعبّدياً شرعياً؛ حينئذٍ يحصل تهافت بين الذيل والصدر، وأمّا إذا كان المقصود بهذه العباره هو الأمر الإرشادى، أى الإرشاد إلى ما يحكم به العقل وليست فى مقام التأسيس إطلاقاً؛ حينئذٍ لابدّ من ملاحظه ما يحكم به العقل، يعنى لابدّ من ملاحظه ما سيأتى من البحث عن منجّزيه العلم الإجمالى عقلاً ـ حتّى نرى أنّ هذا هل يخلق حاله التفاوت، أو لا ؟ وهذا خروج عن محل الكلام؛ لأنّ محل الكلام هو البحث عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن ما يحكم به العقل، وبقطع النظر عن المنجّزيه، أصلاً نريد أن نرى أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل أطراف العلم الإجمالى، أو لا ؟ هى فى حدّ نفسها بقطع النظر عن المنجّزيه هل تشمل أطراف العلم الإجمالى، أو أنّها مختصّه بالشبهات البدويه ؟ هذا محل كلامنا. هذا الذى ذكره الشيخ بناءً على أنّ الذيل للإرشاد وليس فى مقام التأسيس، وهذا خروج عن محل كلامنا؛ لأنّ التهافت على تقدير تماميته يكون مبنياً على المنجّزيه ومانعيه العلم الإجمالى من إجراء الأصول فى جميع الأطراف، أو فى بعض الأطراف هو بحثنا الذى سيأتى، نحن كلامنا عن أصل شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى. كان هذا هو الإشكال. ويبدو أنّ هذا الإشكال لا بأس به، لا بأس بأن يكون جواباً عن ما ذكره الشيخ(قدّس سرّه).

ص: ٥٨١

الجواب الثانى: عن ما ذكره الشيخ(قدّس سرّه) هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه يقال للشيخ(قدّس سرّه): غايه ما هناك أنّ هذا التهافت يختص بأدلّه الأصول الموجود فيها هذا الذيل، هذه الأدلّه التى يقع فيها صدر وذيل يقع فيها التهافت، لكنّ أدلّه الأصول ليست كلّها من هذا القبيل حيث توجد عندنا روايات فى الاستصحاب خاليه من هذا الذيل، وكذلك لدينا روايات فى البراءه والحلّيه خاليه من الذيل، هذه الأدلّه الخاليه من الذيل لا ضير فى أن نتمسّك بإطلاقها فى محل الكلام ولا يلزم من ذلك التهافت؛ لأنّه لا يوجد فيها ذيل من هذا القبيل حتّى يقال يلزم من شمولها لمحل الكلام وقوع التهافت بين صدر الروايه وذيلها. هذا الجواب الثانى ذكره كثير من المحققين وكان أحد الأجوبه عن ما يقوله الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) هو هذا.

الجواب الثالث: هو أيضاً ما ذُكر فى كلماتهم من أنّ اليقين فى ذيل روايه الاستصحاب المتقدّمه والعلم فى ذيل بعض أدلّه الحلّيه(حتّى يعلم أنّه حرام) منصرف إلى اليقين التفصيلى. (ولكن ينقضه بيقينٍ آخر) المقصود باليقين الناقض لليقين السابق هو اليقين التفصيلى، ينصرف إلى اليقين التفصيلى، فإذن: ذيل الروايه لا يكون شاملاً لمحل كلامنا حتى يقال بحصول التهافت بين صدرها وذيلها؛ لأنّ حصول التهافت كما هو واضح يتوقّف على شمول الصدر والذيل لمحل الكلام حتّى يحصل بينهما التهافت،

أمّا إذا منعنا من شمول ذيل الروايه لمحل الكلام؛ لأنّ المراد باليقين هو خصوص اليقين التفصيلى، ذاك الذى يكون ناقضاً لليقين السابق ورافعاً له، هو فقط دون اليقين الإجمالى؛ فحينئذٍ تكون الروايه شامله لمحل الكلام بصدرها وهذا معناه أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل محل الكلام، ما كان خالياً من الذيل واضح، وما كان فيه الذيل؛ فلأنّ الذيل منصرف إلى اليقين التفصيلى وهو غير موجود فى محل الكلام.

ص: ۵۸۲

دعوى انصراف اليقين فى ذيل الروايه إلى اليقين التفصيلى تؤيَد بكلمه(بعينه) فى أدلّه بعض الأصول العمليه كما فى أدلّه الإباحه والبراءه حيث ورد فى بعض الروايات(حتّى تعلم الحرام منه بعينه) الظاهر أنّ مقتضى الظهور الأوّلى لكلمه(بعينه) وأى كلمهٍ أخرى تدخل فى الدليل أنّها فى مقام الاحتراز وليست لغرض التأكيد الصرف لمعرفه الحرام المذكور قبلها، هى ليست فى هذا المقام؛ لأنّه خلاف الظهور الأوّلى؛ لأنّ الظهور الأوّلى هو أن تكون احترازيه، بمعنى كأنّه(عليه السلام) يريد أن يقول أنّ الحرام على قسمين، مرّه يعرف الحرام بعينه ومرّه يعرف الحرام، لكن لا بعينه، يعرف الحرام بعينه كما يتحقق فى موارد العلم التفصيلى، ويعرف الحرام لا ـ بعينه كما يتحقق فى موارد العلم الإجمالى، يعرف الحرام، لكنّه لا يعرفه بعينه، فكلمه(بعينه) أُتى بها للاحتراز عن معرفه الحرام لا ـ بعينه، أى للا ـحتراز عن موارد العلم الإجمالى التى هى محل الكلام، فيختصّ الذيل بخصوص موارد العلم التفصيلى(كل شىءٍ لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه). (١) يعنى إلى أن يحصل لك علم تفصيلى بحرمه الشىء، وأمّا إذا لم يحصل لك علم تفصيلى بحرمه الشىء، فهو لك حلال، الغايه حينئذٍ لا تكون شامله لموارد العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ فى محل الكلام يكون الأصل والإباحه والبراءه الموجوده فى الصدر شامله لمحل الكلام من دون أن تشمله الغايه وذيل هذه الروايات. هذا يكون مؤيداً لاختصاص العلم أو اليقين فى أدلّه الأصول بخصوص العلم التفصيلى واليقين التفصيلى. إذا تمّت دعوى الانصراف؛ فحينئذٍ تكون إشكالاً آخر يُسجّل على ما يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، ولا بأس بجعل كلمه(بعينه) مؤيِده لما ذُكر، باعتبار أنّ الظاهر منها أنّها احترازيه، وكونها احترازيه يكون بانّها تحترز عن معرفه الحرام لا بعينه وتخرجه عن الغايه والذيل، فتختص الغايه والذيل بخصوص معرفه الحرام بعينه. هذا هو الذى يوجب رفع اليد عن الحلّيه المذكوره فى صدر الروايه، وأمّا العلم الإجمالى ومعرفه الحرام لا ـ بعينه فهى لا توجب رفع اليد عن الحلّيه، وهذا معناه شمول دليل الحلّيه لأطراف العلم الإجمالى؛ لأنّى لا أعلم أنّه حرام بعينه، وهذا المعنى المطلوب، أنّ أدلّه الأصول تشمل هذا الطرف بخصوصه وتشمل هذا الطرف بخصوصه.

١- الكافى، الشيخ الكلينى، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۴۰.

من هنا يظهر أنّ الأخذ بما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) غير واضح؛ بل يبدو أنّ أدلّه الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالى، المقصود من شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى هو شمولها لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، وليس المقصود شمولها لهذا الطرف منضمّاً إلى الطرف الآخر، ليس هذا ما نثبته، نقول أنّ هذا الطرف بخصوصه مشمول لأدلّه الأصول العمليه، موضوع الأصل العملى محفوظ فيه؛ لأنّ موضوع الأصل العملى هو الشك وعدم العلم، وهذا محفوظ فى هذا الطرف بخصوصه، وإذا التفتنا إلى الطرف الآخر أيضاً نقول محفوظ فيه بخصوصه، لا نريد أن ندّعى الآن أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل هذا الطرف منضماً إلى الطرف الآخر، هذا ليس محل كلامنا. إلى هنا يبدو أنّ أدلّه الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالى.

ممّا ذكرناه مراراً من أنّ محل الكلام هو عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بالمعنى الذى ذكرناه بقطع النظر عن منجّزيه العلم الإجمالى وحكم العقل بالمانعيه، بقطع النظر عن هذا، أقول: من هنا يظهر أنّ ما قيل من أنّ شمول دليل الأصل العملى لأطراف العلم الإجمالى بالمعنى المتقدّم وإثباته الترخيص فيه والسعه لا ينافى نفى الترخيص ونفى السعه من جههٍ أخرى، لا منافاه بينهما، ليكن دليل الأصل شاملاً لهذا الطرف ويثبت فيه السعه والترخيص، هذا لا ينافى أن لا يكون هذا الطرف مرخّصاً فيه، ولا ينافى نفى الترخيص ونفى السعه، لكن من جههٍ أخرى، وذلك باعتبار هذه النكته، وهى أنّ دليل الترخيص بحسب الفهم العرفى، اىّ دليل ترخيصٍ، ومنه محل الكلام، أنّ دليل الترخيص بحسب الفهم العرفى إنّما يدل على الحكم الحيثى، يعنى يدل على الحكم بالترخيص والحلّيه من حيثيهٍ معيّنهٍ ومن جههٍ معيّنهٍ، هذا الحكم بالحلّيه من جههٍ معيّنه لا ينافى الحكم بعدم الحليّه وعدم الترخيص من جههٍ أخرى، أصلاً لا توجد منافاه بينهما؛ بل نلتزم بالحلّيه ونلتزم بالحرمه، فيكون الشىء حلالاً من جههٍ وفى نفس الوقت يكون حراماً من جههٍ أخرى، وحينما نلتزم بحرمته من تلك الجهه الثانيه فى نفس الوقت نلتزم بحلّيته من هذه الجهه ------------ مثلاً ------------ إذا قيل، كما يُمثّل له(أنّ الجبن حلال) الذى يُفهم عرفاً من هذا الدليل هو أنّ الجبن من جهه كونه جبناً يكون حلالاً، من جهه كونه جبناً ليس فيه شىء يقتضى المنع وعدم الترخيص، إذن: هو حلال من جهه كونه جبناً، هذا لا ينافى كونه حراماً من جهه كونه مغصوباً، فالجبن يكون حلالاً باعتباره جبن، لكنّه فى نفس الوقت يكون حراماً باعتباره مغصوباً من حيثيهٍ أخرى بحيث أنّ العرف لا يرى تنافياً بين هذا التحريم وبين هذا التحليل. وبعبارهٍ أخرى: لا يرى أنّ هذا التحريم الثابت للجبن باعتباره مغصوباً، لا يراه تقييداً لإطلاق(الجبن حرام)؛ بل يبقى هذا على إطلاقه(الجبن حلال مطلقاً) يعنى حتّى إذا كان مغصوباً، ولا نقيّده بما إذا لم يكن مغصوباً هو حلال مطلقاً؛ لأن الحلّيه هى حلّيه حيثيه؛ لأنّها حلّيه من حيث كونه جبناً، والحلّيه من حيث كونه جبناً لا تنافى الحرمه من حيث كونه غصباً. نفس هذه النكته تُطبّق فى محل الكلام، فيقال أنّ الدليل الدال على الترخيص فى محل كلامنا، دليل الأصل العملى(رفع ما لا يعلمون) وأمثاله الاستصحاب وغيره، كلّ دليلٍ يدلّ على الحلّيه إنّما يدلّ على الحلّيه والترخيص والسعه فى هذا الطرف من حيث كونه مشكوكاً، ومن حيث كونه غير معلوم، من هذه الحيثيه يدلّ على الترخيص فيه، وهذا الترخيص من حيث كونه غير معلوم لا ينافى عدم الترخيص وعدم السعه باعتباره معلوم بالإجمال، هو نفس الطرف يكون حلالاً باعتباره مشكوكاً وفى نفس الوقت يكون حراماً وممنوعاً وغير مرخّص فيه باعتباره معلوماً بالإجمال. أو قل بعباره أكثر وضوحاً: باعتباره طرفاً لعلم إجمالى.

أقول: هذا الكلام وإن سيق لبيان عدم شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى الذى هو محل كلامنا، الغرض منه أنّ أدلّه الأصول العمليه لا تشمل أطراف العلم الإجمالى، لكنّه فى الواقع اعتراف بشمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى، بمعنى أنّه هو يقول أنّ أدلّه الأصول العمليه تشمل هذا الطرف وتثبت فيه الترخيص والحلّيه غايه الأمر أنّ هذا الترخيص ترخيص حيثى، لكن هى تثبت فيه الترخيص والحلّيه من حيث كونه مشكوكاً وغير معلوم. ويُدّعى أنّ هناك جههً أخرى وحيثيه أخرى تقتضى تحريم هذا نفسه لكن من حيثيه أخرى ولا منافاه بين هذين الحكمين، بين هذه الحلّيه الحيثيه وبين المنع باعتبار كونه طرفاً للعلم الإجمالى. الملاحظه على هذا الكلام هى أنّ هذا كأنّه خروج عن محل الكلام، هذا فى الحقيقه إثبات المنع فى هذا الطرف وعدم إمكان الالتزام بالترخيص الفعلى فى هذا الطرف باعتبار منجّزيه العلم الإجمالى، كأنّه يريد أن يقول أنّ هذا الطرف باعتباره مشكوك هو حلال، لكن هذه الحلّيه لا تكون فعليه دائماً وفى جميع موارد العلم الإجمالى؛ لأنّ هناك جهه أخرى تقتضى المنع فى هذا الطرف، وهى كون هذا الطرف طرفاً للعلم الإجمالى، هذا رجوع إلى منجّزيه العلم الإجمالى، هذا رجوع إلى مانعيه العلم الإجمالى من أن يكون الترخيص فى هذا الطرف ترخيصاً فعلياً، بأن يكون المكلّف مرخّصاً له فى ارتكاب هذا الطرف، الذى يمنع من ذلك هو كونه طرفاً للعلم الإجمالى، الذى يمنع من ذلك هو العلم الإجمالى وحكم العقل بمنجّزيه العلم الإجمالى ومانعيه العلم الإجمالى بحسب ما يراه العقل من أن يكون الترخيص فعلياً فى أحد الأطراف، هذا معناه أننا نمنع من شمول دليل الأصل، أو قل: نمنع من ثبوت الترخيص الفعلى فى هذا الطرف باعتبار منجّزيه العلم الإجمالى، وهذا خروج عن محل الكلام، نحن نتكلّم عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن المنجّزيه، هذا سيأتى الكلام عنه، بقطع النظر عن المنجّزيه نقول أدلّه الأصول العمليه فى حدّ نفسها هل هى مختصّه بالشبهات البدويه، أو تشمل موارد العلم الإجمالى ؟ الشيخ (قدّس سرّه) كان يدّعى أنّها تختص بالشبهات البدويه، هذا ظاهر كلامه، هل كلام الشيخ (قدّس سرّه) صحيح أنّها تختص بالشبهات البدويه، أو أنّ فيها قابليه وإطلاق يجعلها شامله لأطراف العلم الإجمالى، أمّا مسأله أنّ العلم الإجمالى يمنع من شمول الترخيص لجميع الأطراف، أو لبعض الأطراف، فهذه مسأله سيأتى الحديث عنها، هذا الوجه كأنّه يستعين بمنجّزيه العلم الإجمالى ومانعيه العلم الإجمالى من الترخيص فى بعض الأطراف بحكم العقل لمنع ثبوت الترخيص الفعلى فى هذا الطرف، وإنّما يكون ترخيصاً غير فعلى؛ لأنّ العمل بالنتيجه يكون بالتحريم، كما هو فى مثال الجبن عندما يكون مغصوباً، العمل لا يكون بالحلّيه، وإنّما يكون العمل بالتحريم، فيُلتزم بحرمه الجبن عندما يكون مغصوباً ولا أثر لحلّيته الحيثيه التى فُرض وجودها واجتماعها مع التحريم من جهه الغصب، فى محل الكلام العمل يكون بالتحريم باعتبار أنّ هذا طرف للعلم الإجمالى، والذى أثبت هذا التحريم ومنع من أن يكون الترخيص فعلياً فى هذا الطرف هو عباره عن منجّزيه العلم الإجمالى، هذا خروج عن محل الكلام، هذا لا يعنى إطلاقاً أنّ أدلّه الأصول العمليه لا تشمل أطراف العلم الإجمالى؛ بل قد يعنى العكس، يعنى أنّ أدلّه الأصول العمليه هى تشمل فى الواقع أطراف العلم الإجمالى.

هنـاک مطلب آخر قـد يُسـتدَل به لمنع الشـمول وهـذا المطلب على الظـاهر لاـ يختص بخصوص أدلّه الأصول التى تشـتمل على الـذيل؛ بل يجرى فى جميع الموارد، كما أنّ المطلب الذى نقلناه الآن أيضاً لا يختص بهذه الأدلّه، مطلق أدلّه الأصول العمليه هى تثبت الحلّيه الحيثيه، هـذا المطلب المتقـدّم. أمّا المطلب الجديـد الـذى يُسـتدَل به على عدم الشـمول، فخلاصـته: أنّ شـمول أدلّه الأـصول العمليه لأـطراف العلم الإجمـالى إنّمـا يتم عن طريق التمسّـک بإطلاق هـذه الأدلّه، ومن الواضـح أنّ التمسّک بالإطلاق يتوقّف على مقـدّمات الحكمه ومن أهم مقـدّمات الحكمه عـدم وجود قرينه على الاختصـاص، وعـدم وجود قرينه على التقييـد، والقرينه أعمّ من أن تكون قرينه لفظيه، أو قرينه لبّيه، كمـا أنّ القرينه اللّفظيه على الاختصـاص تمنع من الإطلاق، كـذلک القرينه اللّبيّه على الاختصـاص أيضـاً تمنع من انعقاد الإطلاق. فى محل الكلام يقال أنّ هناک قرينه لبّيه ارتكازيه متصـلّه تمنع من انعقاد الإطلاـق فى أدلّه الأـصول العمليـه لكى تشـمل أطراف العلـم الإجمـالى، وهـذه القرينه اللّبّيه المتّصـله هى عبـاره عن الارتكـاز العقلاـئى، الارتكـاز العقلاـئى لاـ يقبـل أن يثبت ترخيص ظـاهرى فى هـذا الطرف مـع العلم بثبوت التكليف الشـرعى، الارتكـاز العقلاـئى يرى أنّ هنـا توجـد مناقضه، ما معنى أنّه يعلم بالتكليف، ويعلم أنّ أحـدهما نجس، ويعلم بأنّ احـدى الصـلاتين واجبه، يثبت له ترخيص فى هـذا الطرف وترخيص فى ذاک الطرف، هذا غير مقبول عقلائياً، الارتكاز العقلائى لا يساعد على ذلک ولا يتقبّل أن تكون أدلّه الأصول العمليه شامله لأطراف العلم الإجمالى؛ لأنّ شـمولها لأطراف العلم الإجمالى غير مقبول عقلائياً؛ لأنّ العقلاـء يرون وجود منـاقضه بين التكليف المعلوم فى موارد العلم الإجمـالى وبين الـترخيص ولو فى بعض الأـطراف، يرون هـذه منـاقضه وغير مقبوله لهم، وهـذا الارتكـاز قرينه متّصـله بالكلام تمنع من انعقاد إطلاقه. هـذا الوجه يختلف عن الوجه السابق، فى هذا الوجه لم نستعن لإثبات عدم شـمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بمنجّزيه العلم الإجمالى العقليه التى سيقع الحـديث عنها، وإنّما أدُّعى الارتكاز العقلائى الـذى هو يشـكّل قرينه لبّيه متصـله بالكلام تمنع من انعقاد الاطلاق وبالتالى يكون الدليل غير قابل لأن يشمل موارد العلم الإجمالى وأطرافه.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

انتهی الکلام إلی ما ذُکر من منع وجود إطلاقٍ فی أدلّه الأصول بنحوٍ تکون شامله لأطراف العلم الإجمالی، وذلک بنکته أنّ الإطلاق یتوقّف علی تماميّه مقدّمات الحکمه ومنها عدم وجود قرينه علی التقييد، وفی المقام توجد قرينه علی التقييد تمنع من الإطلاق وهی عباره عن ارتکاز المنافاه بين الترخيص الظاهری فی هذا الطرف وبين التکليف المعلوم بالإجمال، هناک منافاه تمنع من شمول دليل الأصل لهذا الطرف وتمنع من شمول دليل الأصل لهذا الطرف وهی عباره عن ارتکازيه المنافاه بين الترخيص الظاهری فی الأطراف وبين التکليف المعلوم بالإجمال، وحيث أنّ هذا الارتکاز يشکّل قرينه لبيّه متّصله بالکلام، فتکون مانعه من انعقاد الإطلاق، فلا يکون دليل الأصل شاملاً لأطراف العلم الإجمالی؛ لأنّه إنّما يکون شاملًا إذا تمسّکنا بإطلاقه، فإذا ناقشنا فی الإطلاق لا يکون شاملًا.

هذا الکلام فی الحقيقه إذا کان المقصود بالارتکاز المدّعی فی المقام الارتکاز العقلائی المستند إلی حکم العقل باستحاله جعل الترخيص فی أطراف العلم الإجمالی وأنّ جعل الترخيص فی أطراف العلم الإجمالی يستلزم المخالفه للتکليف المعلوم بالإجمال، وهذا ممّا يرفضه العقل؛ لأنّ العقل يری منجّزيه العلم الإجمالی، وباعتبار أنّ العقل يری منجّزيه العلم الإجمالی حصل هذا الارتکاز العقلائی، فهو ارتکاز ناشئ من حکم العقل بالمنجّزيه. إذا فرضنا ذلک، أنّ هذا الارتکاز ليس بمعزل عمّا يأتی بحثه من منجّزيه العلم الإجمالی، وإنّما هو ارتکاز منشأه حکم العقل بالمنجّزيه للعلم الإجمالی، إذا فرضنا ذلک؛ حينئذٍ يأتی ما أوردناه علی الوجه السابق الذی کان يدّعی بأنّ الحکم بالحلّيه والترخيص حکم حيثی، فلا يمنع من افتراض التحريم من جهه کون الطرف طرفاً لعلم إجمالیٍ، والإيراد الذی أوردناه عليه هو أنّ هذا خروج عن محل الکلام؛ لأنّ هذا استعانه بحکم العقل بالمنجّزيه والتحريم بالنسبه إلی أطراف العلم الإجمالی، فکأننا نريد أن نمنع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالی باعتبار المنجّزيه، بينما محل کلامنا هو البحث عن شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالی بقطع النظر عن المنجزيه، وقد کررنا مراراً أنّ الکلام فی دليل الأصل هل يختص بالشبهات البدويه، أو يشمل محل الکلام؛ حينئذٍ يرد علی هذا التقريب إذا کان الارتکاز مبنی علی افتراض المنجّزيه وحکم العقل بالمنجّزيه يرد عليه نفس ما أوردناه سابقاً، أنّ هذا إثبات لعدم شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالی استناداً إلی حکم العقلی بالمنجّزيه، وقلنا أنّ هذا ليس محل الکلام. وامّا إذا ادُّعی بأنّ الارتکاز المُدّعی فی المقام ليس مبتيّاً علی ذلک، وإنّما هو ارتکاز عقلائی ثابت بقطع النظر عن حکم العقل بالمنجّزيه، هناک ارتکاز عقلائی لا يساعد علی جعل ترخيص فی أطراف العلم الإجمالی، العقلاء يرون المنافاه بين الترخيص فی أطراف العلم الإجمالی وبين التکليف المعلوم بالإجمال بقطع النظر عن حکم العقل بمنجّزيه العلم الإجمالی، بقطع النظر عن ذلک هم يرون ذلک، فيُدّعی وجود ارتکاز عقلائی بقطع النظر عن حکم العقل. إذا کان هذا هو المُدّعی، فهذا غير واضح، وجود ارتکاز يمنع من جعل ترخيصٍ فی هذا الطرف بخصوصه وفی هذا الطرف بخصوصه، وجود مثل هذا الارتکاز هو أمر غير واضح؛ إذ ماذا يلزم من جعل الترخيص فی هذا الطرف ؟ تلزم المخالفه الاحتماليه، لا يوجد ارتکاز يمنع من اکتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه المستلزمه للمخالفه الاحتماليه، لا يوجد مانع من قِبل العقلاء فی ذلک بحيث يکون هذا المانع مانعاً من إجراء الأصل فی هذا

الطرف ومقيّداً لإطلاق دليل الأصل عن الشمول لهذا الطرف بخصوصه، أو لهذا الطرف بخصوصه، ليس هناك ارتكاز عند العقلاء يمنع من ذلك، القائلون بالاقتضاء ------------ كما سيأتى ------------ فى مرحله وجوب الموافقه القطعيه لا يرون مانعاً من جعل الترخيص فى بعض الأطراف، بالإمكان أن يُجعل الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى، لا يرون بأنّ هذا مخالف للارتكاز العقلائى، وأنّه ممنوع، وأنّ إطلاق الدليل لابدّ من تقييده بنحو لا يكون شاملًا لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، ليس واضحاً وجود ارتكازٍ يمنع من الترخيص فى هذا الطرف حتّى نقول أنّ هذا الارتكاز يكون قرينه لبّيه متصلّه بإطلاق الدليل، وبالتالى يكون مانعاً من شمول إطلاق الدليل لأطراف العلم الإجمالى بالنحو الذى ذكرناه.

ص: ۵۸۷

الذى نقوله فى هذا الباب هو: أنّ الارتكاز إن كان مستنداً إلى حكم العقل بالمنجّزيه، فهذا خروج عن محل الكلام؛ لأننا نتكلّم عن شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن المنجّزيه. وأمّا إذا لم يكن مستنداً إلى المنجّزيه العقليه، فليس واضحاً وجود مثل هذا الارتكاز بنحوٍ يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق.

بعد ذلك نذكر أنّ المحقق النائينى (قدّس سرّه) فى هذا المقام، يعنى فى بحث شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى يظهر من كلامٍ منقول عنه، مذكور فى تقريرات بحثه (۱) أنّه يقول بالتفصيل بين الأصول العمليه التنزيليه كالاستصحاب كما يراه، فمنع من جريان هذه الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، وقال الأصل العملى التنزيلى لا يجرى فى أطراف العلم الإجمالى، وبين الأصول العمليه غير التنزيليه كأصاله البراءه، هنا قال لا مانع من جريانها فى أطراف العلم الإجمالى. يظهر من كلامه هذا التفصيل؛ لأنّه(قدّس سرّه) ذكر فى البدايه أنّ كلمات الشيخ مختلفه، وإن كان المعروف أنّ الشيخ يرى وجود مانع من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى وهو مسأله التهافت بين صدر الروايات وذيلها، لكنّه يقول: يظهر منه فى كلماتٍ أخرى أنّ المانع الذى يمنع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو مانع ثبوتى، يعنى مانع مستند إلى منجّزيه العلم الإجمالى كما سيأتى وليس مانعاً بلحاظ دليل الأصل. ثمّ ذكر بأنّه على كل حال، سواء كان الشيخ يختار المانع بلحاظ نفس الدليل فى مقام الإثبات، أو كان المانع مانعاً ثبوتياً يرجع إلى وجود محذور يمنع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالى كالترخيص فى المخالفه القطعيه القبيح بنظر العقل، وأمثاله.

ص: ۵۸۸

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائينى للسيّد الخوئى، ج ۲، ص ۵۰ ---- ۵۱.

قال (قدّس سرّه): وعلى كل حال إن رجع كلامه إلى مقام الثبوت والجعل، وأنّ المانع من جريان الأصول فى الأطراف هو لزوم المخالفه القطعيه، فهو حق. هذا صحيح، المانع هو مانع ثبوتى كما سيأتى، وليس مانعاً إثباتياً، فهو حقٌّ، لكن فى خصوص الأصول الغير التنزيليه. إذن: فى محل كلامنا لا مانع بنظر المحقق النائينى (قدّس سرّه) من شمول أدلّه الأصول العمليه الغير التنزيليه لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن المنجّزيه.

أمّا الأصول العمليه التنزيليه، فيقول (قدّس سرّه): وأمّا الأصول العمليه التنزيليه فالمانع من جريانها ليس هو المخالفه العمليه؛ بل هو قصور المجعول فيها بأن يعمّ الأطراف، فهنا يوجد مانع إثباتى فى الأصول التنزيليه عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، ومن هنا هو يكون مفصِّلاً فى بحثنا، الأصول العمليه الغير التنزيليه تجرى فى أطراف العلم الإجمالى فى محل كلامنا. نعم، نمنع من جريانها للمانع الثبوتى بلحاظ المنجّزيه كما سيأتى، أمّا الأصول العمليه التنزيليه، فهى لا تشمل محل الكلام لقصور فى دليلها، أصلاً دليلها قاصر عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، ومن هنا لابدّ أن يُفصّل فى محل البحث. قال:(بل هو قصور المجعول فيها لأن يعمّ الأطراف؛ لأنّه لا يمكن الحكم بالبناء العملى على بقاء الواقع فى كلٍ من الأطراف مع العلم الوجدانى بعدم بقائه) [(١)](#) فى بعضها. يقول هذا هو المحذور.

هذا المحذور الذى يذكره مبنى على افتراض أنّ المجعول فى باب الاستصحاب هو التعبّد بإحراز الواقع وليس مجرّد الجرى العملى على طبق الحاله السابقه، وإنّما التعبّد بإحراز الواقع واعتبار المكلّف كأنّه محرز للواقع، بناءً على هذا يقول لا يمكن الالتزام بجريان دليل الأصل فى أطراف العلم الإجمالى؛ باعتبار أنّ البناء العملى على بقاء الواقع فى كلٍ من الأطراف لا يمكن أن يجتمع مع العلم الوجدانى بدم بقائه فى بعضها، كيف يأمرنى الشارع بالتعبّد بإحراز الواقع وببقاء الحاله السابقه فى كلٍ من الطرفين، أو بالبناء العملى على بقاء الواقع فى كلٍ من الطرفين مع علمى الوجدانى بعدم بقاء الواقع فى أحد الطرفين، يقول: هذان لا يمكن الجمع بينهما. إذن: مع العلم الوجدانى والعلم الوجدانى بانتفاء الواقع فى أحد الطرفين؛ حينئذٍ لا يمكن التعبّد ببقاء الواقع فى كلا الطرفين ولا يمكن التعبّد بالبناء العملى على بقاء الواقع فى كلا الطرفين، كنت عالماً بطهاره كلا الأناءين، ثمّ علمت بنجاسه أحدهما، يقول: لا يمكن التعبّد ببقاء الطهاره فى هذا الأناء والتعبّد ببقاء الطهاره فى هذا الأناء، الطهاره فى أحد الأناءين، فلا يمكن الجمع بينهما، فيكون المانع عنده مانعاً إثباتياً. مقصوده هو إذا كان دليل الأصل العملى يرجع إلى إلغاء حاله الشك، والتعبّد بأنّ المكلّف يحرز الواقع، فهذا ينافى العلم الوجدانى --------------- كما سمّاه هو ------------ أو العلم الإجمالى الذى هو محل كلامنا، ينافى العلم الإجمالى بانتفاء الواقع فى أحد الطرفين، هذان أمران متنافيان لا يجتمعان بقطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه، هذا لا علاقه له بلزوم المخالفه القطعيه حتّى إذا لم يلزم المخالفه القطعيه، فى بعض الأحيان لا يلزم من إجراء الأصول فى الطرفين مخالفه قطعيه، يقول مع ذلك نحن نمنع من جريان الأصل التنزيلى فى كلٍ من الطرفين لا من جهه لزوم المخالفه القطعيه، ولا من جهه منجّزيه العلم الإجمالى؛ بل حتّى لو لم يلزم ذلك نحن لا نجوّز جريان الأصل فى كلا الطرفين، كما لو فرضنا أنّ المكلّف علم بطهاره أحد الأناءين النجسين سابقاً، عكس المثال المعروف، لا يلزم من جريان استصحاب النجاسه فى هذا الطرف، وجريان استصحاب النجاسه فى هذا الطرف، لا يلزم من ذلك الوقوع فى محذور المخالفه القطعيه، لا توجد مخالفه من البناء على نجاسه الطرفين للعلم الإجمالى بأنّ أحدهما طاهر، المخالفه موجوده بالعكس، عندما أعلم بنجاسه أحدهما، إجراء استصحاب الطهاره فى كلٍ من الطرفين يلزم منه المخالفه العمليه للمعلوم بالإجمال الذى هو نجاسه أحد الأناءين، أمّا إذا كان المعلوم بالإجمال هو طهاره أحد الأناءين، البناء على نجاسه كل منهما لا يكون فيه مخالفه عمليه لهذا

التكليف المعلوم بالإجمال؛ بل يكون فيه مخالفه عمليه قطعيه للمعلوم بالإجمال، يقول: مع أنّه لا ـ يلزم منه المخالفه القطعيه القبيحه الغير جائزه، مع ذلك نمنع من جريان الاستصحاب فى كلٍ من الطرفين؛ لأنّ المحذور محذور إثباتى؛ المحذور لأنّه لا يمكن الجمع بين أمر المكلّف بأن يبنى على بقاء الحاله السابقه فى هذا الطرف وفى هذا الطرف، أن يبنى على بقاء الواقع ---- ------- الواقع يعنى الحاله السابقه ----------- فى هذا الطرف، والواقع فى هذا الطرف، وفى نفس الوقت هو يعلم وجداناً بانتفاء الواقع فى أحد الطرفين، هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، بقطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه. هذا هو المحذور الذى ذكره، فإذن، هو محذور مبنى على ما سيأتى التعرّض له، هذا فى الأصول العمليه التنزيليه، بخلاف الأصول العمليه غير التنزيليه؛ لأنّه هذه لا يوجد فيها هذا الإحراز ولا يوجد فيها هذا التعبّد، لا يوجد فيها اعتبار المكلّف محرزاً للواقع، وإنّما هو مجرّد أصل وظيفه عمليه تُعطى للشاک حتّى لا ـ يبقى متحيراً ومتردداً فى مقام العمل وليس أكثر من هذا، يقول: فى هذه الحاله لا مانع من جريان هذا الأصل العملى غير التنزيلى فى أطراف العلم الإجمالى بلا محذور إثباتى.

ص: ۵۸۹

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ۲۱.

هذا الكلام مبنى على ما سيأتى التعرّض له فى مباحث الاستصحاب من أنّ الاستصحاب هل هو أصل عملى تنزيلى، أو هو أصل عملى بحت، هو بانى على أنّه أصل عملى تنزيلى وأنّ مفاد دليله هو التعبّد بإحراز الحاله السابقه واعتبار المكلّف محرزاً للواقع، وهذا فى مقابل من يرى أنّه ليس هكذا، ليس فيه إحراز للواقع وليس فيه بناء على أنّه محرزاً للواقع، وإنّما وظيفه عمليه حالها حال أصاله البراءه، وهذا سيأتى التعرّض له فى مباحث الاستصحاب، وسيأتى أنّ استفاده هذا المعنى الذى يقوله(قدّس سرّه) من أدلّه الاستصحاب لا ـ تخلو من صعوبه، يعنى مسأله إحراز أنّ المكلّف محرز للواقع، البناء على أنّه محرز للواقع كما يقال فى الإمارات، استفادته من دليل الاستصحاب ليست واضحه.

ممّا تقدّم كلّه يتبيّن أنّ القول بشمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بقطع النظر عن المنجّزيه هو الأقرب، هذا هو المشهور والمعروف بينهم؛ ولذا ركّزوا فى منع جريان الأـصول فى أطراف العلم الإجمالى على الموانع الثبوتيه الآتيه، منعوا من جريانها باعتبار العلم الإجمالى ومنجّزيه العلم الإجمالى، لم يمنعوا من جريانها بلحاظ نفس دليل الاستصحاب، أو دليل أصاله البراءه بادّعاء أنّ هذا الدليل ليس فيه إطلاق يشمل أطراف العلم الإجمالى؛ بل اعترفوا بأنّه لو بقينا نحن والدليل، الدليل كما يشمل الشبهات البدويه هو يشمل الشبهات البدويه المقرونه بالعلم الإجمالى.

المقام الثالث: فى منجّزيه العلم الإجمالى.

هل العلم الإجمالى ينجّز التكليف المعلوم بالإجمال ؟ هل العلم الإجمالى يكون مانعاً من جريان الأصول ---------- هذا ما كنّا نقول سيأتى بحثه ---------- فى أطراف العلم الإجمالى كلّا، أو بعضاً، أو لا يكون مانعاً من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى كلّا، أو بعضاً ؟ الكلام فى المقام الثالث عن منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف المعلوم بالإجمال، وعن مانعيه العلم الإجمالى من إجراء الأصول الترخيصيه فى أطراف العلم الإجمالى كُلًا، أو بعضاً.

الكلام فى هذا المقام كما هو واضح تارةً يقع فى منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، ومانعيه العلم الإجمالى من جريان الأصول الترخيصيه فى جميع أطراف العلم الإجمالى. هذا بحث. البحث الثانى فى منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافق القطعيه وفى مانعيه منجّزيه العلم الإجمالى من جريان الأصول فى بعض الأطراف. هذا هو البحث الثانى.

إذن: فى هذا المقام الثالث يقع الكلام فى بحثين:

البحث الأوّل: فى منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، وفى مانعيه العلم الإجمالى لجريان الأصول فى تمام الأطراف. بالنسبه إلى أصل منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، الظاهر أنّ القضيه مسلّمه بينهم لم يقع الشك فيها، أنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا الاتفاق ناشئ من وضوح أنّ العلم الإجمالى ينجّز الجامع بلا إشكال وعلى كل التقادير السابقه فى تفسير حقيقه العلم الإجمالى مهما فسّرنا العلم الإجمالى الجامع يتنجّز بالعلم الإجمالى، وإذا تنجّز الجامع بالعلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا يجوز ارتكاب كلا الطرفين فى الشبهه التحريميه، أو ترك كلا الطرفين فى الشبهه الوجوبيه الذى هو معنى المخالفه القطعيه، معنى تنجيز الجامع المتّفق عليه والذى لا ينبغى الإشكال فيه أنّ الجامع دخل فى عهده المكلّف؛ حينئذٍ لا يجوز له أن يرتكب كلا الطرفين فى الشبهه التحريميه؛ لأنّ هذا يخالف منجّزيه الجامع؛ لأنّ هذه مخالفه قطعيه للجامع الذى دخل فى العهده، ولا يجوز له أن يترك كلا الطرفين فى الشبهه الوجوبيه؛ لأنّ المفروض أنّ أحدى الصلاتين وجبت عليه قطعاً ودخلت فى عهدته، فلا يجوز له أن يترك كلا الطرفين؛ لأنّها مخالفه قطعيه للتكليف الذى دخل فى العهده وتنجّز على المكلّف، كون العلم الإجمالى يقتضى حرمه المخالفه القطعيه يقتضى منجّزيه المخالفه القطعيه، هذا لا ينبغى الإشكال فيه وهو أمر مسلّم، وإنّما الكلام يقع فى أنّ العلم الإجمالى بعد الفراغ عن أنّه ينجّز حرمه المخالفه القطعيه، يعنى يقتضى حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، يقع الكلام فى أنّه هل يمنع هذا العلم الإجمالى من إجراء الترخيص فى كلٍ من الطرفين، أو لا يراه مانعاً ؟ العقل هل يقول أنّ العلم الإجمالى مانع من إجراء الأصول فى تمام الأطراف، هذا الكلام يُطرح بعد الفراغ عن أنّ العقل يرى أنّ العلم الإجمالى منجّز لحرمه المخالفه القطعيه، لكن تنجيز العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه لا يمنع من طرح هذا البحث فى أنّ تنجيز العلم الإجمالى هل يمنع من جريان الأصول العمليه فى تمام الأطراف، أو لا يمنع من جريانها فى تمام الأطراف، باعتبار أنّ البحث عن المانعيه يرتبط بأنّ حكم العقل بالمنجّزيه كيف يكون ؟ هل يكون على نحو التعليق، أو على نحو التنجيز ؟ هل يحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال حكماً منجّزاً غير معلّق على شيء، أو انّ يحكم بذلك، لكن حكماً تعليقياً معلّقاً على عدم ورود ترخيص من قبل الشارع ؟ هل الحكم العقلى بالتنجيز حكم تنجيزى، أو حكم تعليقى ؟ إذا قلنا أنّ الحكم بالتنجيز هو حكم تنجيزى؛ حينئذٍ الجواب يكون أنّ العلم الإجمالى بنظر العقل يكون مانعاً من إجراء الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّ إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى وإثبات الترخيص فى جميع الأطراف ينافى حكم العقل بمنجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه على نحو التنجيز، كيف يمكن افتراض جريان الأصول فى جميع الأطراف مع حكم العقل بالمنجّزيه التنجيزيه، بأنّ العلم الإجمالى ينجّز حرمه المخالفه القطعيه ويكون هذا الحكم حكماً تنجيزياً، هذان لا يجتمعان، فمن هنا يكون الترخيص فى جميع الأطراف ممنوعاً، وهذا هو معنى أنّ العلم الإجمالى يمنع من جريان الأصول فى جميع الأطراف؛ لأنّ جريان الأصول فى جميع الأطراف ينافى الحكم العقلى التنجيزى؛ فلذا يمنع من شمول دليل الأصول العمليه بعد أن كان فى حدّ نفسه شامل لأطراف العلم الإجمالى، نقول كلا، يمنع من شموله لتمام الأطراف فى بحثنا لوجود هذا المحذور وهو أنّه يصطدم مع الحكم العقلى التنجيزى بحرمه المخالفه القطعيه.

وأمّا إذا قلنا أنّه حكم تعليقى وهو معلّق على عدم الترخيص الشرعى، فإذا جاء الترخيص الشرعى؛ فحينئذٍ يكون رافعاً لموضوع حكم العقل من دون أن يلزم من ذلك أى محذور، فالقضيه مبنيه على أنّ الحكم العقلى فى المقام بالتنجيز هل هو حكم تنجيزى، أو حكم تعليقى.

ص: ۵۹۱

درس الأصول العمليّه / منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

كـان الكلام فى الوجوه الثبوتيه التى يُستدَل بها على أنّ العلم الإجمالى مانع من جريان الأصول العمليه وإثبات الترخيص الظاهرى فى جميع أطراف العلم الإجمالى، واشرنا فى الدرس السابق إلى أنّ عمده هذه الوجوه تتوقف على أنّ الحكم العقلى الذى يمنع من جريان الأصول فى تمام أطراف العلم الإجمالى هو حكم تنجيزى ليس معلّقاً على عدم ورود ترخيصٍ من الشارع، وإلّا لو كان تعليقياً، فمن الو اضح جدّاً أنّ العقل حينئذ ليس بإمكانه أن يمنع من الترخيص؛ لأنّه هو معلّق على عدمه، فالترخيص يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلى. وبعباره أخرى: ليس هناك مضاده ومناقضه بين الترخيص والحكم العقلى بالتنجيز إلّا إذا كـان الحكم العقلى تنجيزياً، أمّا إذا كان معلّقاً على عدم الترخيص، فلا مضاده بينهما؛ إذ يكون الترخيص رافعاً لموضوع الحكم العقلى، عمده الوجوه التى تُذكر لابد أن يُفترض فيها ذلك، هى مبتيّه على ذلك؛ وحينئذٍ يُذكر المانع الثبوتى بناءً على منجّزيه الحكم العقلى وكونه حكماً عقليا تنجيزياً، فتُذكر هذه الوجوه لإثبات أنّ الترخيص لا ـ يمكن جعله فى تمام أطراف العلم الإجمالى، نذكر بعض هذه الوجوه:

الوجه الأوّل: ما يذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) [(١)] وآخرون من أنّ الترخيص فى تمام أطراف العلم الإجمالى يستلزم المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ولا يُعقل الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ المخالفه القطعيه تعنى معصيه التكليف الواصل إلى المكلّف والذى يعلم به المكلّف، ولا ـ يُعقل صدور الترخيص فى المعصيّه من الشارع، باعتبار أنّ المعصيه قبيحه بحكم العقل ولا ـ يُعقل أن يُرخّص الشارع فى القبيح عقلاً. إذن: يستحيل الترخيص فى تمام أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّ هذا الترخيص يعنى الترخيص فى المخالفه القطعيه القبيحه عقلاً، وهذا محال. جريان الأصول العمليه فى تمام أطراف العلم الإجمالى هو ترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه القبيحه بحكم العقل، فيُمنع الترخيص فى تمام الأطراف.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٩٧.

من الواضح أنّ مرجع هذا الوجه هو إلى دعوى التضاد بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين حكم العقل بأنّ المخالفه القطعيه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال قبيح؛ لأنّ الترخيص يصطدم مع هذا الحكم العقلى بقبح المعصيه، فيكون الترخيص محالاً وممنوعاً منه؛ لأنّه يصطدم مع الحكم العقلى بقبح المعصيه، وحيث أنّ الترخيص فى تمام الأطراف يستلزم المخالفه العمليه القطعيه للتكليف الواصل إلى المكلّف، هذا قبيح؛ لأنّها معصيه والمعصيه قبيحه، فيكون الترخيص مضاداً لهذا الحكم العقلى.

إذن: يُمنع الترخيص؛ لأنّه يصطدم مع الحكم العقلى، والمهم هو أن نثبت هذا، ومن الواضح أنّ هذا الوجه عندما يدّعى التضاد بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين الحكم العقلى واضح أنّه يبتنى على افتراض أنّ الحكم العقلى هو حكم تنجيزى؛ حينئذٍ تصح دعوى المضاده بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين هذا الحكم العقلى التنجيزى، فيمنع الترخيص؛ لأنّه يصطدم مع

الحکم العقلی التنجیزی، وأمّا إذا کان الحکم العقلی بقبح معصیه المولی وقبح المخالفه العملیه لتکلیف المولی الواصل إذا کان حکماً تعلیقیاً معلّقاً علی عدم وصول الترخیص من قبل نفس المولی؛ حینئذٍ لا- مضاده بین ترخیصٍ فی تمام الأطراف وبین الحکم العقلی؛ لما قلناه من أنّ الحکم العقلی بحسب الفرض معلّق علی عدم الترخیص، فیکون الترخیص رافعاً لموضوعه، فلا یوجد فرض یستمر فیه هذان الحکمان؛ لأنّه مع فرض الترخیص لا- موضوع للحکم العقلی ومع عدم الترخیص یکون الحکم العقلی ثابتاً دون الترخیص، فلا مضاده بینهما، فالتضاد الذی یدّعیه فی المقام بین الترخیص فی تمام الأطراف وبین الحکم العقلی مبنی علی افتراض أنّ الحکم العقلی حکم تنجیزی، وکونه تنجیزیاً یعنی ثابتاً حتّی مع ورود الترخیص، یعنی أنّ العقل یحکم بقبح مخالفه المولی وقبح المعصیه حتّی مع فرض ورود الترخیص من قبل نفس المولی، فی هذه الحاله لا إشکال فی أن یکون الترخیص مضادّاً للحکم العقلی ومصطدم معه، فیمتنع الترخیص؛ لأنّه یکون مضاداً له، فإذن: نفس هذا الوجه لإثبات امتناع الترخیص فی تمام الأطراف وعدم جریان الأصول المؤمّنه فی تمام الأطراف هو یبتنی علی افتراض أنّ الحکم العقلی بقبح المعصیه، الحکم العقلی بقبح المخالفه العملیه القطعیه للتکلیف المعلوم بالإجمال هذا حکم تنجیزی ولیس حکماً تعلیقیاً. غرضنا هو إثبات هذا المطلب، وهو أنّ دعوی وجود مانع ثبوتی فی محل الکلام یبتنی علی أنّ الحکم العقلی فی المقام هو حکم تنجیزی.

ص: ۵۹۳

الوجه الثـانی: هو مـا فی الکفـایه، المحقق الخراسانی فی الکفایه فی هـذا البحث ذکر کلاماً یُفهم من کلامه أنّه یـدّعی اسـتحاله جعل الترخیص فی تمام الأطراف؛ بل یُفهم من کلامه اسـتحاله جعل الترخیص حتّی فی بعض الأطراف الذی هو فعلاً لیس محل کلامنـا، وسیأتی الکلام عنه فی المقـام الآخر، یُفهم من کلامه اسـتحاله جعـل الـترخیص فی تمـام الأطراف، باعتبـار أنّ هـذا الترخیص یکون مضـاداً لنفس التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمـال، وبهـذا یختلف هـذا الوجه عن الوجه الأوّل، فی الوجه الأوّل کـان یُـدّعی أنّ هنـاک مضاده ومناقضه بین جعل الترخیص فی تمام الأطراف وبین حکم العقل، بینما هو یقول أنّ الترخیص فی تمام الأطراف مضاد لنفس التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المفروض فی موارد العلم الإجمالی، أنّ المکلّف یعلم تکلیفاً واقعیاً علی إجماله، هـو یـدّعی أنّ هنـاک مضـاده بین الـترخیص فی تمـام الأطراف وبین التکلیـف الواقعی المعلوم بالإجمـال، وحاصل ما ذکره هو : أنّ الحکم المعلوم بالإجمال الواصل إلی المکلّف، تارهً یفترض بلوغه إلی مرتبه الفعلیه من جمیع الجهات ولا یفترض أنّ وصوله إلی مرتبه الفعلیه من جهه العلم الإجمالی به، المهم أنّه واصل إلی مرتبه الفعلیه، وفسّر وصوله إلی مرحله الفعلیه من جمیع الجهات، بأنّه واجد لما هو علّه تامّه للبعث الفعلی، أو الزجر الفعلی، بالرغم من إجمال التکلیف واشتباهه وتردّده هـذا العلم الإجمالی یوصله إلی مرحله الفعلیه التامّه من جمیع الجهات بحیث یکون واجداً لما هو علّه تامّه للبعث الفعلی والزجر الفعلی باختلاف الموارد، تارهً یفترض التکلیف المعلوم بالإجمال واصل إلی مرحله الفعلیه التامّه من جمیع الجهات، یعنی لیست هنـاک حـاله أخری تتوقف علیهـا فعلیه التکلیف ووصوله إلی مرحله البـاعثیه والزاجریه الفعلیه، لیس هنـاک حاله مترقّبه، لا، هی تحصـل ولـو بـافتراض العلـم الإجمـالی، العلم الإجمـالی یوصـل التکلیـف إلی مرحله الفعلیه، وتـارهً أخری نفـترض أنّ التکلیف المعلـوم بالإجمـال لیس واصـلاً إلی مرتبه الفعلیه التـامّه من جمیع الجهـات، وإنّمـا تبقی فعلیته التـامّه متوقفه علی شـیء آخر غیر حاصـل بنفس افـتراض العلـم الإجمـالی، ونفـترض أنّ الفعلیه التـامّه تتوقـف علی العلم التفصـیلی وحیث أنّ العلم التفصـیلی غیر حاصـل فی محـل الکلام بحسب الفرض، فلا یکون التکلیف المعلوم بالإجمـال فعلیـاً من جمیع الجهـات؛ بـل تتوقف فعلیته من جمیع الجهات علی العلم التفصیلی به، فما لم یعلم به تفصیلاً لا تکون فعلیته تامّه من جمیع الجهات.

إذن: هـذان فرضـان، يقول، التكليف المعلوم بالإجمـال إمّـا أن تكون فعليته تـامّه من جميع الجهـات واصل إلى مرحله الـداعويه الفعليه والزاجريه الفعليه ولو باعتبار العلم الإجمالى هو الـذى أوصـله إلى هـذه المرحله، وتارةً نفترض أنّه ليس واصـلًا إلى هـذه المرحله، على الأوّل: إذا كـان واصـلًا إلى مرحله الفعليه من جميع الجهـات، يقول يسـتحيل الترخيص فى تمـام الأطراف؛ للزوم اجتمـاع حكمين فعليين متضـادّين، أحـدهما التكليف المعلوم بالإجمـال المفترض أنّه فعلى من جميع الجهات، والآخر الترخيص الفعلى وهمـا متضـادان، ولا يُعقـل الجمع بين حكمين فعليين متضـادان، إذن: لا يُعقـل الترخيص فى تمـام الأطراف؛ للزوم هـذا المحـذور، وهـذا المحـذور يمنع من افتراض الترخيص فى تمـام الأطراف؛ لأنّه لا يُعقـل جعل حكم فعلى فى أحـد الطرفين مع ترخيص فعلى فى كلا الطرفين، هذا غير ممكن لا يمكن الجمع بينهما، وعلى هذا يكون التكليف فى هذه الحاله منجّزاً، يسـتحيل جعـل الترخيص فى تمـام الأطراف، وهـذا معنـاه أنّ التكليف يكون منجّزاً وتصـح العقوبه على مخـالفته، فيكون العلم الإجمـالى منجّزاً لهـذا التكليف؛ بل يُفهم من كلامه اسـتحاله جعل الترخيص حتّى فى طرفٍ واحد، حتّى فى بعض الأطراف وليس فقط فى تمـام الأطراف، وذلـك باعتبـار أنّ هـذا الترخيص فى الطرفين مضـاد للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمـال على تقـدير تحققّه فى ذلـك الطرف، فى الطرف الواحـد يجعـل تكليفاً فعلياً وترخيصاً فعلياً. نعم، مضاده الترخيص لأحـد الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال على تقـدير تحقق التكليف فى ذلك الطرف، وحيث أنّ هذا التقدير محتمل، محتمل أن يكون التكليف المعلوم بالعلم الإجمالى متحققاً فى هـذا الطرف الـذى فُرض فيه الترخيص، هذا معناه أننا نحتمل المضاده، التضاد مسـتحيل حتّى احتمالاً وليس فقط التضاد جزماً مسـتحيل؛ بل التضاد محال حتّى احتمالاً، وهـذا يوجب منع الترخيص حتّى فى أحـد الأطراف لاحتمال التضاد، جعل الترخيص فى تمام الأطراف ممنوع؛ لأنّه يسـتلزم التضاد المعلوم بين الحكمين الفعليين المتضادّين، جعل الترخيص فى أحد الطرفين أيضـاً ممنوع؛ لأنّه يحتمـل التضاد الـذى سوف يحقق التضاد احتمالاً واحتمال التضاد محال، لا يُعقل أن نفترض احتمال التضاد، هذا أيضاً محال. على كل حال كلامنا فى الأوّل.

إذن: على الفرض الأوّل يستحيل جعل الترخيص فى تمام الأطراف، على الثانى، أى إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال واصلاً إلى حدّ الفعليه، ويبدو على الثانى يمكن جعل الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّه ليس لدينا تكليف واصل إلى مرحله الفعليه من جميع الجهات، فلا مانع من جعل الترخيص فى تمام الأطراف، تقريباً هذا هو مفاد كلامه.

هذا الكلام واضح أنّه يفترض التضاد بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، نعم، على فرض وصوله إلى الفعليه التامّه من جميع الجهات يحصل تضاد بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال، وليس بين الترخيص وبين حكم العقل بقبح المعصيه، بقبح المخالفه العمليه لتكليف المولى.

لوحظ على هذا الكلام أنّ بلوغ التكليف إلى مرحله الفعليه التامّه الموجبه للتضاد بين الترخيص وبين التكليف، تارةً يكون المقصود بها هو وصول التكليف إلى درجه من الأهميه بحيث أنّ المولى لا يرضى بتفويته بالرغم من كونه غير معلوم بالتفصيل، المولى يهتم به كثيراً ولا يرضى بتفويته ويُلزم المكلّف بالتحفّظ عليه والاحتياط من ناحيته، تارةً يُقصد بالفعليه معنى من هذا القبيل، إذا فرضنا أنّ هذا المعنى هو المقصود بالفعليه من جميع الجهات؛ فحينئذٍ لا إشكال فى أنّ ما يذكره صحيح، بمعنى أنّه يستحيل جعل الترخيص فى تمام الأطراف؛ إذ من غير المعقول أن يجعل الشارع نفسه الذى فرضنا أنّه يهتم بهذا التكليف بالرغم من اشتباهه وتردده، يهتم به ولا يرضى بتفويته بحيث يُلزِم المكلّف بالتحفّظ عليه والاحتياط من ناحيته، لا يُعقل أنّ نفس هذا المولى يُرخص فى مخالفته ويُرخّص فى ترك التحفّظ تجاهه، لا يُعقل أن يجعل الشارع الترخيص فى تمام الأطراف الذى يعنى عدم الاعتناء بالتكليف المعلوم بالإجمال وعدم التحفّظ عليه، بينما فرضنا أنّ هذا التكليف واصل إلى مرحله الفعليه، والمراد بالفعليه هو أن يصل التكليف إلى درجه بحيث يهتم به الشارع ويريده من المكلّف ويريد من المكلّف أن يتحفّظ عليه حتّى مع اشتباهه، ويأمره بالاحتياط من ناحيته حتّى يُدرك ذلك التكليف الذى يهتم به، فمن الواضح أنّه ليس من المعقول مع هذا الاهتمام أنّ يجعل ترخيصاً فى تمام أطراف هذا التكليف، صحيح أنّ الترخيص فى تمام الأطراف يكون محالاً مع هذا الافتراض، لكن هذا الافتراض فى نفسه كأنّه ليس محل الكلام، نحن لا نتكلّم عن تكليفٍ فرغنا عن عدم إمكان جعل الترخيص فيه، موضوع كلامنا ليس هو التكليف المعلوم بالإجمال الذى فرغنا عن عدم إمكان جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى من ناحيته، موضوع الكلام وموضوع البحث تكليف معلوم بالإجمال نتكلّم هنا عن إمكان جعل الترخيص فى مخالفته وعدم إمكان جعل الترخيص.

وبعباره أخرى: أنّ العلم الإجمالى هل حاله حال الشك البدوى أو لا ؟ هل يمكن جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى مع العلم الإجمالى بالتكليف ؟ هذا معناه أننا لم نفترض فى مرحلةٍ سابقه أنّ التكليف واصل إلى مرحله من الفعليه يهتم بها الشارع ويريد من المكلّف التحفّظ عليه ولا ـ يُرخّص فيه إطلاقاً، وبعد أن فرغنا عن عدم إمكان الترخيص فى مخالفه هذا التكليف المعلوم بالإجمال، إذن: نبحث عن ماذا فى المقام ؟ افترضنا فرضاً أنّ الشارع لا يرضى بالترخيص فى هذا التكليف؛ لأنّه أمر المكلّف بالتحفظ عليه وأمره بالاحتياط من ناحيته، يعنى فرضناً مسبقاً أنّ هذا التكليف لا يُعقل جعل الترخيص فى مخالفته من قبل الشارع، وكلامنا هو هل يمكن جعل الترخيص فى تمام الأطراف، أو لا يمكن ؟ هذا محل كلامنا، إذن، لابدّ أن نفترض أنّ موضوع البحث هو تكليف لم نفترض فيه عدم إمكان جعل الترخيص فى أطرافه، هذا محل كلامنا، أمّا أن نفترض أنّ هذا التكليف لا يُعقل جعل الترخيص من قبل الشارع فى مخالفته مسبقاً هذا خروج عن محل الكلام.

وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ محل البحث هو أنّ هذا التكليف المعلوم بالإجمال هل هو واصل إلى هذه المرحله، أو ليس واصلاً إلى هذه المرحله ؟ هذا هو محل كلامنا، أنّ التكليف المعلوم بالإجمال هل حاله حال التكليف المعلوم بالتفصيل، أو أنّ حاله حال التكليف المشكوك بالشك البدوى ؟ هل التكليف المعلوم بالإجمال واصل إلى هذه المرحله من الفعليه، بحيث أنّ المولى لا ـ يرضى بتفويته ويستحيل أن يُرخّص فى مخالفته، هل هو كذلك، أو ليس كذلك ؟ وإنّما حاله حال المشكوك بالشك البدوى ؟ هذا محل كلامنا.

إذن: لاـ يجب أن نفترض مسبقاً أنّ التكليف هو تكليف لاـ يُعقل أن يُرخّص الشارع فى مخالفته، هذا خروج عن محل الكلام، صاحب الكفايه كأنّه افترض مسبقاً أنّ التكليف هذا من نوع خاص، بناءً على تفسير الفعليه فى كلامه بهذا التفسير، أنّ المقصود بالفعليه فى كلامه أنّه واصل إلى مرحله من الاهتمام بحيث لا يرضى الشارع بتفويته ويأمر المكلّف بالاحتياط من ناحيته، هذا إذا أُريد بالفعليه هذا المعنى، أمّا إذا أُريد بالفعليه معنى آخر، أنّ كون التكليف فعلياً يعنى أنّ التكليف فى حدّ نفسه فعلى، فعليه ليس بلحاظ اهتمام المولى به أكثر من غيره ويريد المولى التحفّظ عليه ويأمر بالاحتياط من ناحيته، وإنّما مبادئ هذا الحكم هى مبادئ فعليه، وموضوعه فعلى، يعنى أنّ هذا التكليف الواقعى هو فعلى من ناحيه المبادئ وفعلى من ناحيه الموضوع وفعلى من نواحى أخرى، هو بنفسه واصل إلى حد الفعليه، إذا كان هذا هو المقصود؛ فحينئذٍ دعوى عدم إمكان جعل الترخيص فى تمام الأطراف هذه محل كلام، وليست واضحه، من قال أنّه لا يمكن جعل الترخيص فى تمام الأطراف فى حكم واقعى فعلى بمعنى أنّه فعلى بمبادئه وفعلى بموضوعه ؟ من قال أنّه لاـ يمكن جعل الترخيص فى تمام الأطراف بحيث أنّ وصول الحكم إلى مرحله الفعليه يعنى استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف ؟ هذا الكلام فى الحقيقه مبنى على أنّ موضوع الحكم الظاهرى هل هو محفوظ فى موارد العلم الإجمالى، أو لا ؟ فى موارد التكليف المشكوك بالشك البدوى لا إشكال فى انحفاظ موضوع الحكم الظاهرى، لكن هل موضوع الحكم الظاهرى محفوظ فى موارد العلم الإجمالى، أو لا ؟ هذا الكلام يبتنى على أنّه غير محفوظ كما هو الحال فى موارد العلم التفصيلى كما هو المعروف، فى موارد العلم التفصيلى لا موضوع للحكم الظاهرى، العلم الإجمالى هل هو من قبيل العلم التفصيلى أو من قبيل الشك البدوى ؟ موضوع الحكم الظاهرى فيه محفوظ، أو لا ؟ إذا قلنا أنّ موضوع الحكم الظاهرى كما سيأتى الحديث عن هذا المطلب؛ حينئذ هذا الكلام لا يكون تامّاً، ولا يمكن أن نحكم باستحاله الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف؛ لأنّه يُضاد هذا التكليف، وليس أنّه يضاد حكم العقل، وإنّما يضاد هذا التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى مرحله الفعليه بهذا المعنى، بمعنى أنّه فعلى فى حدّ نفسه، لا بلحاظ عالم المزاحمه مع شىء آخر واهتمام الشارع به، كلاـ يمكن أن يقال أنّ موضوع الحكم الظاهرى فى موارد العلم الإجمالى محفوظ وهذا لا يُسوّغ لنا أن نحكم باستحاله جعل الترخيص الظاهرى فى تمام أطراف العلم الإجمالى من جهه المضاده مع التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

کان الکلام فی الموانع الثبوتیه من جریان الأصول فی تمام أطراف العلم الإجمالی، ذکرنا کلاماً للمحقق النائینی ولصاحب الکفایه(قدّس سرّهما) والکلام الذی نذکره الیوم للمحقق العراقی(قدّس سرّه) حیث ذکر بأنّ حکم العقل بالاشتغال والمنجّزیه هو علی نحو التنجیز لا علی نحو التعلیق، واستدلّ علی ذلک، علی أنّ الحکم العقلی تنجیزیاً ولیس تعلیقیاً؛ ولذا تحصل المضادّه بین الترخیص الظاهری فی جمیع الأطراف وبین هذا الحکم العقلی التنجیزی، استدل علی کونه تنجیزیاً لکی یکون الترخیص فی تمام الأطراف مضادّاً له وبالتالی یکون ممنوعاً؛ لأنّه یکون مضادّاً للحکم العقلی، استدلّ علی ذلک کما یظهر من عبارته فی(نهایه الأفکار) [(۱)] بوجدان المناقضه بین الترخیص فی جمیع الأطراف وبین التکلیف المعلوم بالإجمال علی غرار وجدان المناقضه فی موارد العلم التفصیلی، یقول کما أنّه من الواضح جدّاً أنّه فی موارد العلم التفصیلی بالتکلیف یکون الترخیص الظاهری فی ما قام العلم التفصیلی علی ثبوت التکلیف فیه منافیاً للتکلیف المعلوم بالتفصیل، المناقضه والمنافاه واضحه بین تکلیف معلوم بالتفصیل وبین ترخیصٍ یُجعل فی مورده، هذه المناقضه والمضادّه موجوده بنفسها بالوجدان فی موارد العلم الإجمالی، یقول هذه المناقضه والمضاده المعلومه بالوجدان وبالارتکاز، المناقضه الارتکازیه کما یسمّیها، لا یمکن أن تکون إلّا إذا افترضنا أنّ حکم العقل بالاشتغال وبلزوم الامتثال حکماً تنجیزیاً، لا یمکن أن تحصل هذه المناقضه والمضاده الارتکازیه بینهما إلّا إذا کان الحکم العقلی بالمنجّزیه، أو بالاشتغال بوجوب الامتثال حکماً تنجیزیاً؛ لأنّه فی هذه الحاله تحصل المضاده بین الترخیص الموجود فی تمام الأطراف وبین حکم العقل بلزوم الامتثال والاشتغال والمنجّزیه، فکأنّه یستکشف من باب استکشاف العلّه من المعلول ----------- استکشاف أنّی ----------- تنجیز الحکم العقلی بالاشتغال والمنجّزیه، أنّه حکم منجّز ولیس معلّقاً، یستکشف من ارتکازیه المضادّه وارتکازیه المناقضه بین الترخیص وبین التکلیف المعلوم بالإجمال، یقول ارتکازیه المضادّه والمناقضه هی دلیل علی أنّ حکم العقل بالمنجّزیه هو حکم تنجیزی ولیس حکماً تعلیقیاً؛ لوضوح أنّ الحکم العقلی بالاشتغال وبالموافقه لو کان حکماً معلّقاً علی عدم ورود ترخیص من قبل الشارع لما کانت هناک مضادّه ومناقضه ارتکازیه بینهما؛ لماذا تکون مناقضه ؟ والحال أنّ الحکم العقلی معلّق علی عدم ورود الترخیص، فإذا ورد الترخیص یرتفع موضوع الحکم العقلی، فلیست هناک مضاده بین الترخیص وبین ما یحکم به العقل، إنّما تکون هناک مضادّه عندما یکون الحکم العقلی بلزوم امتثال التکلیف المعلوم بالإجمال حکماً تنجیزیاً، الترخیص یضاد هذا الحکم العقلی، أمّا إذا کان الحکم العقلی معلّقاً علی عدم ورود الترخیص، إذا ورد الترخیص یرتفع موضوع الحکم العقلی، فلا منافاه ولا مضادّه بینهما، فحیث أنّ المضاده ثابته بالوجدان وبالارتکاز علی غرار ثبوتها فی العلم التفصیلی؛ حینئذٍ یمکن أن نستکشف من وجدان المناقضه وارتکازیتها أنّ حکم العقل بالمنجّزیه فی محل الکلام حکماً تنجیزیاً ولیس حکماً تعلیقیاً. هذا خلاصه ما یمکن أن یُستفاد من عبارته(قدّس سرّه)..

ص: ۵۹۹

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج۲، ص۳۰۶.

على كل حال، ظاهر عبارته المذكوره فى نهايه الافكار أن الترخيص الظاهرى فى تمام الأطراف يناقض أمرين، يناقض حكم العقل بالاشتغال ولزوم الامتثال والموافقه الـذى نعبّر عنه بالمنجّزيه، أنّ العقل يحكم بالمنجّزيه، ثمّ يقول هو أيضاً يناقض الحكم الواقعى المعلوم بالإجمـال، لكن إنّمـا يناقضـهما ويضادّهما ويكون محالاً إذا كان الحكم العقلى بالمنجّزيه تنجيزياً وليس تعليقياً؛ لأنّه إن كـان حكم العقـل بالاشتغال ووجوب الامتثـال، أو نعبّر بـالمنجّزيه إذا كـان تعليقيـاً، فلا مضادّه بين الترخيص فى جميع الأطراف وبين حكم العقـل بـالمنجّزيه؛ لأنّ الترخيص يرفع موضوع الحكم العقلى، فلا يكون منافياً له، كما أنّه لا يكون مناقضاً ومضـادّاً للتكليف المعلوم بالإجمـال، والسرّ فى ذلـك هو أنّ المنـاقضه بين الترخيص فى جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمـال إنّمـا يكـون حين يكـون التكليـف فعلياً وتـام الفعليه بحيث تكـون له داعويه ومحرّكيه، فيحصـل التنـافى والتضـاد بين الترخيص فى جميع الأطراف وبين ذلـك التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال له داعويه ومحرّكيه خاصّه به، بينما الترخيص فى جميع الأطراف يعنى عـدم التحريك، ويعنى إطلاق العنان للمكلّف ومن هنا تحصل بينهما مضاده ومنافاه، بين الترخيص فى جميع الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، أمّا إذا فرضـنا أنّ التكليف المعلوم بالإجمال ليست له داعويه ولا محرّكيه، فمن الواضـح أنّ الـترخيص فى جميع الأطراف لا يكون منافياً له؛ لأنّ المنافـاه بين الترخيص والتكليف حتّى فى موارد العلم التفصـيلى إنّمـا هى فى مرحله الـداعويه والمحرّكيه، بمعنى أنّ التكليف يحرّك المكلّف نحو الفعـل بينمـا الترخيص يطلق العنـان له، هـذان بينهما منافاه، فى آنٍ واحـد لا يمكن أنّ المولى يحرّك نحو شىء وفى نفس الوقت هو لا يحرّك، وإنّما يطلق العنـان للمكلّف، فالتنافى بينهما إنّما هو فى هـذه المرحله. هـذا التنافى إنّما يتحقق فى محل الكلام بين الترخيص فى جميع الأطراف وبين التكليـف المعلـوم بالإجمـال عنـدما يكـون التكليـف تـام الفعليه، يعنى عنـدما تكون له محرّكيه وداعويه، فيكون الترخيص فى تمام الأطراف منافياً له، أمّا إذا فرضنا أنّ التكليف لم يصل إلى هذه المرحله، التكليف ليس تام الفعليه ولم تثبت له داعويه ومحرّكيه، ففى هـذه الحـاله لا يكون الترخيص فى تمـام الأطراف منافيـاً له، وفى محـل الكلام يريـد أن يقول أنّ كون التكليـف تـام الفعليه وله داعـويه ومحرّكيه بحيث يتنـافى مع الـترخيص، فيكون الـترخيص محالاً؛ لأنّه منـافٍ للتكليف المعلوم بالإجمـال، هـذا إنّمـا يكون حينمـا يحكم العقل بمنجّزيه هـذا التكليف لا على نحو التعليق، عنـدما يكون حكم العقل بالاشـتغال وبلزوم الامتثـال كمـا يُعبّر، عنـدما يكون الحكم العقلى تنجيزيـاً، إذا كـان تنجيزيـاً يكون التكليف تـام الفعليه، التكليف يكون له داعويه ومحرّكيه، فيكون الترخيص فى تمـام الأطراف منافيـاً أيضاً للتكليف المعلوم بالإجمال الـذى له داعويه ومحرّكيه كما هو منافٍ لحكم العقل التنجيزى بالاشـتغال ولزوم الامتثال، لكن كل هذه المضادّه والمنافاه بين الترخيص فى تمام الأطراف من جهه وبيـن الحكـم العقلى بـالمنجّزيه وبيـن التكليـف المعلـوم بالإجمـال مـن جهه أخرى موقـوفه على أن يحكم العقـل بمنجّزيه هـذا التكليف المعلوم بالإجمـال على نحوٍ غير معلّق، أن يكون الحكم العقلى حكمـاً تنجيزيـاً، فالترخيص فى تمام الأطراف كما يُضاد الحكم العقلى هو أيضاً يضاد التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ التكليف المعلوم بالإجمال إذا كان العقل يحكم بمنجّزيته ووجوب موافقته واشـتغال الـذمّه به حكمـاً تنجيزيـاً لا تعليقياً، هـذا التكليف يكون تامّ الفعليه وله داعويه ومحرّكيه والترخيص الـذى يعنى إطلاق العنان وعدم التحريك يكون منافياً له. هذا الذى يمكن أن يُستفاد من عباره المحقق العراقى(قدّس سرّه).

ص: ٦٠٠

حینئـذٍ لتتمیم المطلب: هو فی البـدایه ثبّت المنافـاه بین الترخیص فی تمام الأطراف وبین التکلیف المعلوم بالإجمال فیما إذا کان حکم العقل بالمنجّزیه حکماً تنجیزیاً، وإذا ثبت کون الحکم العقلی تنجیزیاً لا تعلیقیاً؛ حینئـذٍ یکون الترخیص محالاً، ویکون هذا هو المـانع الثبوتی من جریـان الأـصول فی تمام الأطراف، وهو أنّ إجراء الأصول فی تمام الأطراف ینافی التکلیف المعلوم بالعلم الإجمالی بعـد فرض کون حکم العقل بلزوم امتثاله ووجوب موافقته حکماً تنجیزیاً لا تعلیقیاً. بعـد أن ثبّت هـذا یریـد أن یسـتدل علی التنجیزیه فی قبال التعلیقیه ودلیله هو ما أشار إلیه سابقاً، یستدل علی ذلک بالمضاده الارتکازیه کما سمّاها، یقول نحن نشعر بوجـداننا وارتکازاتنـا نشـعر بوجود مضـادّه بین الترخیص فی تمام الأطراف وبین التکلیف المعلوم بالإجمال، هـذه المضاده التی یشـعر بهـا الإنسـان بوجـدانه لاـ تکون إلاّـ إذا کـان الحکم العقلی بالمنجّزیه حکماً تنجیزیاً، فنسـتکشف بطریق الإنّ کون الحکم العقلی تنجیزیاً من ارتکازیه المضادّه علی غرار الارتکازیه التی نشـعر بها فی موارد العلم التفصیلی؛ لأنّ هذه الارتکازیه لا یمکن تفسیرها بأیّ شیءٍ سوی أنّ الحکم العقلی بلزوم الامتثال حکم تنجیزی، وإلاّ بمجرّد أن نفترض أنّه حکم تعلیقی معلّق علی عدم ورود الترخیص؛ حینئذٍ لا مضادّه بین الترخیص فی تمام الأطراف وبین التکلیف المعلوم بالإجمال. هذا ما یُفهم من کلام المحقق العراقی(قدّس سرّه).

هـذا الوجه الـذی یـذکره المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) فی مقـام بیـان المـانع الثبوتی من جریـان الأـصول فی تمام الأطراف، من الواضـح أنّه یبتنی علی أن یکون حکم العقـل بـالمنجّزیه حکمـاً تنجیزیـاً لاـ تعلیقیـاً. ومن هنا یظهر أنّ المهم فی هـذا البحث هو الترکیز علی هـذه النقطه، أنّ العقـل عنـدما یلاحـظ التکلیف المعلوم بالإجمـال هل یحکم بمنجّزیته حکماً تنجیزیاً، أو أنّه یحکم بمنجّزیته معلّقـاً علی أن لاـ یرخص الشـارع فی مخالفته ؟ إذا حکم حکماً تنجیزیاً غیر تعلیقی، یعنی یحکم بکونه منجّزاً حتّی إذا ورد ترخیص من الشارع، حتّی مع ورود الترخیص یکون الحکم العقلی ثابتاً، هذا التکلیف المعلوم بالإجمال منجّز علی المکلّف؛ لذا یعتبر الترخیص الوارد الذی تقتضیـه ظواهر الأدلّه ملغیاً؛ لأنّه یصـطدم مع الحکم العقلی؛ ولذا یسـتحیل جریانه، فالمهم تحقیق هذه الجهه، أو نقول أنّ الحکم الذی یحکم به العقل بمنجّزیه التکلیف المعلوم بالعلم الإجمالی هو حکم تعلیقی، معلّق علی عدم ورود الترخیص من قبل الشارع. المهم تحقیق هذه النقطه.

ص: ۶۰۱

هـذه الوجوه الثلاثه، بعـد اسـتبعاد ما نقلناه عن المحقق الخراسانى صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه)، هو لم يتعرّض إلى هـذه الجهه، وإنّمـا تعرّض إلى فعليه الحكم وعـدمها وتقـدّم مناقشـته سابقـاً، الوجه الأوّل الـذى اختاره المحقق النائينى(قـدّس سـرّه)، والوجه الثـالث الـذى نقلنـاه عن المحقـق العراقى(قـدّس سـرّه) كـلٌ منهمـا يبتنى على دعـوى أنّ حكم العقـل بمنجّزيه التكليـف المعلوم بالإجمال هو حكم تنجيزى لا تعليقى.

بعـد ذلـك نتعرّض إلى مـا ورد فى تقريرات السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) فى كـلٍ مـن الـدراسات ومصـباح الأـصول. السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) ذكر مانعـاً آخر فى تعـداد الموانع الثبوتيه المـانعه من جريـان الأـصول فى تمام الأطراف، ذكر المانع الأوّل الـذى ذكره المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) وهو أنّ جريـان الأـصول فى تمام الأطراف محال؛ لأنّه يسـتلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليـف المعلوم بالإجمـال وهو محـال. (١) (٢) ثمّ ذكر الـوجه الثـانى (٣) (۴) واعتـبره من الموانع الثبوتيه من جريـان الأصول فى تمام الأطراف، وحاصل المانع الذى يذكره هو مناقضه الحكم الظاهرى الذى هو الترخيص الذى نسـتفيده من جريان الأـصول العمليه فى تمـام الأـطراف، منـاقضه الحكم الظـاهرى النـاظر إلى الواقع، وقيـد(الناظر إلى الواقع) مهم؛ لأنّه سوف يخرج جمله من الأحكـام الظـاهريه التى تثبت بـأصول عمليه ليس لهـا نظر إلى الواقع، منافـاه الحكم الظاهرى الناظر إلى الواقع مع العلم الوجـدانى الإجمـالى. يقـول هـذا الحكم الظـاهرى النـاظر إلى الواقـع كمـا فى موارد الإمـارات، أو فى موارد الاستصـحاب، على خلاف بينه وبين المحقق النائينى، المحقق النائينى(قدّس سـرّه) يرى أنّ الاستصـحاب أيضاً ناظر إلى الواقع، والسيد الخوئى(قدّس سرّه) لا يراه ناظراً إلى الواقع. الحكم الظاهرى، أى الترخيص فى محل كلامنا فى تمام الأطراف إذا كان مسـتفاداً من إماره أو من استصـحاب، إذا قلنـا أنّ الاستصـحاب له نظر إلى الواقع، هـذا الترخيص الظاهرى ينافى العلم الوجـدانى بالتكليف فى موارد العلم الإجمالى، كيف يُعقل أنّ نجمع بين جعل ترخيص فى هـذا الطرف وترخيص فى هذا الطرف، وكل منهما ناظر إلى الواقع ولسانه لسـان إحراز الواقع، وبين العلم الوجـدانى بـأنّ هنا بين الطرفين يوجـد تكليف، الـترخيص فى كلاـ الطرفين مع فرض وجود جنبه الإحراز للواقع يتنافى مع العلم الوجـدانى بوجود التكليف فى أحد هذين الطرفين. هذه هى المناقضه التى ذكرها فى الوجه الثانى وذكر بأنّ هذه المناقضه وهذا المانع يختص بما إذا كان الحكم الظاهرى ثابتاً بالإماره؛ لأنّ ما يثبت بالإماره تكون فيه جنبه إحراز للواقع ونظر إلى الواقع، فيختص بمـا إذا كـان الترخيص فى الطرفين يثبت بإماره، كما لو فرضـنا أنّ الإناءين اللـذين نعلم بنجاسـه أحـدهما، قـامت إمـاره أو بيّنه على طهـاره هـذا الإناء بخصوصه، وقامت بينه أخرى على طهاره الإناء الآخر. هنا يقول هـذا الوجه المانع من جريان الترخيص فى الطرفين إذا كان مستنداً إلى الإماره يختص بما إذا كان الترخيص الثابت فى الطرفين الثابت بإماره لهـا نظر إلى الواقع، ولاـ يشـمل ----------- على رأيه ----------- سائر الترخيصات التى تثبت بغير الإماره، سواء ثبتت بأصـاله البراءه، أو ثبتت بالاستصـحاب؛ لأـنّ الاستصـحاب عنـده هو من الأصول العمليه وليس أصـلًا عملياً محرزاً. نعم، يقول: لا يختص بمـا إذا كـان المعلوم بالإجمـال حكمـاً إلزامياً، وإنّما يشـمل ما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصـياً، كما إذا علمنا بطهـاره أحـد الإنـاءين النجسـين سابقاً، مرّه نعلم بنجاسه أحـد الإناءين المعلومى الطهاره سابقاً ومرّه نعلم بطهاره أحـد إناءين كنّا نعلّم بنجاسـتهما سابقاً، يقول حتّى فى هذا المورد يجرى هذا الوجه الثانى، الوجه الأوّل لا يجرى إلّا إذا علمنا بنجاسه إناءين كانا طاهرين سابقاً؛ لأنّ الوجه الأوّل كان يرى أنّ جعل الترخيص فى الطرفين يسـتلزم الترخيص فى المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمـال، إذن: لابـدّ أن نفـترض أنّ مـا نعلمـه إجمالاـ تكليـف لـه مخـالفه عمليه حتّى يقـال أنّ الـترخيص فى الطرفين يسـتلزم الترخيص فى المخـالفه العمليه لهـذا التكليف المعلوم بالإجمـال، وهـذا يتحقق فيمـا إذا علمنـا بنجـاسه أحـد إناءين كانا طاهرين سابقـاً؛ لأـنّ العلم بالنجـاسه يُحـدث تكليفـاً وهـذا التكليف له مخـالفه عمليه، العلم بالنجاسه يُحدِث تكليفاً وهو أن هـذا النجس

المعلوم بالإجمال لا ـ يجوز استعماله فی ما یشترط فیه الطهاره، بینما الترخیص فی الطرفین یکون مخالفه عملیه لهذا التکلیف المعلوم بالإجمال؛ فلذا یکون ممنوعاً ویکون محالاً. أمّا هذا الوجه، فلا یجری فی هذا فقط؛ بل یجری حتّی فیما إذا کان المعلوم بالإجمال ترخیصاً، إذا علمنا بطهاره أحد إناءین الوجه الأوّل لا یجری؛ لأنّ المعلوم بالإجمال لیس تکلیفاً، لیس له مخالفه عملیه، العلم بالطهاره لا ـ یخلق تکلیفاً له مخالفه عملیه حتّی یقال أنّ جریان الأصل فی الطرفین یمنع من ذلک ویستلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه، لیس هناک مخالفه قطعیه، لو استصحبنا النجاسه فی الإناء الأوّل، واستصحبنا النجاسه فی الإناء الثانی؛ لأنّ الحاله السابقه هی النجاسه بحسب الفرض، لم نخالف المعلوم بالإجمال مخالفه عملیه؛ لأنّ المعلوم بالاجمال لیس إلاّ مجرّد طهاره، والطهاره لا ـ تحدث تکلیفاً ولیس له مخالفه عملیه، لکنّ الوجه الثانی یجری؛ لأنّ الوجه الثانی لیس مبتنیاً علی المخالفه العملیه والترخیص فی المخالفه العملیه، وإنّما هو مبتنٍ علی المناقضه بین الحکم الظاهری فی تمام الأطراف وبین المعلوم بالإجمال، وهذه المناقضه موجوده سواء کان المعلوم بالإجمال تکلیفاً کما فی المثال الأوّل، أو کان المعلوم بالإجمال لیس تکلیفاً کما فی المثال الثانی، فی المثال الثانی نعلم بطهاره أحد الإناءین والأصل الذی یجری فی هذا الطرف یثبّت النجاسه والأصل الذی یجری فی هذا الطرف یثبّت النجاسه، هل یمکن أن نجمع بین إحراز نجاسه کلا ـ الإناءین عندما یجری الاستصحاب إذا قلنا أنّ الاستصحاب إحرازی، وبین العلم الوجدانی بطهاره أحدهما ؟ لا یمکن الجمع بینهما، بقطع النظر عن لزوم المخالفه العملیه.

ص: ۶۰۲

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۹.

۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۳۴۵.

۳- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۵۰.

۴- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۳۴۶.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

کـان الکلام فی المانع الـذی ذکره السـید الخوئی(قـدّس سرّه) حیث ذکر بعنوان المناقضه بین الحکم الظاهری الناظر إلی الواقع وبین العلم الوجـدانی بثبوت التکلیف فی أحـد الطرفین، مقصوده من الحکم الظـاهری الترخیص فی بعض الأمثله، وإن کان هـذا المانع لا یختص بذلک کما أشرنا، لکن إذا نطبّق علی الترخیص؛ حینئذٍ تکون هناک مناقضه بین الترخیص المجعول فی الطرفین النـاظر إلی الواقع وبین العلم الوجـدانی بثبوت التکلیف فی أحـدهما، فی غیر موردٍ أیضـاً نفس الشـیء فیمـا إذا کان الجاری فی الطرفین لیس هو الـترخیص؛ بـل قـد یکون الـذی یثبت فی الطرفین هو التکلیف فی موارد العلم بـالترخیص فی أحـد الطرفین إذا کـان المعلوم هو طهاره أحـد الطرفین مع کونهما نجسـین سابقاً، الاستصـحاب بناءً علی أنّه أصل محرز یثبت النجاسه فیهما، هـذا أیضاً یرد فیه المانع للممانعه بین ثبوت هذا الحکم الظاهری وهو النجاسه فی کلٍ من الطرفین مع العلم الوجدانی بطهاره أحدهما.

هـذا الوجه الـذی ذکره السـید الخوئی(قدّس سرّه) الظاهر أنّه مأخوذ من کلمات أسـتاذه المحقق النائینی(قدّس سرّه) حیث ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) (۱) هـذا المطلب بعـد أن ذکر فی کلامه أنّه لا یوجـد ما یمنع من جریان الأصول فی تمام الأطراف باعتبـار انحفـاظ موضوع تلک الأصول فی تمام الأطراف؛ لأنّه مشـکوک الوجوب، موضوع الأصول هو الشکّ، والشک موجود فی هـذا الطرف وموجود أیضاً فی ذاک الطرف ولا مشـکله فی أن تجری البراءه فی کلٍ من الطرفین؛ لأنّ البراءه تجری فی هـذا الطرف بخصوصه وموضوع البراءه فی هـذا الطرف بخصوصه محفوظ وتجری فی ذاک الطرف بخصوصه وموضوعهـا أیضـاً فیه محفوظ، بعد أن ذکر ذلک وذکر کلاماً آخر أیضاً لا داعی لذکره اسـتدرک علی نفسه الأصول التنزیلیه المحرزه کالاستصحاب بنظره باعتبـاره أصـل تنزیلی محرز، قـال هـذا نمنع منه، ما کان من قبیل البراءه لا مانع من جریانه فی تمام الأطراف، لکن ما کان من قبیـل الاستصـحاب -------------- بنـاءً علی أنّه من الأـصول العملیه التنزیلیه -------------- منع من جریـانه فی تمام الأطراف، باعتبار أنّ المجعول فی هذه الأصول التنزیلیه هو البناء العملی والأخذ بأحد الطرفین من الشک علی أنّه هو الواقع، هذه جنبه الإحراز الموجوده فی باب الاستصـحاب التی یدّعیها فی باب الاستصـحاب، وإلغاء الطرف الآخر وجعل الشک کالعدم تعبّـداً، هـذا المجعول فی دلیـل الاستصـحاب، وهـذا المعنی من الإـحراز ------------ البنـاء علی الحـاله السـابقه فی بـاب الاستصحاب بلسان إحراز الواقع، بلسان تنزیل الشک منزله العدم، أبنِ علی بقاء الحاله السابقه ------------ لا یمکن جعله فی الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالی، یمکن جعله فی الشبهات البدویه، ویمکن جعله فی الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالی لکن حینما تکون الشـبهه غیر محصوره، یمکن جعله فی بعض أطراف الشـبهه، لکن لا یمکن جعله فی تمام أطراف الشـبهه الـذی هو محـل الکلاـم، باعتبـار أنّ الإحراز التعبّـدی بعـدم انتقاض الحاله السابقه فی کلا الطرفین لا یمکن أن یجتمع مع العلم الوجـدانی بانتقاض الحاله السابقه فی أحـدهما. هـذا نفس ما یقوله السـید الخوئی(قـدّس سرّه)، أنّ الإحراز التعبّدی ببقاء الحاله السابقه فی کلاـ الطرفین الـذی هو معنی الاستصـحاب لاـ یجتمع مع العلم بانتقـاض الحـاله السابقه فی أحـدهما، وکیف یحکم ببقاء الطهاره الـواقعیه، ولـو تعبّـداً فی کـلٍ مـن الإنـاءین مـع العلـم بنجاسه أحـدهما ؟ لاـ یمکـن الجمـع بینهمـا. هـو نفسه الـذی ذکره السـید الخوئی(قدّس سرّه)، ثم قال المحقق النائینی(قدّس سرّه) أنّ هذا لا یختصّ بما إذا لزم من جریان الأصلین مخالفه عملیه کما قال السـید الخوئی(قـدّس سرّه)، یعنی لاـ یختص بمثـال مـا إذا علمنـا بنجاسه أحـد الإناءین معلومی الطهاره سابقاً، هنا جریان أصاله

الطهـاره فی هـذا الطرف وفی هـذا الطرف یلزم منه مخـالفه عملیه للتکلیف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ العلم بنجاسه أحـدهما یسـتتبع تکلیفاً له مخالفه عملیه، یقول هذا المانع لا یختصّ بهذا؛ بل یجری حتّی ما إذا کان إجراء الأصول فی الأطراف لا یستلزم مخالفه عملیه کمـا لو عکسـنا المثـال، کمـا لو علمنـا بطهـاره أحـد إنـاءین نعلم بنجاسـتهما سابقـاً، فالأصـل الجـاری فی هـذا الطرف هو استصـحاب النجـاسه والأصـل الجـاری فی هـذا الطرف أیضـاً هو استصـحاب النجـاسه بـالیقین السابق والشک اللاحق، موضوعه محفوظ ولا یلزم من جریانهمـا فی الطرفین مخـالفه عملیه للتکلیف المعلوم؛ لأنّه لا علم بالتکلیف، یوجـد علم بطهاره أحـدهما، فلیس له مخالفه عملیه، فلا یلزم من جریان الاستصحاب فی هذا المثال مخالفه عملیه. یقول مع ذلک هذا المانع موجود، وهو أنّه لا یُعقل أن یجتمع الإحراز التعبّدی ببقاء الحاله السابقه فی کلا الطرفین مع العلم الوجـدانی بانتقاض الحاله السابقه فی أحـدهما، هـذان لا یمکن الجمع بینهما؛ فلـذا هـذا المانع لا یختص بما إذا کان المعلوم بالإجمال حکماً إلزامیاً له مخالفه عملیه؛ بل یشـمل حتّی ما إذا کان المعلوم بالإجمال حکماً ترخیصیاً.

ص: ۶۰۳

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۵۱.

هذا الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه)، صحیح هو ذکره فی الاستصحاب، لکن یمکن تنقیح المناط لأمثاله وتعمیمه حتّی للإماره، بمعنی أنّه لو علمنا بنجاسه أحـد إناءین، ثمّ قامت الإماره علی طهاره هذا الإناء بخصوصه، ثمّ قامت الإماره الأخری علی طهاره الإناء الآخر بخصوصه، نفس الکلام یجری؛ لأنّ الإماره لسانها لسان الإحراز، فالإحراز التعبّدی ببقاء الحاله السابقه فی کلا الإنـاءین کیف یجتمع ---------- کمـا یقول ---------- مع الإحراز الوجـدانی بانتقاض الحاله السابقه فی أحـدهما من دون فرقٍ بین هذا المثال وبین عکسه، فلو علمنا بطهاره أحد إناءین وقامت إماره ولیس استصحاباً، علی نجاسه هذا بخصوصه وقـامت إمـاره أخری علی نجـاسه الآـخر، هـذان أیضاً لا یمکن الجمع بینهما؛ إذ کیف یمکن الحکم ببقاء الحاله السابقه فی کلا الإنـاءین وإحراز ذلـک مع العلم الوجـدانی بانتقـاض الحـاله السابقه فی أحـد الإناءین، یجری نفس الکلام، فکلامه ولو من باب تنقیـح المنـاط یشـمل مـا إذا کـان الجـاری فی کلا الطرفین هو إمـاره ولا یختصّ ذلـک بالاستصـحاب؛ لأنّ العلّه بنظر المحقق النائینی(قدّس سرّه) هی کون الاستصحاب محرزاً للواقع من الأصول العملیه التنزیلیه، والإحراز فی باب الإمارات أوضح.

من هنا یظهر أنّ المانع بنظر المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو مانع ثبوتی، هو یدّعی استحاله جعل هذا المؤدی فی کلا الطرفین مع العلم الوجـدانی بالخلاـف. یقـول أصـلاً یسـتحیل جعـل مـؤدّی الاستصـحاب فی کلاـ الطرفین؛ لأـنّ مـؤدّی الاستصـحاب مؤدی إحرازی، هو یحرز الواقع، إحراز بقاء الحاله السابقه فی کلا الطرفین لا یجتمع مع العلم الوجدانی بانتقاض الحاله السابقه فی أحد الطرفین، فالمـانع بنظره مـانع ثبوتی وعلی هـذا الأساس یکون المانع الثبوتی الـذی یـذکره المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) لیس هو المـانع الأوّل الـذی نقلناه عنه، وإنّما مانع أوسع من ذلک، المانع الثبوتی الأوّل یختص بما إذا کان المعلوم بالإجمال تکلیفاً حتّی یکون الترخیص فی الأطراف ترخیصاً فی المخالفه القطعیه للتکلیف المعلوم بالإجمال، هـذا هو المحـذور الأوّل. هـذا یختص بما إذا کـان المعلوم بالإجمـال تکلیفاً له مخالفه عملیه، بینما هـذا المانع الـذی یـذکره أوسع من ذلک، کما یجری فی ذاک المورد یجری فیما إذا کان المعلوم بالإجمال حکماً ترخیصیاً لا حکماً تکلیفیاً، فهو یراه مانعاً ثبوتیاً.

السيد الخوئی(قدّس سرّه) وافقه فی أصل المطلب، ولکنّه لم یوافقه فی الاستصحاب، بمعنی أنّه لا یری الاستصحاب من الأصول العملیه التنزیلیه، فیکون حاله حال سائر الأصول الأخری، لکن السید الخوئی(قدّس سرّه) صبّ کلامه علی الإمارات، یعنی فیما لو کان إثبات ما یخالف المعلوم بالإجمال فی کلا الطرفین کان بإماره لا باستصحاب، هذا ما استشکل به(قدّس سرّه) یعنی أنّه لا یری إشکالاً فی إجراء الاستصحاب فی کلا الطرفین بنحوٍ یخالف المعلوم بالإجمال، کما هو الحال فی الترخیص الثابت بالبراءه فی کلا الطرفین، لا مشکله فیه؛ لأنّ هذه أحکام ظاهریه موضوعها محفوظ فی کلا الطرفین بخصوصه، فلا مانع من جریانه فی کلا الطرفین، لکن عندما یکون الحکم الظاهری الثابت فی کلا الطرفین المخالف للمعلوم بالإجمال، عندما یکون ثابتاً بالإماره، هنا ذکر مانعاً من جریان الإماره فی الطرفین، لکنّ المانع الذی ذکره غیر المانع الذی أشار إلیه المحقق النائینی(قدّس سرّه)، ذکر مانعاً آخر من جریان الإماره فی الطرفین، وهذا المانع هو التعارض، التعارض هو الذی یمنع من جریان الإماره فی کلا الطرفین، ولنمثّل بما إذا علمنا بطهاره أحد الإناءین وقامت إماره علی نجاسه هذا بخصوصه، وقامت إماره أخری علی نجاسه الطرف الآخر، یقول هنا لا تجری الإماره؛ لأنّ الإماره حجّه فی مدالیلها الالتزامیه کما هی حجّه فی مدالیلها المطابقیه، هذه الإماره وإن کان مدلولها المطابقی هو نجاسه هذا الإناء بخصوصه، لکنّها بالدلاله الالتزامیه تدلّ علی طهاره الآخر، فیکون لها مدلولان، أحدهما مطابقی وهو نجاسه هذا، والتزامی وهو طهاره الآخر بضمیمه العلم الإجمالی المفروض فی محل الکلام بأنّ أحدهما طاهر، إذا ضممنا هذا العلم الإجمالی إلی الإماره الداله علی نجاسه هذا الإناء سوف یتکوّن مدلول التزامی لهذه الإماره وهو أنّ الإناء الآخر طاهر، فإذن، هذه الإماره الجاریه فی هذا الطرف کما هی حجّه فی مدلولها المطابقی هی حجّه فی مدلولها الالتزامی، ومدلولها الالتزامی هو أنّ الإناء الآخر طاهر، فتعارض الإماره الثانیه الدالّه علی نجاسه الطرف الآخر؛ لأنّ هذه الإماره تدل علی طهاره الطرف الآخر بینما الإماره الأخری تدلّ علی نجاسته بالدلاله المطابقیه، فیقع التعارض بین الدلاله الالتزامیه لهذه الإماره والدلاله المطابقیه لتلک الإماره، وهکذا العکس، تلک الإماره الجاریه فی الطرف الآخر أیضاً لها مدلول التزامی وهو طهاره هذا الطرف، فتکون معارضه للإماره الجاریه فی الطرف الأوّل بمدلولها المطابقی، فیکون هناک تعارض بین الإمارتین، وعند حصول التعارض بینهما؛ حینئذٍ لا یکون دلیل الحجّیه شاملاً لکلٍ منهما؛ لأنّ دلیل الحجّیه لا یمکن أن یشمل کلاً منهما للتنافی ولا یمکن أن یشمل أحدهما؛ لأنّه ترجیح بلا مرجّح، فیسقط دلیل الحجّیه حینئذٍ عن الشمول لکلٍ منهما، فتسقط الإمارتان عن الحجّیه، وهذا هو المانع بنظره بالنسبه إلی جریان الإمارتین المخالفتین للمعلوم بالإجمال فی أطراف العلم الإجمالی.

هـذا الـذى ذكره قـال أنّه غير موجود فى الاستصـحاب؛ لأـنّ مثبتـات الاستصـحاب ليست حجّه، الاستصـحاب لا يكون حجّه فى مدلوله الالتزامى، الاستصـحاب الذى يجرى فى هذا الطرف الأوّل ويثبت نجاسته ليس له دلاله التزاميه بطهاره الطرف الآخر حتّى يكون معارضاً للاستصحاب الذى يجرى فى الطرف الآخر، كلا، دلالته الالتزاميه ليست حجّه؛ فحينئذٍ هذا الوجه الموجب لسقوط الإمـارتين عن الحجّيه فى محـل الكلام لا يجرى فى باب الاستصـحاب، والفرق هو أنّ الإماره حجّه فى مـداليلها الالتزاميه، بينما الاستصحاب كسائر الأصول العمليه الأخرى ليس حجّه فى مدلوله الالتزامى.

هذا المانع الذى ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) كأنّه مانع إثباتى وليس مانعاً ثبوتياً؛ بل هو مانع ثبوتى مرتبط بدلاله الدليل الذى يثبت حكمـاً فى الطرفين مخالفـاً للحكم المعلوم بالإجمـال، مؤدّى الإمـاره ومؤدّى الاستصـحاب هـذا مانع إثباتى وهو غير المانع الـذى ذكره المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه)، ذاك مانع ثبوتى راجع إلى اسـتحاله الجمع بين الإحراز التعبّـدى والإحراز الوجـدانى بالنحو المـذكور سابقاً؛ ولـذا ذكره فى عـداد الموانع الثبوتيه، بينما هذا المانع الذى ذكره السـيد الخوئى(قدّس سرّه)، وإن كانت كلمـاته غير واضـحه، لكن الظـاهر أنّه مانع إثباتى، وهـذا هو نفس المانع الـذى سـيأتى حيث أنّه فى المسأله القادمه، وهى مسأله (جريـان الأـصول فى بعض الأـطراف) يصـرّح بـأنّه لاـ مـانع ثبوتاً من جريان الأصول فى بعض الأطراف، (1) لكنّ المـانع إثباتى ويـذكر التعارض كمانع إثباتى من جريان الأصل فى أحـد الطرفين، إذن، مسأله التعارض مانع إثباتى، نفس هـذا المانع ذكره فى محل الكلام، لكن عندما يُفترض أنّ الحكم الظاهرى ثابت بالإماره وليس ثابتاً بالأصول العمليه الأخرى.

۱- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ۳، ص ۳۵۲.

اقول: لا يبعُد أنّ السيد الخوئی(قدّس سرّه) لا يرتضی هذا المانع الذی ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه)، كاحتمال هو لا يرتضی أنّ المانع ثبوتی فی محل الكلام؛ بل يری أنّ المانع إثباتی فی محل الكلام، بمعنی أنّ السيد الخوئی(قدّس سرّه) كأنّه يری أنّ المانع من جريان الأصول العمليه فی الأطراف هو الترخيص فی المخالفه القطعيه فقط، هذا المانع الثبوتی. وهذا يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال تكليفاً له مخالفه عمليه ولا يجری ذلك المانع الأوّل الذی ذكرناه فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً، السيد الخوئی(قدّس سرّه) لا يری أنّ هناك مانعاً آخر ثبوتياً يمنع من جريان الأصول العمليه حتّی الاستصحاب فيما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً، لا يری أنّ المانع ثبوتی، وإنّما يری أنّ المانع فی حالٍ من هذا القبيل حيث لا تلزم مخالفه عمليه، المانع منحصر بالتعارض، والتعارض إنّما يتم فيما إذا كان ما يثبت الحكم الظاهری فی الطرفين حجّه فی مثبتاته، حجّه فی مداليله الالتزاميه وهذا منحصر بالإمارات ولا يتم فی الاستصحاب، إذن، السيد الخوئی(قدّس سرّه) فی موارد العلم الإجمالی بالتكليف يمنع من جريان الأصول فی تمام الأطراف للمانع الثبوتی المتقدّم نقله عن المحقق النائينی(قدّس سرّه) وهو مسأله أنّ جريانه يستلزم الترخيص فی المخالفه القطعيه القبيحه بنظر العقل. وأمّا إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصياً هو لا يری مانعاً من جريان الأصول حتّی الاستصحاب فی تمام الأطراف.

علی كل حال، المانع الثانی الذی ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه) بلسان أنّ الإحراز التعبّدی ببقاء الحاله السابقه فی كلا الطرفين يستحيل أن يجتمع مع العلم الوجدانی بانتقاض الحاله السابقه فی أحد الطرفين، هذا لابدّ من تقييمه، هل هو مانع ثبوتی يمنع من جريان الأصول فی الأطراف بقطع النظر عن المخالفه العمليه ؟ بحيث يجری حتّی إذا لم يلزم من جريان الأصول فی الأطراف مخالفه عمليه، أو أنّه ليس كذلك ؟ هذا مطلب لابدّ من بحثه وهو مطلب مهم جدّاً؛ لأنّه من هنا يتبيّن أنّه لا يكفينا فی أن ننكر وجود مانع ثبوتی من جريان الأصول مجرّد أن نقول كما نقلنا سابقاً وسيأتی أيضاً بأنّ هذا المانع الثبوتی مبنی علی أن يكون الحكم العقلی بالمنجّزيه حكماً تنجيزياً، فإذا أنكرنا كونه تنجيزياً وقلنا بأنّ الحكم العقلی تعليقی، إذن، لا مانع ثبوتاً من جريان الأصول فی تمام الأطراف، هذا الكلام لا يكفی؛ لأنّ المحقق النائينی(قدّس سرّه) أبرز مانعاً آخر ليس له علاقه بالمخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، هذا المانع الاخر يجری حتّی فی الموارد التی لا يلزم من جريان الأصول فی الأطراف الترخيص فی المخالفه القطعيه القبيحه بنظر العقل، عندما ينحصر المانع بالمانع الأوّل يجری هذا الجواب، وهو أنّ هذا مبنی علی أن يكون الحكم العقلی تنجيزياً وهو ليس كذلك وإنّما هو تعليقی، فلا منافاه ولا مشكله فی جريان الأصول فی تمام الأطراف، هذا لا ينفع، لوجود مانع آخر يمنع من جريانه بقطع النظر عن مسأله الترخيص فی المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لابدّ من بحث هذا المانع، أنّ هذا المانع تام، أو ليس بتام.

ص: ٦٠٧

بعباره أخرى: نطرح هـذا السؤال: هـل يستحيل بنظر العقـل جريـان أصلين من الأـصول العمليه التنزيليه؛ لأنّها هى مورد كلام المحقق النـائينى(قـدّس سرّه)، هو سلّم أنّه لا مانع من جريان الأصول العمليه البحته، هل يستحيل بنظر العقل جريان أصلين من الأـصول العمليه التنزيليه على خلاـف العلم الإجمـالى، بقطع النظر عن الترخيص فى المخالفه العمليه كما نصبّ الكلام على هـذا المثـال مـا إذا علمنـا بطهـاره أحـد الإنـاءين إجمالاًـ مع العلم بأنّهما كانا نجسين، هل يـدرك العقل استحاله جريان استصحاب النجاسه؛ لتوفر أركـان الاستصحاب فى كـلٍ من الطرفين باعتبـار أنّ هـذا ينـافى العلم الإجمـالى بطهـاره أحـدهما ؟ حتّى نكون بعيـدين عن مسأله المخـالفه العمليه. هل يـدرك العقل استحاله هـذا ؟ بحيث أنّ العالم بالإجمال بطهاره أحـد الإناءين لا يتقبّل جريـان الاستصحاب فى كلاـ الطرفين، ويعتبره أمراً غير معقـول ؟ الظـاهر أنّه لاـ موجب لهـذا، العقـل لاـ يرى مانعـاً من جريـان الاستصحاب فى كلا الطرفين بقطع النظر عن المخالفه العمليه؛ وذلك:

أولًا: يمكن أن نجيب عن هـذا بجوابٍ مبنائى، وتقدّم سابقاً أيضاً، وهو أنّ اصل فكره جعل الطريقيه وجعل العلميه وإلغاء احتمال الخلاـف وتنزيـل الشـك منزله العلم والإحراز الواقع، هـذه غير مستفاده من دليل الاستصحاب، جعل الطريقيه محل مناقشه كما تقـدّم فى الإمارات فضـلًا عن الاستصحاب بهذا المعنى الذى يقوله المحقق النائينى(قدّس سرّه)، هذا جواب مبنائى، سـيأتى فى بـاب الاستصحاب مـا هو مؤدّى دليـل الاستصحاب ؟ هـل هو عباره عن وظيفه عمليه تُعطى للشاك الـذى يشك فى بقاء الحاله السـابقه حتّى لاـ يبقى متردّداً فى أمره، بحيث يكون حاله حـال الأـصول العمليه الأـخرى ؟ أو أنّ فيه جنبه إحرازٍ للواقع وتنزيل الشاك منزله العالم وتنزيل مؤدى الاستصحاب منزله الواقع وأمثال هذه التعابير، اصل المبنى ----------- جعل الطريقيه ------------ هو غير مسلّم فى الإمارات، فضـلًا عن الاستصحاب. بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يكون هناك فرق بين الاستصحاب وبين سـائر الأصول العمليه الأخرى التى اعترف هو(قـدّس سرّه) بجريانها فى تمام الأطراف، وإنّما الـذى منعه من ذلك فى باب الاستصحاب باعتبـار أنّه يرى أنّ الاستصحاب لسـانه لسـان إحراز الواقع، فإذا أنكرنا هـذا اللّسان ولم يبقَ فرق بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه؛ فحينئذٍ تنتهى المشكله. هذا هو الجواب المبنائى.

ص: ۶۰۸

ثانياً: الجواب الآخر الذى قد يقال فى المقام، حتّى إذا فرضنا أنّ مفاد الاستصحاب هو إحراز الواقع، فاستصحاب النجاسه فى هذا الطرف مفاده إحراز الواقع، يعنى إحراز الحاله السابقه التى هى النجاسه المتيقنه سابقاً، الظاهر أنّه أيضاً لا ينافى العلم الوجدانى بطهاره أحد الإناءين؛ لأنّ هذا الإحراز مهما كان هو إحراز للواقع، إحراز للحاله السابقه، لكنّه يبقى إحرازاً تعبّدياً غير واقعى، إحراز تعبّدى للنجاسه فى هذا الطرف، وإحراز تعبّدى للنجاسه فى الطرف الآخر، فهو إحراز تعبّدى وليس إحرازاً واقعياً، إحراز واقعى ينافى العلم الوجدانى بطهاره أحد الإناءين، لا يمكن الجمع بينهما بحيث يُحرز واقعاً نجاسه كل منهما، وأيضاً يحرز طهاره أحدهما، لا يمكن الجمع بينهما، أمّا الإحراز التعبّدى الذى فيه جانب التعبّد، يعنى ليس إحرازاً واقعياً، هذا لا نرى مانعاً من أن يجتمع مع العلم الوجدانى بطهاره أحدهما، ويمكن للمكلّف أن يصدّق أنّ أحدهما طاهر ويقول أنّ الشارع لمصالح يعلمها قال أنا أحرز لك النجاسه فى هذا الإناء وأحرز لك النجاسه فى هذا الإناء تعبّداً، يعنى أبنِ على أنّ هذا الإناء نجس، أبنِ على أنّ هذا الإناء نجس بلسان إحراز الواقع لا يتنافى ظاهراً مع العلم الوجدانى بأنّ أحدهما طاهر، يعنى يمكن للمكلّف العالم بالإجمال بطهاره أحدهما أن يصدّق بأنّ الشارع جعل النجاسه الظاهريه فى هذا الإناء وجعل النجاسه الظاهريه فى هذا الإناء، فى خلاف هذا المثال لا يمكنه أن يصدّق؛ لأنّ جعل الطهاره ظاهريه فى كلا الإناءين عندما يكون عالماً بنجاسه أحدهما سوف يكون ترخيصاً فى المخالفه القطعيه وهى قبيحه بنظر العقل ويستحيل الترخيص فى القبيح. هذا المانع الأوّل. لكن فى عكسه لا يرى مانعاً من أنّه يعلم بطهاره أحد الإناءين، لكن الشارع يجعل حكماً ظاهرياً بالنجاسه هنا وحكماً ظاهرياً بالنجاسه هنا، سواء كان هذا بلسان الأصل العملى البحت، أو بلسان الأصل العملى التنزيلى. ومن هنا يبدو ------------- والله العالم ------------- أنّ النتيجه التى نصل إليها هى أنّه لابدّ أن نرجع إلى المانع الأوّل ونحاسبه، هل المانع الأوّل تام، أو لا ؟ يعنى ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) وما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) أيضاً، قلنا أنّ كلّاً منهما ادّعى المانع الثبوتى، لكنّ المانع الثبوتى إنّما يتم بناءً على دعواهما بناءً على أنّ حكم العقل بالاشتغال وبلزوم الامتثال والموافقه والمنجّزيه التكليف المعلوم بالامتثال حكماً تنجيزياً غير معلّق، فلابدّ من بحث هذه النقطه حتّى نرى أنّ المانع فى المقام هل هو مانع ثبوتى، أو ليس مانعاً ثبوتياً.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

عرفنـا ممّا تقـدّم أنّ البحث يجب أن يتركّز على مسأله أنّ حكم العقل بوجوب إطاعه التكليف المعلوم بالإجمال وقبـح معصـيته، هـل هـو حكم تنجيزى، أو هو حكم تعليقى ؟ إذا ثبت أنّه حكم تنجيزى؛ حينئـذٍ يثبت مـا ذكروه من وجود مـانعٍ ثبوتى يمنع من جريـان الأ‌صول فى جميع أطراف العلم الإجمـالى؛ لأنّه حكم تنجيزى، ولا إشكال أنّ الترخيص فى جميع الأطراف يكون منافياً لهذا الحكم العقلى، وكل ترخيص ينافى الحكم العقلى يسـقط ولا يعتنى به؛ لأنّه ينافى الحكم العقلى، فيثبت امتناع الترخيص فى جميع أطراف العلم الإجمالى.

وأمّا بناءً على أنّ الحكم تعليقى، الحكم بوجوب إطاعه التكليف المعلوم بالإجمال وقبـح معصـيته معلّق على عـدم ورود ترخيص من قبل نفس الشارع؛ حينئذٍ الترخيص لا ينافى هذا الحكم؛ لأنّه مع الترخيص يرتفع هذا الحكم الشـرعى بارتفاع موضوعه وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا يمنع من جريان الأصول فى جميع أطراف العلم الإجمالى.

فى هـذا البحث اختلفت آرائهم، المحققون كالمحقق العراقى(قدّس سـرّه) الذى صـرّح بذلك (1) والمحقق النائينى(قدّس سرّه) (2) الـذى يُفهم من كلامه أنّه فارغ عن مسأله أنّ الحكم العقلى حكم تنجيزى، ذهبوا إلى أنّه تنجيزى؛ ولـذا اعتبروا أنّ الترخيص محـال؛ لأ‌نّه يصـطدم مع هـذا الحكم العقلى التنجيزى. هناك رأى آخر فى المقابل اختاره جماعه من المحققين المتأخّرين يرى بـأنّ الحكم العقلى فى المقـام حكم تعليقى وليس حكمـاً تنجيزيـاً، معلّق على عـدم ورود الترخيص وعـدم الأذن من قبل الشارع نفسه.

ص: ۶۱۰

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣٠۶.
٢- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ٣٣.

بالنسـبه إلى الراى الثـانى وهو أنّ الحكم تعليقى لا‌ـ تنجيزى، يقرّب ببيـان هـذا إجماله: أنّ العقل إنّما يحكم بلزوم إطاعه تكليف المولى الواصل إلى المكلّف ولو بالعلم الإجمالى وقبح معصيته إنّما يحكم بذلك لأجل المولى ومراعاه لحقه ولشأنه، فهو حكم لأجل المولى، حكم باعتبار أنّ العقل يراعى شأن المولى وحقّه، فحكم بقبـح معصـيته ولزوم طاعته، ومن الواضح أنّ هذا الحكم عنـدما يكون لأجـل المولى ورعـايهً لحقّه وشـأنه قهراً لابـدّ من افـتراض أنّه تعليقى؛ لأ‌نّ العقـل إنّمـا يحكم بلزوم الطـاعه لأ‌جل المولى، فإذا فرضـنا أن نفس المولى الذى يحكم العقل بوجوب الطاعه مراعاه لحقّه رخّص فى المخالفه، فى هذه الحاله لا معنى لافتراض أنّ العقل يبقى مصـرّاً على قبـح المعصـيه ولزوم الطاعه؛ لأنّ الحكم هو أساساً حكم لأجل المولى ورعايه لشأنه، فعنـدما يتنـازل المولى نفسه عن ذلـك ويُرخّص فى المخالفه، فحينئـذٍ لا يبقى للعقل حكم، وهـذا هو معنى أنّ الحكم العقلى معلّق على عدم إذن الشارع نفسه بالمخالفه؛ لأنّ المولى نفسه إذا رخّص فى المخالفه؛ حينئذٍ ليس للعقل حكم بلزوم الإطاعه وقبح المعصيه

بـالرغم من أنّ المولى نفسه رخّص فى المخـالفه، هـذا لا ينسـجم مع افتراض أنّ أساس الحكم العقلى هو حكم احترامى ولأجل رعـايه شـأن المولى وحقّه، فـإذن، لا يمكن أن نتصوّر أنّ هـذا الحكم العقلى تنجيزى، بمعنى أنّه يثبت حتّى مع الترخيص بحيث يجعل الترخيص محالاً، وإنّما هو حكم تعليقى ولابـدّ من افتراض أنّه معلّق على عـدم إذن المولى نفسه فى المخالفه، فإذا فرضـنا أنّ الشـارع أذنَ؛ فحينئـذٍ لا يحكم العقل بلزوم الطاعه وقبـح المعصـيه، وهـذا معناه أنّ الحكم العقلى حكم تعليقى. غايه الأمر أنّ أسـاس جعـل هـذا الحكم الظاهرى ------------ الترخيص ------------- فى أطراف العلم الإجمالى هل هو ثابت، بمعنى أنّ أدله الأصول هل تشـمل أطراف العلم الإجمالى ؟ هـذا تقـدّم بحثه سابقاً بأنّه مبدئياً لا مانع من افتراض شـمول أدلّه الترخيص لكـل طرفٍ من أطراف العلم الإجمـالى، هـذا الطرف موضوع الحكم الظاهرى فيه محفوظ، وذاك الطرف أيضاً موضوع الحكم الظـاهرى فيه محفوظ، كلٌ منهما موضوع الترخيص الظاهرى فيه محفوظ، وانحفاظ موضوع الحكم الظاهرى فى كلٍ من الطرفين اعترف به المحققون الذين تقدّم ذكرهم كالمحقق العراقى(قدّس سـرّه) والمحقق النائينى(قدّس سـرّه)، (١) هل هناك مانع يمنع من جعـل الترخيص فى كلا الطرفين؟ هـذا المانع مبنى على أنّ الترخيص فى كلا الطرفين مناقض ومضاد للحكم العقلى بوجوب الطاعه وقبح المعصيه إذا كان حكماً تنجيزياً. أمّا إذا أنكرنا كونه حكماً تنجيزياً وقلنا أنّه حكم تعليقى وموضوع الحكم الظاهرى المجعـول فى دليله محفـوظ فى كلا الطرفين ولا مـانع منه؛ لأنّ المـانع هـو عبـاره عن الحكم العقلى التنجيزى، والحكم العقلى تعليقى وليس تنجيزياً، فإذن، بالنتيجه ليس هناك مانع ثبوتى يمنع من إجراء الأصول المؤمّنه فى جميع أطراف العلم الإجمالى.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ۱۷.

بعبارةٍ أخرى: أنّ العلم الإجمالى على أساس المحاذير العقليه، لا يمنع من جريان الأصول فى جميع أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّ المانعيه مبتنيه على كون حكم العقل حكماً تنجيزياً، فإذا أنكرنا ذلك، فلا مانع. هذا المانع الثانى.

أصحاب الرأى الأوّل يقولون: أنّ حكم العقل هو حكم تنجيزى ولم يذكروا دليلًا أو برهاناً على ذلك، وإنّما كأنّه أحالوا الأمر على الوجدان وما يدركوه هم، وهم يدركون أنّ الحكم العقلى حكم تنجيزى على نحوٍ يكون الترخيص فى تمام الأطراف وفى المخالفه محالاً؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ التكليف الواصل للمكلّف ولو بالعلم الإجمالى، هذا التكليف تجب طاعته وتقبح معصيته حكماً تنجيزياً لا ـ تعليقياً، فيكون منافياً للترخيص؛ ولذا يكون الترخيص فى تمام الأطراف محالاً؛ لأنّه منافٍ للحكم العقلى التنجيزى. لم يذكروا برهاناً على ذلك.

لكن يمكن أن يُفهم من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه) بالخصوص أنّه يرى أنّ حكم العقل فى محل الكلام تنجيزى؛ (١) ولذا يحكم على هذا الأساس باستحاله الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّه يصطدم مع هذا الحكم العقلى التنجيزى بالرغم ممّا قيل من أنّ الحكم العقلى بلزوم الطاعه وقبح المعصيه إنّما هو لأجل المولى ورعايه لشأنه ولابدّ أن يكون حكماً تعليقياً لا تنجيزياً، يعنى يؤمن بكلا الأمرين، ما هو المقصود بذلك ؟

أقول: يمكن أن يُفهم من بعض كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنّه يرى أنّ المضادّه التى توجب استحاله الترخيص فى تمام الأطراف هى المضاده بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، ليكن الحكم العقلى أساساً حكماً تعليقياً، حكم معلّق على عدم الترخيص من قِبل نفس الشارع، لكن قد يدّعى بأنّ العقل فى نفس الوقت أيضاً يحكم باستحاله هذا الترخيص، أساساً الحكم العقلى هو حكم احترامى، هو حكم لأجل المولى ورعايه لشأنه وحقّه؛ ولذا هو كحكم بهذا الشكل لابدّ أن يكون معلّقاً على عدم ترخيص الشارع، لكن فى نفس الوقت يحكم العقل باستحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف، ويدرك أنّ الترخيص فى تمام الأطراف محال وبهذا يكون الحكم العقلى تنجيزياً لا باعتبار أنّه أساساً ليس معلّقاً، وإنّما باعتبار أنّ شرط التنجيزيه تحقق بحكم العقل بالمضادّه بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، الحكم العقلى تعليقى، بمعنى أنّه يكون معلّقاً ومشروطاً بعدم الترخيص من قِبل الشارع، العقل يقول أنا أحرز عدم الترخيص، يستحيل الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّه مضاد للتكليف الواقعى المعلوم بالإجمال. إذن: هو يحرز شرط تنجيزيه الحكم العقلى؛ لأنّ شرط كون الحكم العقلى تنجيزياً هو عدم الترخيص، العقل عندما يحكم باستحاله الترخيص فى تمام الأطراف يتحقق شرط كون الحكم العقلى تنجيزياً، صحيح، اساساً الحكم العقلى تعليقى، معلّق على عدم الترخيص؛ لأنّه حكم احترامى، لكن عندما يُدّعى أنّ العقل يُدرك فى نفس الوقت استحاله الترخيص، باعتبار أنّ الترخيص فى تمام الأطراف مناقض للتكليف المعلوم بالإجمال، المناقضه بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هذه هى التى يدّعيها المحقق العراقى(قدّس سرّه) ويظهر من عباراته ويستدلّ على هذه المناقضه، المناقضه بنظر العالم نفسه، العالم بالتكليف يرى أنّ جعل الترخيص فى تمام الأطراف محال؛ للمضادّه بينهما، من يصدّق بالتكليف ويصل إليه التكليف ويعلم به هو لا يكاد يصدّق بجعل الترخيص فى تمام الأطراف؛ لأنّه يرى وجود مضادّه بينهما، هذه المضاده إذا تمّت بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال هى التى تكون منشئاً لكون الحكم العقلى تنجيزياً؛ لأنّها تحرز شرط التنجيزيه كما قلنا؛ لأنّ التنجيزيه مشروطه ------------- بناءً على ما ذكروه ------------- بعدم الترخيص، فإذا حكم العقل باستحاله الترخيص على أساس أنّ جعل الترخيص فى تمام الأطراف يُضاد التكليف المعلوم بالإجمال، ببيان: أنّه فى نظر العالم يستحيل جعل الترخيص

فى تمـام الأـطراف، من يصـدّق بـالتكليف لا- يُصـدّق بجعـل الترخيص فى تمـام الأـطراف، فالمضادّه ولو بنظر العالـم بينهما ثابته والعالم بالتكليف بالإجمال لا يصـدّق جعل الترخيص فى تمام الأطراف، وهـذا هو الذى يكون مانعاً من جعل الترخيص فى تمام الأـطراف، فـإذا ثبت اسـتحاله جعـل الترخيص فى تمـام الأطراف؛ لهـذه المضادّه؛ حينئـذٍ نحرز شـرط كون الحكم العقلى حكماً تنجيزياً وهو عـدم الترخيص؛ لأنّ الحكم العقلى المعلّق على عـدم الترخيص يصـبح تنجيزياً بمجرّد إحراز عدم الترخيص، والعقل يحرز عـدم الـترخيص بحسب الفرض؛ وحينئـذ تكـون تنجيزيه الحكم العقلى وكـون الحكم العقلى حكمـاً تنجيزيـاً هـو فى طول اسـتحاله الـترخيص لا- العكس، بمعنى أنّ اسـتحاله الـترخيص ليسـت هى فى طـول التنجيزيه حتّى نقـول بـأنّ حكم العقـل ليس تنجيزيـاً؛ بل هو تعليقى فلا يسـتحيل الترخيص؛ لأنّ الترخيص يرفع موضوع الحكم العقلى وبالتالى لا يكون منافياً ومضادّاً للحكم العقلى، هـذا مبنى على افـتراض أنّ اسـتحاله الـترخيص فى طـول كـون الحكـم العقلى تنجيزيـاً، أولاً- نثبـت كـون الحكم العقلى تنجيزياً؛ حينئذٍ نقول بأنّ الترخيص يكون محالاً، فإذا قلنا أنّ الحكم العقلى تعليقى وليس تنجيزياً، إذن: لا يكون الترخيص محالاً؛ لأنّه يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلى، الـذى يمكن أن يُفهم من عباره المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) هو العكس، هو يريـد أن يقـول أنّ اسـتحاله الـترخيص ليست فى طول كون الحكم العقلى تنجيزيـاً، وإنّمـا الأـمر بـالعكس، بمعنى لنفـترض أنّه يؤمن بـأنّ الحكم العقلى أساساً هو تعليقى، معلّق على عـدم ورود الترخيص، معلّق على عـدم الأذن، لكنّه يقول بأنّ العقل يـدرك اسـتحاله الترخيص والأذن ولو بالنسبه إلى العالم نفسه؛ لأنّه لا يكاد يصدّق بجعل الترخيص فى تمام الأطراف بعد أن وصل إليه التكليف وصدّق به، وهذا معناه أنّ اسـتحاله الترخيص هى التى تكون منشـئاً لصـيروره الحكم العقلى حكماً تنجيزياً. إذن: صيروره الحكم العقلى تنجيزياً هو فى طول اسـتحاله الترخيص لا أنّ الأمر بالعكس كما ذكروا، قـد يقال: لا مانع من هذا الافتراض، بأن يقال بأنّ العقـل يحكم بقبـح المعصيه ولزوم الطـاعه حكمـاً معلّقاً على عـدم ورود الترخيص، لكن فى نفس الوقت نرى بأنّ العقل يحكم باستحاله الترخيص ممّا يؤدى إلى صيروره هذا الحكم العقلى حكماً تنجيزياً على غرار -------------- من باب التوضيح -- ------------ ما إذا قيل لو كان للبارى شـريك لوجبت عبادته، لكن فى نفس الوقت نعلم باسـتحاله وجود شريك للبارى، لو كـان اجتمـاع النقيضـين ممكن لمـا حصل التعارض بين هـذين الـدليلين، لكن لا إشـكال بأنّه يكون محالاً، هنا أيضاً نقول: لو أمكن جعل الترخيص؛ فحينئذٍ لا يكون منافياً للحكم العقلى، لكنّه يستحيل جعل الترخيص، فيصبح الحكم العقلى تنجيزياً.

۱- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ۳، ص ۳۰۶.

والحاصل: يمكن أن يُستفاد من عباره المحقق العراقى(قدّس سرّه) كقائل بالرأى الأوّل هو أنّ المانع الثبوتى الذى يراه لجعل الترخيص فى جميع الأطراف هو عباره عن المضادّه والممانعه بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، هذا هو المانع الثبوتى الذى يراه المحقق العراقى(قدّس سرّه) وهذا يمكن افتراضه حتّى مع فرض كون الحكم العقلى بلزوم الطاعه وقبح المعصيه حكماً تعليقياً كما ذكروا؛ لأنّ كونه تعليقياً لا ينفى هذه المضاده؛ لأنّ المفروض أنّ العقل يحكم باستحاله الترخيص، بعدم إمكان جعل الترخيص فى تمام الأطراف، باعتبار أنّه منافٍ للتكليف المعلوم بالإجمال وغير قابل للتصديق بنظر العالم نفسه على الأقل، يكون محالاً، هذا لا ينافى أنّ الحكم العقلى أساساً هو حكم تعليقى؛ لأنّ العقل بإحراز استحاله جعل الترخيص فى تمام الأطراف هو يحرز شرط كون الحكم العقلى تنجيزياً، فيكون منافياً؛ وحينئذٍ يكون محالاً، هذا الترخيص فى تمام الأطراف بهذا الاعتبار. هذا الرأى الثانى فى أصل المسأله.

على كل حال، بناءً على هذا الرأى الثانى؛ حينئذٍ يكون المانع فى المقام مانعاً ثبوتياً وهو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، وبالنسبه إلى هذا البحث تكون النتيجه هكذا:

بالنسبه إلى البحث الأوّل عن منجّزيه العلم الإجمالى بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، قلنا أنّ اصل اقتضاء العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف فيه بينهم ولم يُنسب الخلاف إلى أحد، أنّ العلم الإجمالى يقتضى حرمه المخالفه القطعيه.

بالنسبه إلى البحث الثانى وهو البحث عن أنّ العلم الإجمالى هل يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، أو لا، بناءً على هذا الرأى هو يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف، والمانع هو مانع ثبوتى وهو عباره عن المضادّه بين الترخيص وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال. إذا آمنا بالمنجّزيه التى يقولون بها بلا هذا التفصيل؛ حينئذٍ أيضاً يكون مانعاً، وإلاّ بناءً على الرأى الثانى الذى ذكرناه؛ حينئذٍ يكون الحكم العقلى تعليقياً صرفاً والمضادّه التى توجب دعوى استحاله جعل الترخيص هى عباره عن المضادّه بين الترخيص وبين الحكم العقلى، فإذا كان الحكم العقلى تعليقياً، فلا مضاده بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين الحكم العقلى؛ لأنّ المضادّه مبنيه على افتراض أنّ الحكم العقلى حكم تنجيزى، فإذا أنكرنا كونه تنجيزياً وقلنا أنّه تعليقى؛ حينئذٍ لا مانع ثبوتاً من جعل الترخيص فى تمام الأطراف، والقائل بهذا لكى يتلافى الإشكال؛ لأنّه لا يمكنه أن يقول بجريان الأصول العمليه فى تمام الأطراف وجعل الترخيص فى تمام الأطراف لابدّ أن يبرز مانعاً آخر؛ بأن يكون المانع مانعاً إثباتياً. هذا بالنسبه إلى منجّزيه العلم الإجمالى بمقدار تنجيز حرمه المخالفه القطعيه.

الآن ننتقل إلى منجّزيه العلم الإجمالی بمقدار وجوب الموافقه القطعيه. أيضاً الكلام يقع فی جهتين كما فی السابق:

الجهه الأوّلی: فی أصل اقتضاء العلم الإجمالی للمنجّزيه بهذا المقدار وعدمه، وهذا محل خلاف بينهم بخلاف هذا البحث فی المسأله السابقه، حيث قلنا أنّ أصل منجّزيه العلم الإجمالی بمقدار حرمه المخالفه القطعيه لا خلاف ولا نزاع فيه، لكن منجّزيه العلم الإجمالی بمقدار وجوب الموافقه القطعيه هو محل خلاف بينهم وهناك رأيان فی المسأله، رأی يری عدم الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالی لا يقتضی المنجّزيه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه. نعم، يقتضی المنجّزيه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، لكنّه لا يقتضی المنجّزيه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه، الرأی الآخر يقول أنّه يقتضی المنجّزيه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه كما اقتضی المنجّزيه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه.

الجهه الثانيه: أنّ العلم الإجمالی هل يمنع من جريان الأصول فی بعض الأطراف، أو لا يمنع ؟ هاتان جهتان لابدّ من بحثهما.

بالنسبه إلی اصل الاقتضاء هناک خلاف:

الرأی الأوّل: يقول أنّ العلم الإجمالی لا يقتضی المنجّزيه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما يقال بالمنجّزيه باعتبار تعارض الأصول فی الأطراف كما هو ظاهر كلمات المحقق العراقی(قدّس سرّه) (۱) والسيد الخوئی(قدّس سرّه)، (۲) حيث يرون أنّ اقتضاء العلم الإجمالی للمنجّزيه بمقدار وجوب الموافقه القطعيه ليس ناشئاً من أنّ العلم الإجمالی يقتضی هذه المنجّزيه مباشرهً وبلا واسطه، لو بقينا نحن والعلم الإجمالی لم يقتضِ هذه المنجّزيه، وإن كان يقتضی المنجّزيه بمقدار حرمه المخالفه القطعيه، لكن نلتزم بالمنجّزيه باعتبار تعارض الأصول بالأطراف، يعنی بعد الفراغ فی البحث السابق عن منجّزيه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعيه وبعد الفراغ عن استحاله جعل الترخيص فی تمام الأطراف؛ حينئذٍ تتعارض الأصول فی الطرفين؛ لأنّ جريان الأصل فی الطرفين محال؛ لما تقدّم سابقاً من استحاله جعل الترخيص فی تمام الأطراف وأنّ العلم الإجمالی يمنع من جريان الأصول فی تمام الأطراف، فلا يمكن جريان الأصل فی كلا الطرفين، جريان الأصل فی أحد الطرفين هو ترجيح بلا مرجّح؛ فحينئذٍ تتعارض هذه الأصول فی الأطراف، بمعنی أنّ شمول دليل الأصل لهذا الطرف يعارضه شمول دليل الأصل للطرف الآخر ولا مرجّح، ويستحيل الشمول لكلٍ منهما بناءً علی ما تمّ فی البحث السابق، فتتساقط الأصول فی الأطراف، فيبقی احتمال التكليف فی كلّ طرفٍ احتمالاً بلا مؤّمن؛ لأنّ الأصول تساقطت فی الأطراف، فيبقی احتمال التكليف فی هذا الطرف بلا مؤمّن، ويبقی احتمال التكليف فی الطرف الآخر أيضاً بلا مؤمّن، فيجب علی المكلّف الموافقه القطعيه من باب بقاء احتمال التكليف فی كلّ طرفٍ بلا مؤمّن، ويصرّح بأنّه بلا مؤمّنٍ شرعی ولا عقلی؛ لأنّ كل الأصول المؤمّنه تتساقط فی هذا العلم الإجمالی، فيتنجّز التكليف المعلوم بالعلم الإجمالی بمقدار وجوب الموافقه القطعيّه.

۱- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۳۰۵.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۸.

الرأى الثانى يرى أنّ العلم الإجمالى هو ينجّز، هو يقتضى هذا المقدار من المنجّزيه كما يقتضى المقدار السابق من المنجّزيه، هو يقتضى وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال مباشرةً من دون حاجه إلى توسيط مسأله التعارض.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

نكتفى بالمقدار السابق عن الحديث عن منجّزيه العلم الإجمالى لحرمه المخالفه القطعيه، والذى يبدو أنّ الصحيح هو أنّ العلم الإجمالى يقتضى حرمه المخالفه القطعيه بلا إشكال، وإنّما الكلام كان فى أنّ اقتضائه هل كان على نحو العلّيه على نحوٍ يمنع من جريان الأصول فى جميع الأطراف، أو لا ؟ وتبيّن ممّا تقدّم أنّ الأقرب هو ما ذكروه من أنّه يمنع من جريان الأصول فى تمام الأطراف.

البحث الثانى: فى وجوب الموافقه القطعيه. وقلنا أنّ البحث فيه أيضاً يقع من جهتين، فى أصل الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالى هل يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، أو لا ؟ والثانيه فى أنّه هل يمنع من جريان الأصول فى بعض الأطراف ؟ وعلى تحقيق الجهه الثانيه يترتّب أنّ العلم الإجمالى هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، أو لا ؟ فإن قلنا فى الجهه الثانيه بأنّه يمنع من جريان الأصول فى بعض الأطراف، فهذا معناه أنّه يكون علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه كما هو كذلك بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه. وإنّ قلنا أنّه لا يمنع من جريان الأصول فى بعض الأطراف، فهذا معناه أنّ العلم الإجمالى هو مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه وليس علّه تامّه لذلك.

بالنسبه إلى الجهه الأولى فى أصل الاقتضاء: هل العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، أو لا يقتضى ؟ هناك اتّجاهان:

ص: ۶۱۵

الاتجاه الأوّل: ينكر الاقتضاء ويرى بأنّ العلم الإجمالى بنفسه بما هو علم إجمالى لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، وإن كان يقتضى حرمه المخالفه القطعيه، لكنّه لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه.

الاتجاه الثانى: أنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه كما هو الحال فى حرمه المخالفه القطعيه. الجهه الثانيه التى سيأتى البحث فيها مترتبه على القول بالاقتضاء، يعنى عندما نفرغ عن الاقتضاء فى الجهه الأولى يقع الكلام فى أنّ هذا الاقتضاء هل هو على نحو العلّيه التامّه، أو لا ؟ أمّا إذا قلنا بعدم الاقتضاء فى الجهه الأولى؛ فحينئذٍ لا معنى للبحث عن هل أنّه بنحو العلّيه، أو أنّه ليس بنحو العلّيه؛ لأنّه اساساً لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فلا معنى لأن نتكلّم عن أنّ الاقتضاء هل هو بنحو العلّيه، أو لا ؟

فإذن: هناك ترتّب فى الجهتين بين البحثين كما هو واضح.

بالنسبه إلی البحث الأوّل، أصل الاقتضاء، الذی یظهر من المحقق النائینی(قدّس سرّه) کما هو ظاهر(أجود التقریرات) (۱) والذی یظهر أیضاً من السید الخوئی(قدّس سرّه) (۲) هو أنّهما یختاران عدم الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالی فی نفسه لیس له اقتضاء وجوب الموافقه القطعیه، هذا ظاهر کلامه، بینما الآخرون کالمحقق العراقی(قدّس سرّه) (۳) وغیره ذهبوا إلی الاقتضاء؛ بل قیل بأنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی تقریر آخر له یظهر منه أیضاً القول بالاقتضاء. (۴) علی کل حال، الذی یظهر من المحقق النائینی فی(أجود التقریرات) هو هذا الشیء الذی ذکرناه فی الدرس السابق وکان یبتنی علی افتراض أنّ ما تمّ علیه البیان فی العلم الإجمالی هو الجامع، وبالتبع یکون المنجّز الذی یتنجّز علی المکلّف هو الجامع؛ لأنّه هو الذی تمّ علیه البیان، ما زاد علی الجامع لم یتم علیه البیان، فلا یتنجّز علی المکلّف؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان تنفی منجّزیته إلّا بمقدار ما تمّ علیه البیان، البیان لم یتم إلاّ علی الجامع؛ حینئذٍ هذا معناه أنّ الجامع یتنجّز علی المکلّف، یدخل فی عهده المکلّف ویجب علیه امتثاله وموافقته وتحرم علیه مخالفته ومعصیته، هذا بلا إشکال، لکنّه یقول: هذا الذی تمّ علیه البیان یکفی الإتیان بأحد الطرفین، هو لا یستطیع أن ینجّز أکثر من أحد الطرفین؛ لأنّ الذی تمّ علیه البیان هو وجوب أحدی الصلاتین فی مثال الظهر والجمعه، ویکفی فی امتثال هذا الجامع الإتیان بأحد الطرفین، أمّا ما زاد علی ذلک، یعنی الإتیان بالطرف الآخر أیضاً الذی هو عباره عن الموافقه القطعیه فلا یقتضیه نفس العلم الإجمالی؛ لأنّ العلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ ما تمّ علیه البیان هو الجامع فقط، والجامع یُمتثل بالإتیان بأحد الطرفین، وما زاد علی ذلک لیس ممّا تمّ علیه البیان وبالتالی لا یکون قد ثبت فیه التنجیز، فخصوصیه الظهر وخصوصیه الجمعه فی المثال السابق ممّا لم یتمّ علیه البیان، البیان تمّ علی الجامع فقط، فیجب علیه امتثال الجامع ویکفی فی امتثاله الإتیان بأحد الطرفین وهذا معناه أنّ العلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الموافقه القطعیه فی حدّ نفسه.

نعم ------------ یستدرک المحقق النائینی(قدّس سرّه) ------------- بأنّه لمّا کان العلم الإجمالی کما تقدّم مقتضیاً لحرمه المخالفه القطعیه علی نحو العلّیه التامّه؛ حینئذٍ هذا سوف یوقع التعارض بین الأصلین فی الطرفین؛ لأنّه مبدئیاً لا مانع من جریان الأصل فی مورد العلم الإجمالی بلحاظ وجوب الموافقه القطعیه، لکن هناک مسأله أخری وهی أنّ هذا الأصل أین یجری ؟ إجراؤه فی کلٍ منهما محال؛ لأنّه یستلزم المخالفه القطعیه، والمفروض أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه، حرمه المخالفه القطعیه وکون العلم الإجمالی علّه لها یؤدّی بالتالی إلی أنّ إجراء هذا الأصل فی کلا الطرفین محال، وإجراؤه فی أحد الطرفین ترجیح بلا مرجّح، وهذا هو معنی تعارض الأصول فی الطرفین وتساقطها، جریان الأصل فی هذا الطرف یُعارض بجریان الأصل فی الطرف الآخر؛ لأنّ کل طرف قابل لأن یجری فیه الأصل، فیُعارض جریانه فی الطرف الآخر، وجریانه فی کلا الطرفین محال، فیقع التعارض بین الأصلین فی الطرفین، فیتساقطان، فإذا تساقطت الأصول المؤمّنه فی کلٍ من الطرفین یبقی احتمال التکلیف، ویبقی الاحتمال فی کلٍ من الطرفین بلا مؤمّن، لا مؤمّن شرعی ولا مؤمّن عقلی، فیتنجّز الاحتمال فی کلٍ من الطرفین، فتجب الموافقه القطعیه، لکنّ وجوب الموافقه القطعیه لیس باعتبار أنّ العلم الإجمالی اقتضاها، وإنّما باعتبار التعارض ولولا التعارض لما کان هناک مانع من إجراء الأصل فی أحد الطرفین.

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث المیرزا النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۳۴.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۴۸.

۳- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۲۹۵.

۴- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۳، ص ۲۳۱.

قـد یُعترض على ما ذکره المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) بأنّ هذا الذی ذکره مبنی على رأیه وما یختاره فی تفسـیر العلم الإجمالی، باعتبـار أنّه یختـار أنّ العلم الإجمالی هو علم بالجامع وأنّ العلم الإجمالی یقف على الجامع ولا یتعلّق بالواقع، هـذا البرهان الـذی یذکره ------------ إذا صحّ تسمیته بالبرهان ------------- مبنی على ما یختاره من العلم الإجمالی یتعلّق بالجامع؛ حینئـذٍ یجری هـذا الکلاـم، فیقـال أنّ مـا یعلمه المکلّف ومـا تمّ علیه البیـان هو الجامع لا أکثر من ذلک، فیکون هو المنجّز على المکلّف والـداخل فی عهـدته، فـإذا کـان الجـامع هو الـداخل فی عهـده المکلّف والمنجّز علیه، یکفی فی امتثـاله الاتیـان بـأحد الطرفین ولاـ یتوقّف على الإتیـان بکلاـ الطرفین، فلاـ تجب الموافقه القطعیّه بلحـاظ العلم الإجمـالی. وأمّا لو قلنا بالقول الآخر فی تفسیر العلم الإجمالی، أی لو قلنا بأنّ العلم الإجمالی یتعلّق بالواقع لا بالجامع، فهل یتم ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) ؟

قـد یقـال: أنّمـا ذکره المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) لا یتم؛ لأنّ العلم الإجمالی بحسب هـذا المبنی یتعلّق بالواقع لا بالجامع، فکأنّ البیان یتمّ على الواقع وما یتنجّز على المکلّف هو الواقع، وإذا تنجّز الواقع على المکلّف؛ فحینئذٍ تنقلب الآیه؛ وحینئذٍ یجب الإتیان بـالواقع، ومن الواضـح أنّه لاـ یمکن للمکلّف الإتیان بالواقع إلّا إذا جاء بکلا الطرفین، إلّا بالموافقه القطعیه، وإلّا، إذا اقتصـر على أحـد الطرفین؛ فحینئـذٍ لاـ یحرز أنّه قـد جاء بما تنجّز علیه وما دخل فی عهـدته، فیکون العلم الإجمالی مقتضـیاً لوجوب الموافقه القطعیه لاـ أنّه لاـ یقتضـی وجوب الموافقه القطعیه کمـا یقول، فإذن: عـدم الاقتضاء إذا کان هو مختاره یکون مبنیاً على أنّ العلم الإجمـالی یتعلّق بالجـامع ولاـ یتعلّق بالواقع، أمّا إذا تعلّق بالواقع، فالمسأله تنقلب ویکون الصـحیح هو أنّ العلم الإجمالی یقتضـی وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ الواقع إذا دخل فی الذمّه وتنجّز؛ فحینئذٍ یحکم العقل بوجوب موافقته وحرمه معصـیته، ولا یسـتطیع أن یوافقه على نحو الجزم والیقین إلّا بأن یأتی بکلا الطرفین وهو معنى وجوب الموافقه القطعیه.

ص: ۶۱۷

لكن الظاهر أنّ البرهان الـذى ذكره لا يبتنى على القول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع؛ بل يمكن جريان هذا البرهان ------
------- إذا كـان تامّاً ------------- حتّى إذا قلنـا أنّ العلم الإجمـالى يتعلّق بـالواقع لا ـ بالجامع، وذلك لأنّ صاحب هـذا القول ------------- الـذى هو المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) الـذى يقول أنّ العلم الإجمـالى يتعلّق بالواقع ------------
يفسّـره بهذا التفسـير، هو لا يدّعى إطلاقاً بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع الخارجى حتّى يقال أنّ هذا الواقع الخارجى تنجّز على المكلّف، هو لا ـ يـدّعى ذلـك؛ لأنّ هـذا لا يُـدّعى حتّى فى العلم التفصـيلى، فضـلاً عن العلم الإجمالى، العلوم كلّها تتعلّق بصور ذهنيه ولا ـ تتعلّق بالواقع الخارجى الموضوعى، تتعلّق بصور ذهنيه حاكيه عن الواقع وتكون تلك الصور هى المعلومه بالـذات وما تحكى عنه يكون معلومـاً بالعرض، المعلوم بالـذات أساساً هى الصور الـذهنيه هى التى يتعلّق بها العلم، فليس مقصوده بالواقع هو الواقع الخـارجى، اى بعبـاره ثـانيه: ليس مقصوده هو المعلوم بـالعرض، وإنّمـا مراده من المبنى الـذى اختـاره هو أنّ الصوره التى يتعلّق بها العلم، تارهً تكون صوره واضـحه لا غبار فيها ولا تشويش إطلاقاً كما فى العلم التفصـيلى، وأخرى تكون صوره مشوّشـه ليست بـذاك الوضوح الذى فى العلم التفصـيلى، هذا التشويش فى الصوره التى يتعلّق بها العلم الذى هو مقصوده من تعلّق العلم بالواقع، فى الحقيقه هذا التشويش والإبهام الموجود فى تلك الصوره هو بالنسـبه إلى الفرد، بالنسبه إلى الظهر والجمعه فى مثالنا، والصوره الواضـحه التى هى بالتحليل يكون لدينا فى هذه الصوره جانب تشويش وجانب وضوح، جانب الوضوح هو بالنسبه إلى الجـامع، هـذا ليس فيه تشـويش، وإنّمـا التشويش يكون بالنسـبه إلى الفرد، بالنسـبه إلى الظهر والجمعه، هـذا هو الـذى يكون فيه تشويش وإبهام، بناءً على البرهان الـذى يـذكره المحقق النائينى(قـدّس سـرّه)، يمكن تتميمه حتّى بناءً على تعلّق العلم بالواقع بعد تفسيره بهـذا التفسـير؛ لأـنّه بإمكـان المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) أن يقول أنّ الفرد لم يتم عليه البيان؛ لأنّ الصوره التى تعلّق بها العلم كـان فيهـا غموض وإبهـام وتشويش من نـاحيه الفرد، الظهر لم يتم فيه البيـان، والجمعه بخصوصـها لم يتم فيها البيان، ما تمّ عليه البيـان هو الجامع لا أكثر منه؛ لأنّ الصوره التى تحكى عن الفرد بمقـدار حكايتها عن الفرد هى صوره مشوّشه ومبهمه، فإذن يستطيع أن يقول لم يتم البيـان عليه وإنّمـا مـا تمّ عليه البيـان هو الجـامع؛ لأـنّ الصوره الـتى تحكى عنه هى صوره واضـحه وغير مشوّشه، فإذن ما تمّ عليه البيان هو الجامع، فيتنجّز على المكلّف، ويجرى حينئذٍ برهان المحقق النائينى(قدّس سرّه) السابق وهو أنّ هذا الذى يتنجّز على المكلّف باعتبار أنّه تمّ البيان عليه لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه والإتيان بكلا الطرفين، وإنّما يكفى فى امتثاله الإتيان بأحـدهما، وهـذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا يقتضـى وجوب الموافقه القطعيه. هـذا غايه ما يمكن أن يقال فى مقام الاستدلال على هذا الرأى الأوّل وهو عدم الاقتضاء فى محل الكلام.

هناک ملاحظه على کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه) المتقدّم ترتبط ببعض عباراته التی یُفهم منها أنّ التعارض الذی ذکره فی الأصول بلحاظ أطراف العلم الإجمالی لا یختص بالأصول الشرعیه، وإنّما کل الأصول المؤمّنه تتعارض فی الأطراف وتتساقط حتّى الأصل العملی العقلی، یعنی أصاله البراءه العقلیه أیضاً کأنّها تجری فی الطرفین وتتعارض، فتتساقط، فیبقى الاحتمال فی کل طرفٍ بلا مؤمّن عقلی ولا مؤمّن شرعی؛ لأنّ المؤمنات کلّها العقلیه والنقلیه تعارضت فی الطرفین وتساقطت، فیبقى الاحتمال فی الطرفین بلا مؤمّن، فیتنجّز، فتجب الموافقه القطعیه؛ لأجل التعارض. هناک ملاحظه على هذا وهی: أساساً أنّ تصوّر التعارض فی حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان مشکل، ما معنى وقوع التعارض فی الحکم العقلی بین الطرفین ؟ یمکن افتراض وقوع التعارض بین الأصول الشرعیه، موضوع الأصل الشرعی محفوظ فی هذا الطرف، ومحفوظ فی الطرف الآخر ومقتضى دلیل هذا الأصل هو أنّه یجری فی هذا الطرف، ومقتضى الدلیل هو أنّه یجری فی الطرف الآخر ولا یمکن جریانه فی کلٍ من الطرفین؛ لأنّه محال، فیقع التعارض، لکن بالنسبه إلى الأصول العقلیه، کیف یمکن تصوّر وقوع التعارض بین الأصول العقلیه فی الطرفین ؟ بعبارةٍ أخرى: أنّ الحکم العقلی حکم باتّ وقطعی ولابدّ أن یکون موضوعه واضحاً بنظر العقل؛ حینئذٍ موضوع الأصل العقلی الذی هو عدم البیان والمقصود به قبح العقاب بلا بیان، موضوعه عدم البیان، فالعقل بدایه یرى أنّ هذا الموضوع هل هو تام فی کلا الطرفین، أو لا ؟ إذا کان تامّاً فی کلا الطرفین؛ حینئذٍ یجری فی کلا الطرفین بلا تعارض، وإن لم یکن تامّاً، فهو لا یجری أساساً، ولیس أنّه لا یجری لأجل التعارض، أصلاً لا یوجد مقتضٍ لجریانه؛ لأنّ الموضوع لیس محفوظاً فی الطرفین، هذا شیء ینبغی أن یبتّ به العقل لا أن یبقى العقل متردداً، وإنّما العقل من البدایه لابدّ أن یقرر أن موضوعه ----------- عدم البیان ----------- هل هو تام فی أطراف العلم الإجمالی، أو لیس تامّاً، إذا کان تامّاً تجری الأصول بلا تعارض ومن دون أن تکون هناک منافاه بین جریانه فی هذا الطرف وبین جریانه فی ذاک الطرف، وإن لم یکن تامّاً فی موارد العلم الإجمالی وإن کان تامّاً فی الشبهات البدویه؛ حینئذٍ لا یجری الأصل العقلی، وعدم جریانه لیس للمعارضه، وإنّما هو لا یجری لعدم وجود مقتضٍ لجریانه. هذه ملاحظه جانبیه على المحقق النائینی(قدّس سرّه) .

ص: ۶۱۹

الملاحظه الأساسيه فی ما ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه) هی: يبدو أنّ ما ذكره اشبه بالبرهان الذی يصطدم مع الوجدان والذی على أساس ذلک لا يمكن قبوله، ما ذكره من أنّ ما تمّ عليه البيان هو الجامع ويكفی فی امتثاله الإتيان بأحد الطرفين، هذا المقدار فقط. الذی يبدو أنّ الأمر ليس هكذا، الوجدان لا يساعد على ذلک، الوجدان يساعد على أنّ ما يتنجّز على المكلّف ليس هو الجامع، الجامع الذی يمكن تطبيقه على هذا الفرد ويتحقق به امتثاله، ويمكن تطبيقه على ذاک الفرد ويتحقق به امتثاله، كلا، ليس هذا الذی يتنجّز على المكلّف؛ لأنّ الشارع لا يقبل الجامع، بمعنى أنّه يخيّر المكلّف بين أن يأتی بهذا الفرد، أو يأتی بذاک الفرد، هو يطلب منه صلاه واحده، ما يتنجّز على المكلّف فی هذا المورد بالوجدان هو عباره عن صلاه، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه لا أنّ الذی يطلبه الشارع ويريده من المكلّف فی هذا المثال هو إحدى الصلاتين، عنوان(إحدى الصلاتين) بحيث يمكن للمكلّف أن يطبّق هذا العنوان على صلاه الظهر ويمكن أنّ يطبّقه على صلاه الجمعه، ليس هذا هو المطلوب من المكلّف، الحكم الشرعی وارد قطعاً بعنوان(صلاه الظهر) ولكن أنا لا أدری، فاحتمل أنّه وارد بعنوان(صلاه الجمعه) هذا هو الذی كلّف به الشارع، وهذا هو الذی دخل فی عهده المكلّف وهو الذی يجب على المكلّف الإتيان به؛ لأنّه دخل فی عهدته وتنجّز عليه، هذا لا يكفی فی امتثاله أن يأتی بإحدى الصلاتين، هذا ليس امتثالاً لما كُلّف به، وليس امتثالاً لما دخل فی عهدته، امتثال ما دخل فی عهدته بالرغم من تردّده بين صلاه الظهر وصلاه الجمعه لا يكون إلاّ بأن يأتی بكلا الطرفين لا بأن يأتی بأحد الطرفين، الشارع كلّف المكلّف إمّا بصلاه الظهر، أو بصلاه الجمعه والمكلّف يعلم بأنّ ذمته اشتغلت بهذا أو بهذا، وتنجّز عليه إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، أی دخلت فی عهدته، هل يمكن للمكلّف أن يكتفی بأحد الطرفين ويقول هذا امتثال لما اشتغلت به الذمه، كلا، هذا ليس امتثالاً لما اشتغلت به الذمه، والسرّ هو أنّ الشارع لم يأمر بعنوان(إحدى الصلاتين) كما فی كفارات التخيير، أمر إمّا بعتق رقبه، أو صيام شهرين، أو إطعام ستين مسكيناً، إحدى الخصال هی التی تكون واجبه على المكلّف وتتحقق بهذا، أو بهذا، أو بهذا، المسأله ليست مسأله تخيير، وإنّما الواجب أساساً فی الشريعه هو صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، إحداهما هی الواجبه لا بعنوان(إحدى الصلاتين)، الشارع لم يوجب أحدى الصلاتين، وإنّما أوجب صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، ما يدخل فی العهده هو صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، هذا هو الذی يتنجّز على المكلّف ويدخل فی عهدته؛ حينئذٍ يقول العقل يجب عليک إطاعه هذا التكليف وتقبح عليک معصيته، وإطاعه هذا التكليف لا تكون إلاّ بالإتيان بكلا الفردين ولا يكفی فی الإطاعه الجزميه اليقينيه لهذا التكليف المنجز على المكلّف أن يأتی المكلّف بأحد الطرفين، الوجدان لا يساعد على افتراض أنّه فی هذا الحال، فی موارد العلم الإجمالی أن يُكتفى بأحد الطرفين، الأمر ليس هكذا، وإنّما المسأله تماماً بالعكس، بمعنى أنّه فی موارد العلم الإجمالی هی عباره عن الصلاه التی أمر بها الشارع التی هی مردّده بنظر المكلّف بين صلاه الظهر وبين صلاه الجمعه، ويجب على المكلّف أن يمتثل ذلک وأن يحرز امتثاله، وامتثاله لا يكون إلاّ بالموافقه القطعيه ولا تكفی الموافقه الاحتماليه، وادّعاء أنّ الواجب هو عنوان(أحدهما) هو ادّعاء غير صحيح ويخالفه الوجدان؛ لأنّ الواجب ليس هو عنوان(أحدهما) الذی يصح تطبيقه على هذا الفرد ويصح تطبيقه على هذا الفرد بحيث يكون المكلّف مخيّر فی التطبيق بينهما، ليس هذا هو الواجب، ليس الواجب هو عنوان(إحدى الصلاتين) كما هو الحال فی خصال الكفّاره؛ بل الواجب هو صلاه معينه فی الواقع التی هی مردّده بنظر المكلّف وهی صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، وذاک الواجب الذی يتعلّق به الوجوب ويأمر به الشارع هو الذی يتنجّز على المكلّف ويجب على المكلّف امتثاله ولا يكون امتثاله إلاّ بالإتيان بكلا الطرفين.

ومن هنا يظهر أنّ القول بعدم الاقتضاء أصلاً الظاهر أنّه ليس في محلّه، والصحيح هو الاقتضاء، أي أنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقه القطعيه كما يقتضي حرمه المخالفه القطعيه. أمّا مسأله جريان الأصول في بعض الأطراف، أو عدم جريانها هي مسأله أخرى سيأتي بحثها، أصل أنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقه القطعيه، أو لا، يعني إذا أنكرنا الاقتضاء يكون العلم الإجمالي حاله حال الشبهه البدويه وهذا خلاف الوجدان، أن نقول أنّ المكلّف عالم بالتكليف غايه الأمر أنّ التكليف مردد بين الظهر وبين الجمعه، ونقول لا يقتضي هذا العلم موافقته القطعيه، على الأقل اقتضاءً حتّى إذا فرضنا أنّه لا مانع من ناحيته من إجراء الأصل في بعض الأطراف. يعني بعباره أخرى: يكون اقتضاء لا على نحو العلّيه، إنكار الاقتضاء لا على نحو العليه، هذا خلاف الوجدان؛ بل العلم الإجمالي ينجّز التكليف المعلوم بالإجمال على المكلّف، وكما تحرم مخالفته القطعيه في الطرفين، كذلك هو يقتضي وجوب الموافقه القطعيه بالإتيان بكلا الطرفين. هذا هو الرأي الثاني، بعد ذلك نتعرّض إلى مطلبٍ ذكره السيد الخوئي(قدّس سرّه) إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي

الكلام في الجهّه الثانيه: الكلام يقع في مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصول في بعض الأطراف، بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الإجمالي حرمه المخالفه القطعيه، وإلاّ إذا لم يقتضي العلم الإجمالي حرمه المخالفه القطعيه، فلا تصل النوبه إلى الكلام عن الجهه الثانيه؛ إذا لا إشكال أنّ العلم الإجمالي حينئذٍ لا يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف.

ص: ٦٢١

بعباره أخرى: أنّ البحث في الجهه الثانيه يقع في أنّ الاقتضاء الثابت في الجهه الأولى الذي فرغنا عنه، أنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقه القطعيه في مقابل عدم الاقتضاء أصلاً. الكلام هنا يقع في أنّ هذا الاقتضاء هل هو بنحو العلّيه على نحوٍ يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف، أو ليس على نحو العلّيه، فلا يمنع من جريان الأصل في بعض الأطراف ؟ هل هو على نحو العلّيه، أو على نحو الاقتضاء ؟ الكلام في هذه الجهه .

هنا اختلفوا أيضاً في أنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، أو هو مقتضٍ فقط؟ والمقصود بالاقتضاء في المقام هو التعليق، بمعنى أنّ العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقه القطعيه لكن على نحوٍ معلّق على عدم ورود الترخيص من قِبل الشارع ولا يكون منافياً لأيّ شيءٍ، لا للعلم الإجمالي ولا لحكم العقل؛ لأنّها كلّها تعليقيه، العلم الإجمالي فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه وهو معنى التعليق كما قلنا. القائلون بالاقتضاء في الجهه الأولى اختلفوا، هناك رأي يقول بأنّه مقتضٍ فقط لوجوب الموافقه القطعيه وليس علّه تامّه، الرأي الآخر يقول أنّه علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، الظاهر من المحقق النائيني(قدّس سرّه) في بعض كلماته هو القول بعدم العلّيه، العلم الإجمالي فقط مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه، (١) فلا مانع من الترخيص في بعض الأطراف إذا تمّت شرائطه، وظاهر السيد الخوئي(قدّس سرّه) أنّه تابعه في ذلك، في حين ذهب المحقق العراقي(قدّس سرّه) إلى وجوب الموافقه القطعيه (٢) وهو الظاهر من كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه) في بعض عباراته كما

سیأتی. (۳)

ص: ۶۲۲

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۳۲.

۲- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۲، ص ۴۶.

۳- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۵۹.

المحقق النائینی(قدّس سرّه) الذی یقول بالاقتضاء لا بالعلّیه ذکر عباره یُفهم منها أنّه فی مقام بیان ما یترتّب علی القول بالاقتضاء. وبعباره أخری: کأنّه فی مقام بیان ثمرهٍ لهذا النزاع، هل هو علی نحو العلّیه، أو لا ؟ ذکر ثمره لهذا النزاع، قال:(أنّه لو کان فی بعض أطراف العلم الإجمالی أصل أو إماره بلا ـ معارض، لأوجب انحلال العلم، أو عدم تأثیره من أوّل الأمر فأنّ تنجیز العلم الإجمالی یتوقّف علی تحقق العلم بالتکلیف الفعلی علی کل تقدیر وعدم انحلاله). (١) یقول هذا الأصل والإماره یجری فی ذاک الطرف؛ لأنّه لا معارض له من الطرف الآخر بحسب الفرض، وبالتالی یکون جریان الأصل فی ذاک الطرف موجباً لانحلال العلم الإجمالی؛ لأنّ العلم الإجمالی إنّما یتنجّز ویؤثر أثره إذا کان موجباً للعلم بالتکلیف علی کل تقدیر، أمّا إذا لم یکن کذلک، بأن فرضنا أنّه علی أحد التقدیرین لا یوجد تکلیف، وإنّما التکلیف علی التقدیر الآخر، یقول: مثل هذا العلم الإجمالی ینحلّ ولو حکماً، وذکر أمثله لذلک، یقول: لو فرضنا أنّ أحد الطرفین کان خارجاً عن محل الابتلاء؛ حینئذٍ الأصل فی الطرف الداخل فی محل الابتلاء یجری بلا معارض؛ لأن الطرف الخارج عن محل الابتلاء لا یجری فیه الأصل، لا معنی لجریان الأصل والتأمین فی طرفٍ خارج عن محل الابتلاء، فیجری الأصل فی الطرف الداخل فی محل الابتلاء، أو کان فی بعض الأطراف منجّز للتکلیف کما إذا کانت الحاله السابقه لأحد الطرفین هی النجاسه، فجری فیه استصحاب النجاسه، فی هذه الحاله یقول: لا مانع من جریان الأصل المؤمن فی الطرف الآخر؛ لأنّ هذا الأصل لیس له معارض.

ص: ۶۲۳

١- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ٢، ص ٢۴۵.

على كل حال، يقول: عنـدما يُفترض إمكان جريان الأصل فى أحـد الطرفين بلا معارض يجرى هذا الأصل، ولا مانع من جريانه، ويجرى آثار جريان الأصل فى أحد الطرفين من الانحلال وغيره.

هـذه الثمره التى أشار إليه المحقق النائينى(قـدّس سرّه) تُبيّن بهذا الشـكل: إن قلنا بالاقتضاء فى محل الكلام، فلا مانع من جريان الأصـل فى أحـد الطرفيـن إذا لـم يكن له معـارض، ولاـ مشـكله فيه، يجرى فى هـذا الطرف؛ لأـنّه ليس له معـارض؛ لأننـا نقـول بالاقتضاء بحسب الفرض، ومعنى الاقتضاء هو أنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، لكن إذا ورد الترخيص وكانت شرائـط جريـان الأصـل والترخيص تـامّه فى طرف، فلا مانع من جريانه، الاقتضاء لا يمنع من جريان الأصل فى أحـد الأطراف إذا تمّت شـرائطه، ومن جمله شـرائط جريان الأصل هو عـدم وجود المعارض، فإذا افترضـنا عدم وجود المعارض لا مانع من جريان الأصل فى هـذا الطرف، أمّا إذا قلنا بالعلّيه التامّه، فلا يجرى الأصل فى ذاك الطرف حتّى إذا لم يكن له معارض؛ لأنّ هـذا معنى أنّ العلم الإجمالى ينجّز وجوب الموافقه القطعيه على نحو العلّيه التامّه؛ لأنّه حينئـذٍ يمنع من جريان الأصل حتّى فى طرفٍ واحـد، فتظهر الثمره هنا، إن قلنا بالعلّيه التامّه لا يجرى الأصل فى هـذا الطرف الداخل فى محل الابتلاء فى مثال خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، أمّا إذا قلنا بالعلّيه التامّه؛ فحينئذٍ لا يجرى الأصل.

هـذه الثمره هل هى ثمره للبحث الأوّل، أو للبحث الثانى ؟ هل هى ثمره للبحث الأوّل، يعنى للخلاف فى الاقتضاء وعدم الاقتضاء ؟ أو هى ثمره للبحث الثانى، أى الخلاف فى أنّه على نحو العلّيه، أو ليس على نحو العلّيه ؟ الظاهر أنّها ثمره للبحث الثانى، بمعنى أنّ هـذه الثمره لا تترتب على الخلاف السابق؛ لأنّه فى الخلاف السابق على كلا التقـديرين بقطع النظر عن الخلاف الثانى لا مانع من جريـان الأصل فى أحـد الطرفين إذا لم يكن له معارض، أمّا على عـدم الاقتضاء فواضـح، إذا قلنا أنّ العلم الإجمالى أصـلاً لا يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، فيمكن جريان الأصل فى هذا الطرف إذا لم يكن له معارض. وأمّا إذا قلنا بالاقتضاء لا على نحو العلّيه، فأيضاً حينئذٍ نلتزم بجريان الأصل فى ذلك الطرف إذا لم يكن له معارض؛ لأنّ القول بالاقتضاء لا يمنع من جريان الأصـل فى بعض الأـطراف إذا تمّت شـرائطه؛ بـل هو معنى الاقتضـاء أنّه لاـ مـانع من جريـان الأصـل فى بعض الأطراف، فإذن: على كلا التقـديرين الأصـل يجرى فى الطرف الـداخل فى محل الابتلاء إذا لم يكن له معارض، فلا يكون هـذا ثمره للبحث السابق، وإنّما يكون ثمره لهـذا البحث، يكون ثمره للبحث أنّ الاقتضـاء هـل هو بنحو العلّيه، أو لاـ؟ فـإن كـان بنحو العلّيه، فهو يمنع من جريان الأصل فى الطرف الداخل فى محل الابتلاء، وإلاّ فهو لا يمنع من جريان الأصل فى ذلك الطرف، فيكون ثمره للبحث الثانى.

الـذی أریـد أن أقوله هو: أنّ الـذی یظهر من کلام المحقق النائینی(قدّس سـرّه) لأنّه هناک خلاف فی أنّ المحقق النائینی(قدّس سرّه) مـاذا یریـد أن یقول ؟ هـل هو ینکر الاقتضاء کما تقـدّم احتماله فی البحث الأوّل وذکر بعض العبارات الظاهره فی أنّه یری عـدم الاقتضاء أصـلًا ؟ أو أنّه یقول بالاقتضاء لکن لا علی نحو العلّیه ؟ ترتیب هذه الثمره، الظاهر أنّه یقول بالاقتضاء لکن لا علی نحو العلّیه؛ ولـذا جعـل هـذه ثمره، إن قلنـا بالاقتضـاء یجری الأصل، وإلّا، یعنی إن قلنا بالعلّیه التامّه؛ فحینئـذٍ لا یجری الأصل فی الطرف الـداخل فی محـل الابتلاء، کلماته مضـطربه یمکن أن یُجعل هـذا قرینه علی أنّ مقصوده هو القول بالاقتضاء لا أنّه ینکر الاقتضـاء أصـلًا؛ لأنّ إنکـار الاقتضـاء فی مقابـل القول بالاقتضاء لا تترتب علیه هـذه الثمره، وإنّما هـذه الثمره تترتب علی القول بالاقتضاء فی مقابل العلّیه؛ ولـذا هو رتّب هـذه الثمره بعـد أن ذکر المطلب قال: یظهر ممّا تقـدّم أنّه لا مانع من جریان الأصل فی أحـد الطرفین إذا لم یکن له معـارض فی مقابـل القول بـالعلّیه التـامه الـذی یعنی أننـا نمنع من جریان الأصل حتّی إذا لم یکن له معارض.

هنـاک عبـاره للمحقق النـائینی(قـدّس سـرّه) ذکر فیهـا هـذه العبـاره:(ومنه یظهر فسـاد القول بکون نفس العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، فأنّک قـد عرفت عـدم ترتّبه علیه بنفسه، فکیف یُعقـل کونه علّه له؛ بل لیس فیه اقتضاء لثبوته أیضاً إلّا معنی کونه من أجزاء علّته). (١) لعلّ ------------ هذه فی الطرف المقابل ------------ نسبه القول بالاقتضاء إلیه لعلّها ناشئه من هـذه، بمعنی أنّه بـالنتیجه یقول أنّ العلم الإجمالی یقتضـی، یعنی نفترض أنّ المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) یقول بعـدم الاقتضاء، لکن بالنتیجه هو یقول بأنّ العلم الإجمالی یقتضی وجوب الموافقه القطعیه ولو باعتباره أحد أجزاء علّه وجوب الموافقه القطعیه، باعتبار أنّ وجوب الموافقه القطعیه کما ذکر المحقق النائینی(قدّس سرّه) یثبت عندما یکون هناک علم إجمالی بضمیمه حرمه المخـالفه القطعیه، هـذا یوجب تعـارض الأـصول فی الأطراف وتساقطها، فیتنجّز وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ الاحتمال فی کل طرفٍ یبقی بلا مؤمّن، فیتنجّز فی هذا الطرف وفی هذا الطرف. إذن: العلم الإجمالی ساهم فی صنع وجوب الموافقه القطعیه، هـذا معنی أنّ العلم الإجمالی یقع أحد أجزاء علّه وجوب الموافقه القطعیه، فقد یُنسب إلیه الاقتضاء بهذا المعنی، وإلّا عبارته التی نقلناهـا سابقاً هی ظاهره فی أنّه یقول بعـدم الاقتضاء، ترتیب الثمره هنا، إذا فرضـنا أنّه ناظر إلی ترتیب الثمره علی النزاع بینه وبین الطرف المقابـل، ظـاهر فی أنّه یقول بالاقتضـاء؛ لأنّنا قلنا أنّ هـذه الثمره إنّما تترتب علی القول بالاقتضاء فی مقابل العلّیه لا علی القـول بالاقتضـاء فی مقابـل نفی الاقتضـاء، فعلی القول بالاقتضـاء فی مقابـل نفی الاقتضـاء لاـ تـترتّب هـذه الثمره، فتبقی عبـارته مضطربه، یعنی هل ننسب إلیه القول بالاقتضاء فی المقام ؟ أو ننسب إلیه القول بعدم الاقتضاء فی محل الکلام ؟

ص: ۶۲۵

١- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ٢، ص ٢۴۵.

على كل حال، لنفترض أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) يقول بالاقتضاء فى مقابل العلّيه فى محل كلامنا، ما هو دليله على ذلك ؟ السيد الخوئى(قدّس سرّه) عندما نفترض أنّه يقول بالاقتضاء فى محل الكلام، ما هو دليله على ذلك ؟ يبدو أنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) لم يذكر دليلاً واضحاً على القول بالاقتضاء، لكنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) ذكر شيئاً يمكن أن يستفاد منه أنّه هو الدليل على الاقتضاء فى مقابل العلّيه، الذى ذكره هنا فى محل الكلام وفى مباحث القطع هو : أنّه يدّعى أنّه يقول بأنّ هناك من ادّعى الملازمه بين حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، وأنّ العلم الإجمالى إمّا أن يكون علّه تامّه لهما معاً، وإمّا أن لا يكون علّه تامّه لهما معاً، (١) وهذا يعنى أنّنا إذا قلنا بالعلّيه التامّه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه، فلابدّ أن نقول بها بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، هو قال هذه الدعوى التى ادّعاها البعض ليس عليها شاهد؛ بل بالإمكان أن نفرّق بين حرمه المخالفه القطعيه وبين وجوب الموافقه القطعيه، فنلتزم بالعلّيه التامّه هناك ولا ـ نلتزم بالعلّيه التامّه فى محل الكلام، وذلك لأنّ الترخيص فى الجميع يضاد التكليف المعلوم بالإجمال، بخلاف الترخيص فى بعض الأطراف، فأنّه لا يضاد التكليف المعلوم بالإجمال ومن هنا كان العلم الإجمالى علّه لحرمه المخالفه القطعيه بينما ليس علّه فى محل الكلام لوجوب الموافقه القطعيه؛ لماذا الترخيص فى بعض الأطراف ليس فيه محذور، لا ـ يوجد مانع يمنع منه، ذكر بأنّ مرجع الترخيص فى بعض الأطراف إلى الاكتفاء عن الواقع بترك الطرف الآخر، أو فعله، فى الشبهه التحريميه كأنّ الشارع يكتفى فى ترك الحرام الواقعى المعلوم بالإجمال بترك أحد الطرفين ويأذن بارتكاب الطرف الآخر، فى الشبهه الوجوبيه هو يأذن بترك أحد الطرفين وفعل الآخر؛ لأنّه يكتفى عن الواجب الواقعى المعلوم بالإجمال بأحد الطرفين ويأذن بترك الطرف الآخر فى الشبهه الوجوبيه، أو يأّذن فى فعل الطرف الآخر فى الشبهه التحريميه؛ بل يقول بعبارةٍ صريحه بأنّ الشارع عندما يأذن ويرخّص فى أحد الطرفين هذا معناه أنّه اكتفى بالإطاعه الاحتماليه والاكتفاء عن الواقع بترك أحد الطرفين، وهذا مرجعه إلى جعل البدل كما يصرّح به أيضاً، الشارع يجعل هذا الطرف بدلاً عن الواقع ويأذن فى ارتكاب الطرف الآخر؛ لأنّه جعل هذا الطرف بدلاً عن الحرام الواقعى، وعندما يجعل الشارع هذا الطرف بدلاً عن الحرام الواقعى؛ حينئذٍ يأذن ويرخّص فى ارتكاب الطرف الآخر، ويقول: بأنّ هذا ليس عجيباً أن يجعل الشارع أحد الطرفين بدلاً عن الواقع؛ لأنّ مرجع ذلك إلى تجويز الشارع المخالفه الاحتماليه وهذا لا ضير ولا مشكله فيه؛ بل هذا موجود حتّى فى موارد العلم التفصيلى، فضلاً عن موارد العلم الإجمالى، فى العلم التفصيلى أيضاً قد يكتفى الشارع بالموافقه الاحتماليه ويُرخّص بالمخالفه الاحتماليه، ثمّ يذكر أمثله لذلك، يقول كالأصول الجاريه فى وادى الفراغ ----------- كما يُسمّيه ------------- كقاعده الفراغ وقاعده التجاوز، (٢) اكتفاء بالموافقه الاحتماليه فى مورد العلم التفصيلى، علم تفصيلى بتوجّه التكليف إليه ووجوب الصلاه عليه، لكنّ الشارع يكتفى بالموافقه الاحتماليه ويجوّز المخالفه الاحتماليه، يقول هذا موجود فى العلم التفصيلى فما ظنّك بالعلم الإجمالى الذى هو بالنتيجه لم ينكشف الواقع فيه انكشافاً تامّاً كما هو الحال فى العلم التفصيلى، فلا مشكله فى أن يجوّز الشارع المخالفه الاحتماليه ويذكر بأنّ مرجع ذلك إلى جعل البدل، يعنى الشارع عندما يجوّز ويرخّص فى أحد الطرفين، فهذا معناه أنّه اكتفى عن الواقع بالطرف الآخر، فيجعل الطرف الآخر بدلاً عن الحرام الواقعى، أو عن الواجب الواقعى المعلوم بالإجمال، فيُرخّص فى أحد الطرفين، ولا توجد أىّ مشكله فى ذلك، ويُلتزم بهذا المقدار.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٧٧.

٢- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٧٨.

نعم، لا داعی لإثبات البـدلیه والاکتفاء عن الواقع بأحد الطرفین ولا نحتاج إلی نصّ خاصٍ عن البدلیه، وإنّما إذن الشارع فی أحد الطرفین یستلزم الاکتفاء بالطرف الآخر عن الواقع، یستلزم جعل الآخر بـدلاً عن الواقع هو بنفسه، بلا حاجه إلی نصٍّ خاص یـدل علی البـدلیه. نعـم، ذکر فی بعض کلمـاته بـأنّ الـترخیص لابـدّ أن یثبـت بنصٍ خـاص، ولاـ یکفی لإثبـات البـدلیه بـه أن یثبت بعمومـات(کـل شـیءٍ لـک حلاـل حتّی تعلم أنّه حرام)، أو (لاـ تنقض الیقین بالشـک)، أو(رُفع ما لا یعلمون) (۱) هـذا لا یکفی لإثبات البـدلیه، وإنّما الترخیص لابـدّ أن یثبت بنصٍّ خاصٍ یرد فی المسأله، عنـدما یکون هناک نصٌّ خاصّ یـدلّ علی الترخیص فی هـذا الطرف، نستکشف منه أنّ الشارع اکتفی عن الواقع بالطرف الآخر، یعنی جعله بـدلاً، أمّا إذا کان الـدلیل علی الترخیص لیس نصّاً خاصّاً، وإنّما هو عباره عن هـذه العمومات، یقول هـذه لا تکفی لإثبات البدلیه. بالنتیجه یبدو منه أنّه یستدل علی جواز الترخیص فی بعض الأطراف، وبالتالی القول بالاقتضاء لا العلّیه، یستدل علی ذلک بأنّه لا مانع من جعل الترخیص من قِبل الشارع ------------ ولو بـالنص الخـاص ------------ فی بعض الأـطراف؛ لأـنّ مرجع ذلک إلی اکتفاء الشارع عن الواقع بأحد الطرفین، وهـذا لا مشکله فیه، الشارع هو اکتفی عن الواقع بهذا الطرف؛ فحینئذٍ یجوز للمکلّف أن یرتکب الطرف الآخر ویمکن افتراض الترخیص فی الطرف الآخر. هذا ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی المقام کدلیلٍ علی الاقتضاء فی مقابل العلّیه.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۲۵.

السید الخوئی(قدّس سرّه) أیضاً ذکر کلاماً لا یُفهم منه الاستدلال علی القول بالاقتضاء فی مقابل القول بالعلّیه، لکن یُفهم منه أنّه یختار القول بالاقتضاء فی مقابل العلّیه؛ لأنّه ذکر فی هذا المقام أنّ هناک خلافاً بینهم فی أنّ اقتضاء العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه هل هو بنحو العلّیه، أو لا ؟ وذکر أنّ صاحب الکفایه(قدّس سرّه) وبعض الأساطین ذهبوا إلی العلّیه، ثمّ استعرض أدلّتهم علی القول بالعلّیه، فذکر دلیلین للقول بالعلّیه وناقشها وکأنّه انتهی إلی الاقتضاء، وکأنّه یکفی فی إثبات الاقتضاء رد الأدلّه التی یستدل بها القائل بالعلّیه، ولا یظهر فی کلماته الاستدلال علی القول بالاقتضاء فی مقابل القول بالعلّیه بقطع النظر عن رد أدلّه الطرف المقابل، فردّ أدله الطرف المقابل وکأنّه انتهی إلی الاقتضاء.

هذا هو الذی یُفهم من کلمات القائلین بالاقتضاء، ومنه یظهر أنّ الدلیل عند المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو أنّ الترخیص فی بعض الأطراف ممکن ولا محذور فیه؛ لأنّ مردّه ومرجعه إلی جعل البدل، مرجعه إلی اکتفاء الشارع عن الواقع ببعض الأطراف، فیجوّز الشارع الطرف الآخر، وفی المقابل القائلون بالعلّیه أیضاً استدلوا بأدلّه یأتی الکلام عنها إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

کان الکلام فی علّیه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه وعدمها المسمّی بالاقتضاء. ذکرنا فی الدروس السابقه الدلیل الذی یُستدلّ به علی الاقتضاء وذکرنا کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه) وأشرنا إلی ما ذکره السید الخوئی (قدّس سرّه). أمّا القول الآخر، وهو القول بالعلّیه، أی أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه کما هو علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه الذی لازمه استحاله جعل الترخیص حتّی فی بعض الأطراف، کما یستحیل جعل الترخیص فی جمیع الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه کذلک یستحیل جعل الترخیص فی بعض الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالی أیضاً علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه.

ص: ۶۲۸

ذکر السید الخوئی(قدّس سرّه) دلیلین لهذا القول، نقل احدهما عن ونقل الآخر عن بعض الأساطین من طلاب صاحب الکفایه(قدّس سرّه)، والظاهر ------------ والله العالم ------------ أنّ المقصود به المحقق العراقی.

أمّا الدلیل الأوّل الذی نقله عن صاحب الکفایه(قدّس سرّه)، (۱) وحاصل ما یقوله هو : أنّه لا فرق بین العلم التفصیلی وبین العلم الإجمالی من حیث الانکشاف، کل منهما ینکشف به الواقع، وإنّما الفرق بینهما من جهه المعلوم، من جهه متعلّق العلم، ویوضّح هذا، وحاصل کلامه هو: أنّ متعلّق العلم ------------- المعلوم ------------- تارهً نفترض أنّه فعلی من جمیع الجهات، یکون المعلوم فعلیاً من جمیع الجهات، وهذا مطلب تقدّم التعرّض إلیه فی بحث حرمه المخالفه القطعیه، أنّ المعلوم تاره یکون فعلیاً من جمیع الجهات، وأیضاً تقدّم مقصوده بالفعلیه بأنّه یکون واصلاً واجداً لما هو العلّه التامّه للبعث والزجر الفعلیین، وصول التکلیف إلی مرحله البعث الفعلی والزجر الفعلی، إذا کان تامّ الفعلیه من جمیع الجهات، متعلّق العلم ------------- المعلوم

------------ فحينئذٍ يمتنع جعل الحكم الظاهرى على خلافه من دون فرقٍ بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، كما يمتنع ذلك فى موارد العلم التفصيلى بالتكليف عندما يكون التكليف فعلياً من جميع الجهات، كذلك يمتنع جعل الترخيص على خلافه فى موارد العلم الإجمالى إذا كان التكليف أيضاً فعلياً تام الفعليه من جميع الجهات، فلا فرق بينهما حينئذٍ عندما نفترض أنّ التكليف تام الفعليه من جميع الجهات، كما يستحيل الترخيص فى جميع الأطراف، كذلك يستحيل الترخيص فى بعض الأطراف، وذلك لأنّ المفروض أنّ التكليف تامّ الفعليه من جميع الجهات، الترخيص فى جميع الأطراف محال؛ لأنّه يلزم منه اجتماع المتضادّين؛ لأنّ التكليف فعلى والترخيص فعلى، وهما حكمان متضادان يستحيل أن يكونا فعليين، فيلزم من الترخيص فى جميع الأطراف اجتماع التكليفين الفعليين المتضادين، وهذا محل. كذلك يقول يمتنع جعل الترخيص فى بعض الأطراف؛ لنفس السبب السابق، لكن فى مرحله الاحتمال، بمعنى أنّه يلزم من ذلك احتمال اجتماع المتضادين ولا يُعقل اجتماع المتضادان قطعاً ولا حتّى احتمال اجتماعهما، فأنّه غير معقول؛ بل ينبغى القطع بعدم اجتماعهما، احتمال أن يكون الشىء مستلزماً لاحتمال اجتماع المتضادين هذا أيضاً يكون محالاً، وحيث أنّ الترخيص فى بعض الأطراف يلزم منه احتمال الاجتماع؛ لأنّه على تقدير أن يكون الطرف الثابت فى الترخيص هو الذى ثبت فيه التكليف، فسوف يجتمع حكمان فعليان متضادان وهما الترخيص والتكليف، ولو على مستوى الاحتمال، وهذا أيضاً محال، وأخرى نفترض أنّ التكليف متعلّق العلم ليس فعلياً من جميع الجهات كما ذكر؛ حينئذٍ يمكن جعل الترخيص من دون فرقٍ بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، بمعنى أنّه حتّى مع العلم التفصيلى بالتكليف إذا فُرض أنّ متعلّقه لم يصل إلى مرحله الفعليه التامّه من جميع الجهات حتّى العلم التفصيلى بهذا التكليف لا يمنع من جعل الترخيص على خلافه، إذا فرضنا ذلك أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بتكليفٍ ليس تام الفعليه من جميع الجهات، يعنى بالرغم من تعلّق العلم التفصيلى به هو يبقى فعليته متوقفه على شىءٍ آخر غير العلم التفصيلى إذا فرضنا ذلك، يقول: حتّى هذا العلم التفصيلى أيضاً لا مانع من جعل الترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل التام الفعليه من جميع الجهات. غايه الأمر فى موارد العلم التفصيلى لا نحتمل عدم تحقق الفعليّه من جميع الجهات؛ لأنّ المفروض أنّ محل الكلام هو فى التكليف الفعلى من كل الجهات الأخرى ما عدا مسأله الجهل به، هو تام الفعليه من سائر الجهات، فإذا تعلّق العلم التفصيلى به، مقتضى الحال أن يكون فعلياً من جميع الجهات؛ لأنّه تام الفعليه من سائر الجهات وتعلّق به العلم التفصيلى، مع ذلك هو لا يكون تام الفعليه، معناه أنّ فعليته تكون متوقفه على أمر غير حاصل، هذا بعيد جدّاً، فدائماً العلم التفصيلى عندما يتعلّق بتكليف تام الفعليه من جميع الجهات، ليس هو مورد اضطرار وليس هو مورد حرج كل هذه ننفيها، تام الفعليه من جميع الجهات، عاده يكون التكليف تام الفعليه من جميع الجهات ويستحيل جعل الترخيص على خلافه. وبهذا يظهر الفرق بين العلم التفصيلى وبين العلم الإجمالى، فى العلم الإجمالى قد لا يُدعى هذا؛ لأنّه قد يقال أنّ متعلّق العلم الإجمالى تكليف ليس تام الفعليه من جميع الجهات وإن تعلّق به العلم الإجمالى؛ لأنّه يوجد احتمال أنّ فعليته لا تتم إلّا بالعلم التفصيلى، لكن عندما نفترض العلم التفصيلى؛ حينئذٍ لا يمكن أن تكون الفعليه تامّه، لكن فى العلم الإجمالى يمكن أن يقال أنّ فعليه التكليف ليست تامّه من جميع الجهات؛ لاحتمال أن يكون العلم التفصيلى دخيلاً .

۱- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ۳، ص ۳۵۲.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

كـان الكلام فى الاستدلال على القول بالعلّيه فى محل الكلام، حيث أستدل عليها بأدلّهٍ كما تقدّم، وانتهى الكلام إلى جواب السيد الخوئى(قدّس سرّه) عن هذه الأدلّه. قلنا أنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) ذكر جوابين، جواباً نقضياً وجواباً حلّياً عن الدليل الثانى للقول بالعلّيه، الجواب النقضى الذى انتهى إليه الكلام هو أنّه ذكر موارد، يقول لا إشكال فى أنّ المخالفه الاحتماليه فيها جائزه، ورُخص من قبل الشارع فى جريان الأصل النافى فى بعض الأطراف، وهذا ترخيص فى المخالفه الاحتماليه، وهذا يكشف عن أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وإلاّ ـ لو كان علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه لما رُخّص فى بعض أطرافه.

المورد الأوّل الذى ذكره هو: (١) ما إذا كان أحد الطرفين مستصحب النجاسه فى مثال العلم بنجاسه أحد الأناءين، هنا يقول لا إشكال فى جريان استصحاب النجاسه فى متيقّن النجاسه وجريان أصاله الطهاره فى الطرف الآخر، وبالنتيجه رُخّص للمكلف فى أن يجرى أصاله الطهاره فى أحد الطرفين، ولو كان العلم الإجمالى منجّزاً لوجوب الموافقه القطعيه على نحو العلّيه التامه، لما صحّ هذا الترخيص؛ لأنّه ترخيص فى المخالفه الاحتماليه، فكيف صار جائزاً ؟

المورد الثانى: ما إذا كان المنجّز لأحد الطرفين فى أحد الطرفين أصلاً عقلياً. الأوّل كان المنجّز لأحد الطرفين هو استصحاب النجاسه وهو أصل شرعى. الثانى إذا كان المنجّز للتكليف فى أحد الطرفين هو أصل عقلى، ويُمثل لذلك بما إذا علم المكلّف بأنّه فى الوقت فاتته أحدى الصلاتين، إمّا الصلاه صاحبه الوقت، وإمّا الصلاه الماضيه. هنا أصاله الاشتغال تجرى بالنسبه إلى الصلاه صاحبه الوقت، فيجب عليه الإتيان بالصلاه صاحبه الوقت فى الوقت، لكنّ الأصول المؤمّنه تجرى عن الصلاه الماضيه، القواعد التى تقتضى الصحّه بعد الفراغ وبعد التجاوز، وأمثال هذه القواعد التى تجرى فى وادى الفراغ حسب اصطلاح المحقق النائينى(قدّس سرّه)، يقول تجرى بالنسبه إلى الصلاه الماضيه، هذا بالنتيجه أيضاً جريان الأصل النافى والأصل المُرخّص فى بعض أطراف العلم الإجمالى، وهذا أيضاً ترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ مقتضى القواعد ------------ مثلاً ------------- لو كان العلم الإجمالى علّه تامّه، لوجب على المكلّف الإتيان بكلتا الصلاتين، الصلاه التى تنجّزت بواسطه الاشتغال العقلى بواسطه أصاله الاشتغال، والصلاه الأخرى، كلٌ منهما يجب عليه الإتيان بهما، بينما لا إشكال فى جريان الأصل المؤمّن فى أحدى الصلاتين، وإن كان الأصل الآخر ثابتاً، يعنى ثبت فيه التكليف استناداً إلى الأصل العقلى لا إلى الأصل الشرعى.

ص: ٦٣٠

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٣٥٤.

المورد الثالث: يقول: نلاحظ أنّ هناك اكتفاءً بالامتثال الاحتمالى حتّى فى موارد العلم التفصيلى، هناك اكتفى الشارع فى بعض الموارد بالامتثال الاحتمالى كما هو الحال فى موارد قاعده الفراغ وقاعده التجاوز مع العلم بالتكليف تفصيلاً مع ذلك اكتفى

الشارع بالامتثال الاحتمالى استناداً إلى قاعده الفراغ، أو قاعده التجاوز، وبالنتيجه هذا أمر ثابت فى هذه الموارد، فماذا نقول فى هذا ؟ كيف نلائم بين الترخيص فى المخالفه الاحتماليه فى هذه الموارد؛ بل بين الترخيص فى المخالفه الاحتماليه حتّى فى موارد العلم التفصيلى وبين كون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، وبين كون العلم التفصيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الذى لا إشكال فيه عندهم، كيف نلائم بينهما ؟ هذا النقض على من يقول بالعلّيه فى محل الكلام.

ويُلاحظ على هذا الجواب النقضى: أنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) نفسه ذكر من جمله الموارد، موارد الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فى مورد العلم التفصيلى، وهذا لو كان نقضاً لكان نقضاً عليه أيضاً؛ لأنّه لا إشكال فى أنّه يقول أنّ العلم التفصيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فيكون هذا نقضاً عليه، فكيف تلائم بين كون العلم التفصيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ قاعده الفراغ ترجع إلى هذا فى الحقيقه، يكتفى باحتمال الامتثال، كيف يمكن الجمع بين الترخيص فى المخالفه الاحتماليه وبين كون العلم التفصيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه ؟ هذا نقض عليه، أىّ جواب يجيب به هناك، الذى نتيجته أنّه يمكن التأليف بين كون العلم التفصيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص فى المخالفه الاحتماليه وبين الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى، أىّ جواب يجيب به هناك يكون هو الجواب فى محل الكلام، فى محل الكلام أيضاً نقول يمكن الجمع بين كون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وبين الترخيص فى بعض الأطراف والاكتفاء بالامتثال الاحتمالى، يكون هو الجواب نفسه، هذا يكون نقض عليه فى الحقيقه. المهم فى الجواب هو هذا، وهذا الجواب مستفاد من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه)، ذكر هذا الجواب وحاصله: (١) القائل بالعلّيه التامّه فى محل الكلام لا يرد عليه النقض بهذه الأمور المذكوره، باعتبار أنّ هذه الأمور المذكوره ----------- يعنى الالتزام بالترخيص فى المخالفه الاحتماليه، والاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فى هذه الموارد لا ينافى القول بالعلّيه التامّه ----------- يمكن الجمع بينهما بكل بساطه ولا حاجه إلى افتراض المنافاه بينهما حتّى يشكل هذا نقضاً على القائل بالعلّيه، أنّه كيف تقول بالعلّيه والحال أنّه ثبت الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ؟ وبعد ثبوت الترخيص فى المخالفه الاحتماليه نستكشف من ذلك أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وإنّما هو مجرّد اقتضاء لا أكثر، يقول: يمكن الجمع بينهما بلا منافاه وخلاصه ما يقوله هو: هذه الموارد كلّها فى الحقيقه ترجع، إمّا إلى انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجّزيه وفقدانه للتأثير فى التنجيز، وإمّا أن ترجع إلى جعل البدل من قبل الشارع، بمعنى اكتفاء الشارع ببعض الأطراف بدلاً عن الواقع، بدلاً عن المعلوم بالإجمال، ترجع إلى أحد الأمرين، إمّا الانحلال، والمقصود به الانحلال الحكمى، وإمّا أن ترجع إلى جعل البدل، وعلى كلا التقديرين، سواء رجعت إلى الانحلال، أو رجعت إلى جعل البدل لا توجد منافاه بين ما يقتضيه الانحلال من جواز الرجوع إلى الأصول المؤمّنه فى الطرف الآخر، أو جواز ارتكاب الطرف الآخر فى مسأله جعل البدل، هذا ليس منافياً للقول بعلّيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لا توجد بينهما منافاه إطلاقاً، ثم يوّضح هذا المعنى، ويقول بأنّه فى مسأله الانحلال فى موارد الانحلال الذى يتحقق فى الموردين الأوّل والثانى اللذين ذكرهما السيد الخوئى (قدّس سرّه)، فيما إذا فرضنا أنّه كان فى أحد الطرفين منجّزاً للتكليف، إذا جرى فى أحد الطرفين ما ينجّز التكليف فيه، سواء كان أصلاً شرعياً كمثال الاستصحاب، أو كان أصلاً عقلياً كمثال قاعده الاشتغال، كلٌ منهما يدخل فى باب الانحلال؛ لأنّ المنجّز نجّز التكليف فى أحد الطرفين بعينه، و يقول هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن التأثير وسقوطه عن المنجّزيه، باعتبار أنّه يُشترط فى تنجيز العلم الإجمالى لمعلومه أن يكون صالحاً للتنجيز على كل تقدير، أن يكون العلم الإجمالى فى حدّ نفسه صالحاً لأن ينجّز معلومه سواء تحقق فى هذا الطرف، أو تحقق فى هذا الطرف؛ عندئذٍ يكون العلم الإجمالى منجّزاً وله تأثير فى تنجيز التكليف على المكلّف، بحيث يُدخل التكليف فى عهده

المكلّف، هـذا معنى منجّزيه العلم الإجمالى، فتتوقف على افتراض أن يكون العلم الإجمالى بما هو علم إجمالى صالحاً لأن ينجّز معلومه على كلا التقـديرين، والمقصود من(على كلا التقديرين) يعنى أن ينجّز معلومه سواء كان معلومه متحققاً فى هذا الطرف، فهو ينجّزه، أو كان متحققاً فى الطرف الآخر، فهو صالـح لتنجيزه. وأمّا إذا فرضـنا أنّ العلم الإجمالى ليست له هذه الصـلاحيه، هو ليس صالحاً لأن ينجّز معلومه على كل تقديرٍ، وإنّما هو فيه صلاحيه أن ينجّز معلومه على أحد التقديرين لا على كل التقادير، فى هـذه الحاله لا يكون العلم الإجمالى منجّزاً ويسـقط عن التأثير، يعنى يتحقق فيه الانحلال، كما هو الحال فى هذين الموردين، فى كل موردٍ من موارد العلم الإجمالى يكون هناك أصل عقلى، أو أصل شـرعى ينجّز التكليف فى أحـد الطرفين؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمـالى يفقـد هـذا الشـرط ويسـقط عـن المنجّزيه ويتحقـق فيه الانحلالـ الحكمى؛ لأنّه عنـدما يجرى الأصـل الشـرعى وينجّز التكليف فى هـذا الطرف، أو الأصل العقلى وينجّز التكليف فى هـذا الطرف؛ حينئذٍ هذا الطرف الذى هو مورد للأصل الشـرعى، أو الأصـل العقلى لاـ يكون قابلاًـ لأـن يتنجّز بالعلم الإجمالى؛ لأنّه فُرض فيه ما يُنجّز التكليف بقطع النظر عن العلم الإجمالى وهو الأصـل الشـرعى، أو الأصـل العقلى، فـالعلم الإجمالى لا يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقـدير؛ لأنّ هـذا الطرف الـذى هو مورد للأصل العقلى، أو الأصل الشرعى تنجّز بقطع النظر عن العلم الإجمالى.

ص: ۶۳۱

۱- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ۲، ص ۳۱۱.

نعم، الطرف الآخر هو صالح لأن يتنجّز فيه التكليف، لكن من الواضح أنّ الطرف الآخر ليس فيه إلّا شك ولا يبقى حينئذٍ إلّا الشك، والشک ليس منجّزاً للتكليف كما هو واضح، فالعلم الإجمالى فى المقام ينحل بجريان الأصل المنجّز عقلياً أو شرعياً فى أحد الطرفين، يعنى يسقط عن القابليه للتأثير والتنجيز، فمثل هذا العلم الإجمالى لا يكون قابلاً لتنجيز التكليف ولتنجيز معلومه على المكلّف، فإذا لم يكن قابلاً لتنجيز معلومه على المكلّف؛ حينئذٍ أىّ مانع من أن نقول بجريان الأصول المؤمّنه والأصول النافيه فى الطرف الآخر ؟ أىّ ضيرٍ فى أن نقول أنّ الأصول المرخّصه تجرى فى الطرف الآخر الذى لم يجرِ فيه الأصل المنجّز للتكليف، عقلياً كان، أو شرعياً؟ هذا الانحلال، يعنى العلم الإجمالى انحلّ، ومرجع الانحلال حينئذٍ فى حقيقته مرجعه إلى أنّ الشارع يتصرّف فى مرحله الاشتغال، بمعنى أنّ الذمّه لا تشتغل بهذا التكليف؛ لأن العلم الإجمالى غير صالح لأن يجعل الذمّه مشتغله بهذا التكليف، فلا يبقى حينئذٍ إلّا الشک، والشکّ أيضاً ليس صالحاً لأن يُشغل الذمّه بهذا التكليف، فمرجع الانحلال إلى أنّه لا شيء فى عالم اشتغال الذمّه، لا شيء ممّا يُشغل الذمّه بهذا التكليف، لا العلم الإجمالى ولا الشکّ، فذمّه المكلّف ليست مشغوله بهذا التكليف، ومرجعه إلى أنّه ليس هناک شيء يجعل التكليف ثابتاً ومستقرّاً فى الذمّه، ومن هنا يظهر أنّ البحث فى محل الكلام، البحث عن أنّ العلم الإجمالى هل ينجّز التكليف على نحو الاقتضاء، أو العلّيه الذى هو محل كلامنا، هذا لا ربط له بذاک البحث؛ لأنّ هذا البحث الذى هو محل الكلام افتُرض فيه الفراغ عن دخول التكليف فى ذمّه المكلّف، افتُرض فيه الفراغ عن أنّ العلم الإجمالى نجّز التكليف وأدخله فى عهده المكلّف؛ وحينئذٍ يقع الكلام فى أنّ منجّزيه العلم الإجمالى لهذا التكليف، هذه القضيه التى فُرغ عنها، هل هى منجّزيه على نحو العلّيه التامّه على نحوٍ تمنع من جريان الأصول فى بعض الأطراف، أو أنّها ليست بنحو العلّيه التامّه ؟ هذا محل الكلام، بينما افتراض الانحلال، افتراض ثبوت الأصل المنجّز للتكليف فى أحد الطرفين هذا تصرّف فى أصل الاشتغال، هو يقول أنّ التكليف لا تشتغل به الذمّه، العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً للتكليف، بينما فى محل الكلام نحن نتكلّم بعد افتراض كون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف ويقع البحث فى كيفيه تنجيزه للتكليف، هل هو بنحو العلّيه، أو ليس بنحو العلّيه ؟ هذا هو محل الكلام فى الحقيقه؛ وحينئذٍ يتبيّن كما يقول المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنّ القول بالعلّيه فى محل الكلام هو بعباره أخرى عباره عن استحاله الترخيص فى بعض الأطراف بعد فرض اشتغال الذمّه بالتكليف، بعد فرض أنّ العلم الإجمالى نجّز التكليف على المكلّف، يقول: القول بالعلّيه بعد فرض اشتغال الذمّه بالتكليف المعلوم بالإجمال يستحيل جعل الترخيص فى أحد الطرفين، هذا معنى القول بالعلّيه فى محل الكلام، ومن الواضح أنّ هذا لا ينافى جريان الأصول النافيه والمؤمّنه فى بعض أطراف العلم الإجمالى مع افتراض عدم اشتغال الذمّه بالتكليف، يعنى مع افتراض الانحلال، يعنى مع افتراض سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز باعتبار وجود ما هو منجّز فى بعض الأطراف عقلاً، أو شرعاً، فأنّ هذا كما قلنا يسقط العلم الإجمالى عن التأثير وعن المنجزيه.

إذن: محل كلامنا شيء والانحلال مسأله أخرى، من لوازم الانحلال إجراء الأصل النافى فى أحد الطرفين، لكن هذا بعد سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، بعد عدم استقرار الشىء فى ذمّه المكلّف يجوز إجراء الأصل النافى فى هذا الطرف، ما علاقه هذا بإجراء الأصل النافى فى محل الكلام بعد افتراض التنجيز وبعد افتراض ثبوت التكليف فى عهده المكلّف ؟ هل يمكن أن ننقض على القول بالعلّيه الذى يقول لا يجوز إجراء الأصل النافى فى أحد الطرفين بعد استقرار التنجيز وبعد ثبوت التكليف فى العهده، أن ننقض عليه بجريان الأصل النافى فى أحد الطرفين مع افتراض سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه ؟ لا معنى لهذا النقض أصلاً. ومن هنا يقول بأنّ القول بالعلّيه لا ينافى جريان الأصول المؤمّنه فى بعض الأطراف فى موارد الانحلال، أصلاً لا توجد منافاه بينهما، فيمكن الجمع بينهما بلا اىّ محذور. هذا بالنسبه إلى الانحلال.

بعض موارد النقض لا ترجع إلى الانحلال وإنّما ترجع إلى مسأله جعل البدل ومثالها كما إذا فرضنا أنّه قامت إماره على تعيين الواقع المعلوم بالإجمال، بأن قالت أنّ هذه النجاسه التى تعلم بسقوطها فى أحد الإناءين هى موجوده فى هذا الإناء، بحيث أنّ لسانها هو لسان تعيين المعلوم بالإجمال فى أحد الطرفين، عندما تقوم الإماره كذلك والشارع يقول أنّ هذه الإماره حجّه ومعتبره، فيثبت لها الحجّيه ويجب العمل بها، أو يجوز العمل بها، فى هذه الحاله حينئذٍ يُفهم من هذا جعل البدل، بمعنى أنّ الشارع اكتفى عن الواقع بهذا الطرف الذى هو مورد الإماره، جعله بدلاً عن الواقع، ما معنى جعل الشارع هذا الطرف بدلاً عن الواقع ؟ هذا يكون كما أنّ هناك فى حاله الانحلال، يكون التصرّف فى مرحله اشتغال الذمّه، هنا فى جعل البدل يكون التصرّف فى مرحله الامتثال وتفريغ الذمّه، بمعنى أنّ الشارع يقول أنا اكتفى منك فى مقام إفراغ الذمّه ممّا اشتغلت به، اكتفى منك بالامتثال الاحتمالى، اكتفى منك بفعل هذا الطرف وترك هذا الطرف، اكتفى منك فى مقام الامتثال وفى مقام تفريغ الذمّه، اكتفى منك بجعله بدلاً عن الحرام الواقعى، أو بدلاً عن الواجب الواقعى على اختلاف الأمثله، لكن مرجعه إلى التصرّف فى مرحله الامتثال ومرحله تفريغ الذمّه؛ لأنّ الشارع من حقّه أن يتصرّف فى هذه المرحله بأن يقول أنا أكتفى منك فى مقام تفريغ الذمّه بالامتثال الاحتمالى، واكتفى منك بفعل هذا، أو ترك هذا، وإن كان فعل هذا، أو ترك هذا لا يترتب عليه أكثر من الامتثال الاحتمالى وتفريغ الذمّه احتمالاً لا أكثر من ذلك، الشارع يجعل هذا بمنزله تفريغ الذمّه الواقعى الحقيقى القطعى، يقول أنا أكتفى منك بالامتثال الاحتمالى. هذا تصرّف فى مرحله الامتثال ومرحله تفريغ الذمّه.

حينئذٍ نقول: فی محل الكلام فُرض أنّ التكليف تنجّز علی المكلّف والعلم الإجمالی نجّز التكليف علی المكلّف، لكن فی مقام تفريغ الذمّه ممّا اشتغلت به باعتبار العلم الإجمالی الشارع جعل بدلاً، السؤال هو: هل يبقی العقل الذی هو الحاكم بلزوم تفريغ الذمّه ممّا اشتغلت به، هل يبقی مصرّاً علی أنّ هذا النوع من التفريغ الجعلی التعبّدی، هذا لا يكفی فی مقام تفريغ الذمّه ؟ كلا، العقل لا مانع لديه، المهم أنّ الذمّه إذا اشتغلت بتكليفٍ فلابدّ من تفريغ الذمّه، سواء كان هذا التفريغ تفريغاً حقيقياً للذمّه، أو تفريغاً جعلياً تعبّدياً للذمّه، الشارع عندما يجعل هذا بدلاً عن الواقع ويكتفی به فی مقام تفريغ الذمه، العقل يقول لا مانع من الاكتفاء به فی مقام تفريغ الذمّه.

إذن: العقل لا يبقی مصرّاً علی لزوم الموافقه القطعيه وعدم الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه بالإتيان بالبدل، لا مانع لديه من ارتكاب الطرف الآخر وترك الموافقه القطعيه؛ لأنّ الذی يدركه العقل هو أنّه لابدّ من تفريغ الذمّه، وهذا أعمّ من أن يكون التفريغ تفريغاً حقيقياً واقعياً الذی يتحقق عن طريق الاحتياط، أو يكون التفريغ تفريغاً جعلياً تعبّدياً بجعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع، هذا معنی جعل البدل؛ ولذا لا يری العقل فی هذه الحاله مانعاً من إجراء الأصول المؤمّنه فی أحد الطرفين. هل يمكن قياس هذا علی محل الكلام، فی محل الكلام لا نفترض جعل بدلٍ، لا نفترض أنّ هناک تفريغاً جعلياً يقوم مقام التفريغ الحقيقی، لدينا علم إجمالی بنجاسه أحد إناءين من دون أن نفترض أنّ الشارع جعل أحد الطرفين بدلاً عن الحرام الواقعی وعن النجس الواقعی، فی هذه الحاله هل يمكن أن نستدل علی جواز الترخيص فی بعض الأطراف ؟ أو بعباره أخری: أن نستدل علی أنّ العلم الإجمالی ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه بأنّ العقل لا يری مانعاً من الترخيص فی موارد جعل البدل، فی موارد جعل البدل الترخيص العقلی له ملاک، له منشأ، ومنشأه هو جعل البدل، منشأه هو قيام الدليل علی أنّ هناک تفريغاً تعبدياً يقوم مقام التفريغ الحقيقی؛ ولذا لا يری العقل حينئذٍ مانعاً من الاكتفاء بالامتثال الاحتمالی، هناک شیء وفی محل الكلام شیء آخر، يعنی هنا نفترض أنّ علماً إجمالياً نجّز التكليف علی كل تقدير بدون جعل بدل؛ حينئذٍ لا يمكن الاستدلال علی الاقتضاء ونفی العلّيه التامّه بأنّ الشارع فی موارد جعل البدل رخّص فی المخالفه الاحتماليه واكتفی بالامتثال الاحتمالی؛ فلذا أيضاً يقول هنا لا توجد منافاه بين الالتزام بالعلّيه التامّه فی محل الكلام وبين جواز الترخيص والاكتفاء بالامتثال الاحتمالی فی موارد جعل البدل، فالنقد غير وارد.

ص: ۶۳۴

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

انتهى الكلام إلى الجواب الحلّی الـذی ذكره السيد الخوئی(قدّس سرّه) عن الدليل الثانی الذی استُدل به علی العلّيه، وخلاصه الجواب هی: أنّ موضوع الأصول محفوظ فی كـل طرفٍ؛ لأنّ موضوع الأصول هو الشكّ فی التكليف، ولا إشكال فی أنّ التكليف فی كل طرفٍ مشكوك، وبذلک يكون موضوع الأصل محفوظ فی كل طرفٍ، إذا لاحظنا هذا الطرف موضوع الأصل محفوظ فيه؛ فحينئذٍ يجری الأصل ولا يستحيل كما يقول صاحب الدليل علی القول بالعلّيه التامّه، السيد الخوئی(قدّس سرّه) يقول أنّ موضوع الأصل محفوظ فی كل طرفٍ من الطرفين، وإذا كان موضوعه محفوظ؛ فحينئذٍ يجری .

نعم، يبقی احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علی كل طرفٍ، لكن يقول احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علی كلٍ من الطرفين إذا كان المقصود به احتمال انطباق ذات التكليف علی هذا الطرف، هذا هو عباره أخری عن الشک فی التكليف فی هذا الطرف وليس شيئاً آخر غير الشک فی التكليف الذی افترضنا أنّه موضوع الأصل النافی، فلا تغرّنا العبارات، احتمال انطباق المعلوم بالإجمال علی هذا الطرف، هذا صحيح وموجود، لكن هذا ليس شيئاً غير أنّ التكليف فی هذا الطرف مشكوک، فيكون التكليف فی هذا الطرف مشكوک وفی ذاک الطرف مشكوک، فيكون موضوع الأصل محفوظاً فيه؛ فحينئذٍ لماذا لا يجری الأصل ؟

نعم، احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال بما هو معلوم، يعنی بوصف المعلوميه، احتمال انطباقه علی هذا الطرف، هذا يبقی. يقول هذا لا يمكن تصوّره؛ لأنّ هذا يرجع إلی احتمال أن يكون التكليف فی هذا الطرف معلوماً، إذا لاحظنا التكليف المعلوم بالإجمال بوصف المعلوميه وقلنا هذا بوصف المعلوميه يحتمل انطباقه علی هذا الطرف ويحتمل انطباقه علی الطرف الآخر، هو يقول: هذا بوصف المعلوميه لا يمكن انطباقه علی هذا الطرف ولا يحتمل انطباقه علی هذا الطرف، هذا غير ممكن؛ لأنّه لا يمكن أن نحتمل ثبوت العلم فی موردٍ، لا معنی لاحتمال العلم؛ لأنّ العلم صفه وجدانيه، احتمال أن يكون الإنسان عالماً بالتكليف فی هذا الطرف غير معقول أصلاً؛ لأنّ العلم صفه وجدانيه، إمّا أن تكون محرزه أو يكون عدمها محرزاً، أمّا احتمال ثبوتها فی موردٍ، الشکّ فی ثبوت هذه الصفه الوجدانيه فی موردٍ هذا محال ولا معنی له أصلاً؛ لأنّ العلم صفه وجدانيه لا معنی لاحتمالها والشک فيها؛ فلذا لا يكون احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علی كلٍ من الطرفين إلّا بمعنی احتمال انطباق ذات التكليف علی هذا الطرف، وهذا ليس شيئاً آخر غير الشکّ فی التكليف، وعليه: لا مانع من جريان الأصل فی بعض الأطراف خلافاً لما يقوله المحقق العراقی(قدّس سرّه) الذی يقول بالعلّيه التامّه. هذا هو الجواب الحلّی.

ص: ۶۳۵

ويُلاحظ علی هذا الجواب الحلّی: صحيح أنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال ----------- مقصودنا ذات التكليف وليس بوصف كونه معلوماً -------------- علی هذا الطرف هو احتمال وجدانی وثابت وايضاً نسلّم أنّه يكون شكّاً فی التكليف، لكن هل هو عين الشکّ فی التكليف الذی أُخذ موضوعاً فی أدلّه الأصول ؟ هذا شکٌ فی التكليف بلا إشكال،

المكلّف يشكّ فى انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، وهذا معناه شكّ فى التكليف، لكن هذا الشكّ فى التكليف هل هو نفس الشكّ فى التكليف الذى أُخذ موضوعاً فى الأصل النافى، أو لا ؟ المحقق العراقى(قدّس سرّه) المستدل بهذا الدليل يرى أنّه غيره، أنّ الشكّ فى التكليف المتحقق فى محل الكلام ليس هو نفس الشك الذى أُخذ موضوعاً للأصل العملى المرخّص والنافى، بحسب رأى المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنّه فى المقام عندنا شكّ فى احتمال انطباق التكليف المنجّز الداخل فى العهده والثابت فى الذمّه، احتمال انطباقه على هذا الطرف. إذن: احتمال انطباق هذا التكليف المنجّز على أساس العلم الإجمالى به، هذا صحيح معناه أنّ المكلّف يشكّ فى التكليف فى هذا الطرف، لكنّه شكّ فى تكليف نجّزه العلم الإجمالى، شكّ فى تكليفٍ دخل فى العهده على اساس العلم الإجمالى به، هل هذا هو معنى الشكّ فى التكليف الذى أُخذ موضوعاً لأصاله البراءه ؟ ذاك شكّ فى التكليف مع عدم افتراض التنجيز فى مرحله سابقه، شك فى التكليف الذى لا يُعلم كونه منجّزاً، بينما هنا شكّ فى التكليف المنجّز بالعلم الإجمالى، فلا معنى لأن نقول أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف هو عباره أخرى عن الشك فى التكليف الذى هو موضوع أصاله البراءه؛ ولذا يقول بأنّ موضوع الأصل محفوظ فى هذا الطرف ومحفوظ فى الطرف الآخر، فيجرى الأصل، كلا، موضوع الأصل ليس محفوظاً، الشكّ فى التكليف غير المنجّز الذى هو موضوع الأصل العملى والبراءه ليس متحققاً فى المقام، المتحقق فى المقام هو الشك فى تكليفٍ تنجّز بالعلم الإجمالى، واحتمال انطباق تكليف تنجّز بالعلم الإجمالى على هذا الطرف، هذا هو المتحقق، وهذا ليس هو موضوع اصاله البراءه، هذا بحسب نظر المحقق العراقى(قدّس سرّه) ليس هو موضوع الأصول المؤمّنه.

على كل حال، دفع الجواب الحلّى الذى يقوله السيد الخوئى(قدّس سرّه) يكون بهذا البيان: أنّ المستدلّ بالدليل نفسه القائل بالعلّيه يرى أنّ موضوع الأصل العملى غير متحقق فى المقام، باعتبار أنّ موضوعه هو الشک فى تكليفٍ لم يتنجّز سابقاً، وفى محل الكلام هو يشكّ فى تكليف منجّز سابقاً، وداخل فى العهده سابقاً بالعلم الإجمالى، والعلم الإجمالى حسب دليل المحقق العراقى(قدّس سرّه) ينجّز التكليف الذى يحتمل وجوده فى هذا الطرف، ويُحتمل وجوده فى هذا الطرف، ينجّز هذا التكليف على كل التقادير فى تفسير حقيقه العلم الإجمالى، مهما فسّرنا العلم الإجمالى، سواء كان علماً بالواقع، أو علماً بالفرد المردد، أو حتّى علماً بالجامع، لأن بالنتيجه العلم الإجمالى ينجّز الجامع بين الفعلين، بين صلاه الظهر وصلاه الجمعه؛ لأنّه تعلّق به العلم حتّى على القول بتعلّقه بالجامع وعدم سرايته إلى الواقع. إذن: على كل التقادير هناک جامع تنجز بالعلم الإجمالى، هذا التكليف الذى تنجّز بالعلم الإجمالى يُحتمل انطباقه فى هذا الطرف ويحتمل انطباقه فى هذا الطرف، فإذن: شكّنا فى تكليفٍ تنجّز سابقاً وليس شكاً فى تكليفٍ لم يتنجّز سابقاً، فالتكليف بالجامع واصل إلى المكلّف وتنجّز عليه ودخل فى عهدته؛ حينئذٍ يقول المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى دليله بأنّ الترخيص فى مخالفه هذا التكليف المنجّز والداخل فى العهده، الترخيص فى مخالفته قطعاً محال، والترخيص فى مخالفته احتمالاً هذا أيضاً محال؛ للبرهان الذى ذكره، وهو أنّ الترخيص فى جميع الأطراف لماذا فرغنا عن كونه محالاً ـ ؟ لأنّ هناک مضادّه بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال ويلزم من افتراض الترخيص اجتماع الحكمين الفعليين المتضادّين الذى هو الترخيص والتكليف المعلوم بالإجمال، وهذا محال، هذا هو الذى دعانا للقول باستحاله الترخيص فى جميع الأطراف، لكن الترخيص فى جميع الأطراف معناه اجتماع الضدّين قطعاً، فيكون محالاً، هو يقول أنّ اجتماع الضدّين احتمالاً ـ أيضاً محال؛ لأنّه ينبغى القطع بعدم التضاد؛ لأنّه مستحيل ولا ـ معنى لاحتمال المستحيل، فإذن: الترخيص فى جميع الأطراف محال، والترخيص فى بعض الأطراف أيضاً محال؛ لأنّه يورث احتمال اجتماع الحكمين الفعليين المتضادين، وهذا محال أيضاً، فيستحيل كلٌ منهما، ومن هنا ذهب إلى القول بالعلّيه، أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، ويستحيل الترخيص فى بعض الأطراف. هذا دليل المحقق العراقى(قدّس سرّه).

فإذا أجبنا عنه بأنّ موضوع الأصل العملى فى كل طرفٍ محفوظ وأنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كل طرف، هو عباره أخرى لا يزيد عن الشك فى التكليف الذى هو موضوع الأصل العملى، هذا ليس جواباً صحيحاً عن ما يقوله المحقق العراقى(قدّس سرّه)، فالمحقق العراقى(قدّس سرّه) ذكر صوره برهان وليس برهانه مبتيّاً على رأيه من أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع؛ بل هو ذكره حتّى على القول بأنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، لكن بالنتيجه يقول العلم الإجمالى ينجّز الجامع، لا يمكن إنكار بأنّ العلم الإجمالى ينجّز الجامع، فإذا تنجّز الجامع على المكلّف ودخل فى عهدته؛ حينئذٍ يستحيل الترخيص فى مخالفته القطعيه، ويستحيل الترخيص فى مخالفته الاحتماليه، وبهذا يثبت استحاله الترخيص فى بعض الأطراف وهو معنى القول بالعلّيه التامّه. هذا هو رأى المحقق العراقى(قدّس سرّه). والجواب الذى ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) لا يكون جواباً عن ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه).

نعم، يمكن أن يقال فى مقام الجواب عن الدليل الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه)، هو أنّه قد يقال، وإن كان هذا الجواب لا نرضى به، لكن قد يُردّ برهان المحقق العراقى(قدّس سرّه) بأنّ كون التكليف بالجامع الذى سلّمه هو، أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالجامع، فيكون التكليف بالجامع منجزاً على المكلّف وداخلاً فى عهدته على جميع الآراء فى مسأله تفسير العلم الإجمالى الجامع يتنجز ويدخل فى العهده بلا إشكال، لكن هذا هل يستلزم كون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه كما يقول هو ؟ قد يقال بأنّه لا يستلزم. نعم، العلم الإجمالى ينجّز الجامع ويدخله فى العهده، لكن هذا لا يعنى أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّه قد يقول القائل ----------- وقد تقدّم هذا أيضاً ------------ تنجّز الجامع على المكلّف، فتحرم عليه مخالفه الجامع وتجب عليه موافقته قطعاً، لكن موافقه الجامع قطعاً تتحقق بالإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّه لا إشكال أنّ الجامع يصدق على أحد الطرفين، إذا تنجّز الجامع بحدّه الجامعى؛ حينئذٍ هذا يصدق على هذا الطرف ويصدق على هذا الطرف، فيكفى فى موافقته القطعيه الإتيان بأحد الطرفين؛ لأنّ ما تنجّز على المكلّف هو الجامع، والجامع له مصداقان، فيكفى الإتيان بأحد الطرفين، ويُعدّ الإتيان بأحد الطرفين موافقه قطعيه للتكليف الذى تنجّز وهو الجامع، لماذا لا يجوز إجراء الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر ؟ مجرّد أنّ العلم الإجمالى ينجّز الجامع بهذا الشكل لا ينتج العلّيه، يعنى لا ينتج استحاله جريان الأصل النافى فى بعض الأطراف؛ لأنّ تنجيز الجامع لا يقتضى أكثر من أن يأتى المكلّف بأحد الطرفين ويُعدّ ذلك موافقه قطعيه للإتيان بالجامع، فلماذا يستحيل الترخيص فى الطرف الآخر ؟ لماذا العلّيه التامّه ؟

نعم، إذا تجاوزنا الجامع، وجئنا إلى الطرفين إلى هـذا الطرف وهـذا الطرف؛ حينئذٍ نقول أنّ الموجود فى المقام هو علم إجمالى، بالنسبه إلى الجامع يخرج عن كونه علماً إجمالياً، علم تفصيلى بالجامع، لكن إذا تجاوزنا الجامع لا يبقى لدينا إلّا العلم الإجمالى، لكن محل كلامنا هو أنّ هـذا العلم الإجمالى هل يقتضـى وجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه، أو لا ؟ هـذا لوحده لا ينتج إثبات العلّيه؛ لأنّه بلحاظ الجامع حتّى إذا سلّمنا وجود علمٍ تفصيلى، فهو لا يقتضـى الإتيان بالطرفين، لا يقتضى المنع من إجراء الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف؛ لأنّ الجامع يصدق على بعض الأطراف، ويكون موافقه قطعيه له. إذا تجاوزنا الجامع وجئنا إلى الأطراف، الأطراف ليس فيها علم تفصيلى، وإنّما فيها علم إجمالى مردّد إمّا هنا وإمّا هنا، هـذا العلم الإجمالى هو محل كلامنا، هـل يقتضـى وجوب الموافقه القطعيه بنحو العلّيه حتّى يمنع من إجراء الأصل المرخّص فى بعض الأطراف، أو لا ؟ الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) بهذا البيان وحده لا يثبت العلّيه.

الذى يتلخّص من كل ما تقدّم كى نخرج بنتيجه هو: لا ينبغى الإشكال فى أنّ العلم الإجمالى يقتضـى وجوب الموافقه القطعيه وهـذا ما بحثناه فى الجهه الأولى، فرغنا فى الجهه الأولى عن أصل الاقتضاء، أنّ العلم الإجمالى يقتضـى وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما الكلام يقع فى المقام فى أنّ هـذا الاقتضاء هل هو بنحو العلّيه، أو ليس بنحو العلّيه ؟ هل هو اقتضاء يمنع من الترخيص فى بعض الأطراف، هـذا معناه العلّيه، أو لا يمنع، ومعناه أنّه ليس على نحو العلّيه ؟ القائل بعدم العلّيه الذى يتمثّل بالمحقق النائينى(قدّس سرّه) فى بعض كلماته، تقدّم أنّه لم يستدل على الاقتضاء فى مقابل العلّيه، لم يذكر برهاناً على ذلك، وإنّما القضيه أشبه بالوجدانيه ويرسلها أرسال المسلّمات، القضيه واضحه، أنّ الترخيص فى جميع الأطراف محال؛ لأنّه ترخيص فى المعصيه، لكن الترخيص فى بعض الأطراف يقول هذا ليس ترخيصاً فى المعصيه، لم يذكر برهاناً واضحاً على هذا. نعم، فى بعض كلماته استدل على أنّ الترخيص فى بعض الأطراف ممكن؛ لأنّه يقول أنّ هـذا الترخيص فى بعض الأطراف يرجع إلى مسأله جعل البدل، يقول هـذا فى واقعه جعل للبدل، أنّ الترخيص فى هـذا الطرف مرجعه إلى أنّ الشارع اكتفى بهـذا بدلاً عن الواقع، هـذا جعل للبدل ولا مشكله فيه، الشارع يجعل البدل ويكتفى بالموافقه الاحتماليه؛ بل ذكر أكثر من هذا أنّ الشارع اكتفى بالموافقه الاحتماليه حتّى فى العلم التفصيلى، فى موارد العلم التفصيلى الشارع اكتفى بالموافقه الاحتماليه فى بعض الموارد كما فى قاعده الفراغ وقاعده التجاوز مع العلم التفصيلى، إذن: فى موارد العلم الإجمالى من بابٍ أولى أنّه يمكن الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، يمكن جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع والاكتفاء باحتماله، الأمر ممكن وليس محالاً؛ ولذا فالعلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه على نحوٍ يمنع من إجراء الأصول فى بعض الأطراف. هذا القائل بعدم العلّيه.

المحقق العراقی(قدّس سرّه) القائل بالعلّیه ذکر برهاناً علی ذلک وهو الـذی ذکرناه قبل قلیل وهو الذی یعتمد علی أساس وتمام النکته الـتی فیـه هی بعـد الفراغ عـن أنّ العلم الإجمـالی علی کـل الآراء هـو ینجّز الجـامع، وبعـد الفراغ عن وجـود مضـادّه بین الترخیص وبین التکلیف المعلوم بالإجمـال الـذی تنجّز بـالعلم الإجمـالی، هو یسـتدل لإثبات العلّیه فی محل الکلام بمسأله القطع والاحتمـال، أنّ المضـادّه متیقنه إذا جری الترخیص فی جمیع الأطراف، فیلزم من ذلک اجتماع الحکمین المتضادّین قطعاً، یقول الترخیص فی بعض الأطراف یلزم احتمـال اجتمـاع الحکمین المتضادین وهو فی الاسـتحاله کالقطع باجتماعهما؛ لأنّ المسـتحیل ینبغی القطع بعدمه لا أنّه یُحتمل. هذه صوره برهان.

حینئـذٍ نأتی إلی هـذا البرهان الذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سـرّه) لإثبات العلّیه، الظاهر أنّ هذا البرهان غیر تام، لکن لا نرید أن نقول أنّه غیر تام لما تقدّم من أنّ العلم الإجمالی ینجّز الجامع، لکنّ الجامع لا یقتضی الإتیان بکلا الطرفین؛ لأنّ موافقه الجامع قطعاً تتحقق بالإتیان بأحد الطرفین کما ذکرنا سابقاً، لا نرید أن نُشـکل علیه بهذا الإشـکال؛ لأنّ هذا الإشکال غیر صحیح علی ما تقـدّم سابقاً فی الجهه الأولی؛ لأننا قلنا أنّ هـذا لا یمکن تصـدیقه، أنّ الشارع یریـد من المکلّف الإتیان بأحد الطرفین، إمّا صـلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، الشارع یرید من المکلّف إمّا صلاه الجمعه، أو صلاه الظهر، هو لا یرید من المکلّف عنوان أحد الأمرین الـذی یمکن تطبیقه علی هـذا الطرف ویمکن تطبیقه علی هـذا الطرف بحیث یکون المکلّف مخیّراً بتطبیقه علی هـذا الطرف، أو علی ذلک الطرف، مخیر بینهما شـرعاً، بمعنی أنّ التکلیف موجّه إلی عنوان أحدهما، کلا لیس هکذا، هذا لا یمکن تصدیقه، ما کلّف به الشارع وما أثبتته الشریعه هو عباره عن وجوب صلاهٍ ما، إمّا صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه.

إذن: ما يتنجّز على المكلّف ليس هو عنوان أحـدهما الذى يمكن تطبيقه على هذا، أو على هذا، وإنّما ما يتنجّز على المكلّف هو واقع أحـد الأمرين، هـذا هو الـذى يتنجّز على المكلّف، ومن الواضـح أنّ هـذا الـذى يتنجّز لاـ يكفى فى امتثـاله قطعـاً والموافقه القطعيه له الإتيان بأحـد الطرفين؛ بل لابـدّ من الإتيان بكلا الطرفين وعلى هذا الأساس قلنا فى الجهه السابقه أنّه لا إشكال فى أنّ العلم الإجمالى يقتضى وجوب الموافقه القطعيه، لو بقينا نحن والعلم الإجمالى كان مقتضى ذلك هو وجوب الموافقه القطعيه له، ليس الاعتراض على برهان المحقق العراقى(قدّس سرّه) من هذه الجهه، وإنّما الاعتراض من جهةٍ أخرى يأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

كان الكلام فى الدليل على العلّيه التامّه الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه). قلنا أنّه يمكن الاستشكال فى هذا الدليل لا من الجهه التى بيّناها فى الـدرس السابق، وإنّما يمكن الاستشكال فيه بهـذا البيان، وقـد تقـدّمت الإشاره إليه. هـذا البرهان يبتنى على افتراض أنّ حكم العقل بالمنجّزيه حكم فعلى تنجيزى وليس حكماً معلّقاً على عـدم الترخيص فى المخالفه، وقـد اعترف المحقق العراقى(قدّس سرّه) بهذا الابتناء، هو يقول بصـريح العباره بأنّ الحكم العقلى بالمنجّزيه والاشـتغال وبلزوم الامتثال لو كان تعليقياً معلّقـاً على عـدم الترخيص من قبـل الشارع لما كان الترخيص منافياً لا لحكم العقل ولا للتكليف المعلوم بالإجمال، المضادّه التى هى الركن الأسـاس فى برهانه مبتنيه على أن يكون الحكم العقلى حكماً تنجيزياً لا تعليقياً وهـذا كما قلنا يعترف به نفس المحقق العراقى(قـدّس سرّه)، غـايه الأـمر أنّه يقول بـأنّه ثبت عنـدى أنّ الحكم العقلى تنجيزى بالبرهـان الـذى نقلناه عنه سابقاً فى حرمه المخـالفه القطعيه، هو يستـكشف كون الحكم العقلى تنجيزياً وفعلياً وليس معلّقاً من ارتكاز المضاده بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال وقد تقدّم نقل ذلك عنه.

ص: ۶۴۱

إذن: تمـاميه هـذا البرهـان موقوفه على افتراض أنّ حكم العقـل بالمنجّزيه حكم فعلى تنجيزى وليس تعليقياً، وهـذا معناه أنّ هـذا البرهان ينهار ولا يتم إذا قلنا بأنّ الحكم العقلى معلّق على عـدم الترخيص من قبل الشارع نفسه؛ فحينئذٍ لا يتم هذا البرهان لإثبات علّيه العلم الإجمـالى لوجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الحكم العقلى فى المقام الـذى على أساسه قال المحقق العراقى(قـدّس سرّه) بـأنّ الحكم الترخيصـى ينـافى التكليف المعلوم بالإجمـال وأنّ بينهما مضاده، هو اعترف أنّ هـذا مبنىٌ على التنجيزيه، فإذا أنكرنا التنجيزيه وقلنـا بـالتعليق، فهـذا البرهـان لا يكون تامّاً. يعنى يمكن الجواب عن هـذا البرهان على هـذا الأساس، بأنّ الحكم العقلى ليس تنجيزياً وإنّما هو حكم تعليقى. والصـحيح كما تقـدّم أنّه تعليقى وليس تنجيزياً، وقد تقدّم سابقاً ذكر الدليل على أنّ الحكم العقلى هو حكم تعليقى وليس حكماً تنجيزياً، وهو مسأله أنّ هذا حكم يحكم به العقل لأجل المولى ورعايه لجانبه وشأنه وحقّه، فمثـل هـذا الحكم لاـ يُتصوّر إلاّـ أن يكون تعليقيـاً؛ لأـنّه لا معنى لافتراض أنّ العقل يبقى مصـرّاً على هـذا الحكم مع افتراض أنّ المولى هو تخلّى عن حقه وسـمح بالمخالفه، فلا معنى لذلك. فالصحيح أنّ الحكم العقلى حكم تعليقى، وبناءً على هذا لا يكون

هـذا البرهان تامّاً باعتراف المحقق العراقى(قدّس سـرّه) نفسه. هذا هو الاعتراض الذى يمكن أن يورد على المحقق العراقى(قدّس سرّه).

الصحيح فى المقام هو أن يُقال: تقـدّم سابقاً أنّ المانع من الترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى المكلّف ليس هو كون الترخيص منافيـاً لحكم العقـل حتّى يقـال فى مقـام ردّه كما تقـدّم أنّ الحكم العقلى تعليقى وليس تنجيزياً، وهـذه المنافـاه بين الترخيص وبين الحكم العقلى إنّما تكون على تقـدير كون الحكم العقلى تنجيزياً غير معلقٍ، بينما الصـحيح أنّه معلّق، فلا يكون الترخيص منافياً للحكم العقلى، وإنّما يكون رافعاً لموضوعه، المانع ليس هو هذا على ما تقدّم، ليس هو كون الترخيص فى المخالفه منافياً لحكم العقل بالمنجّزيه وبالاشـتغال ولزوم الامتثال، ليس هذا هو المانع، وإنّما المانع هو المضادّه التى يشعر بها الإنسـان والعالم بالحكم والـذى وصل إليه التكليف، المضادّه بين التكليف وبين الترخيص. هـذه المضادّه والمنافاه هى التى تمنع من افتراض الترخيص فى مخالفه حكم وصل إلى المكلّف وعلم به، ولو مع التردّد والاشـتباه بين فردين، لكن بالنتيجه وصل إلى المكلّف وعلم به، مثـل هـذا التكليف لا يكون الترخيص فى مخالفته مقبولاً، ولا يمكن التصـديق بأنّ نفس المولى الـذى وصـل تكليفه إلى المكلّف وعلم به، هو لا ـ يصـدّق أنّ نفس المولى رخّص فى مخـالفته، التنـافى والتضـادّ بين الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمـال لا ـ يمكن التصـديق بهمـا، وحيث أنّ المفروض فى محل الكلام ثبوت التكليف ووصوله والعلم به؛ ولـذا هـذا المكلّف ------------ على الأقـل ------------ الـذى وصـل إليه التكليف وعلم به لا ـ يكـاد يصـدّق بـأنّ نفس المولى يُرخّص فى مخالفه هـذا التكليف؛ ولـذا يكون الترخيص محالاً، يعنى غير ممكنٍ وغير قابلٍ للتصـديق، العالم بالتكليف لا يصدّق بوجود ترخيصٍ من قبل المولى فى مخالفه ذلك التكليف. هذا الذى قلناه سابقاً.

هـذا أيضـاً نقوله فى المقـام، بمعنى أنّ هـذا الـذى قلناه سابقاً أنتـج لنا سابقاً أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه، يعنى علّه تـامّه لمنع ثبوت الترخيص فى جميع الأـطراف؛ لأـنّ الترخيص فى جميع الأـطراف يعنى الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمـال، يعنى للتكليف الواصـل إلى المكلّف، هـذا هو الـذى ادّعينـا سابقـاً أنّ العلم الإجمالى يمنع من هـذا الترخيص؛ لأـنّ الترخيص فى جميع الأـطراف فى البحث السابق هو ترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل إلى المكلّف، والمكلّف على الأقل لا يصدّق بمثل هذا الترخيص، أنّ نفس المولى مع افتراض بقاء التكليف ووجوده، هذا الشـخص الذى علم بهـذا التكليف لاـ يكـاد يصـدّق بـأنّ الشـارع رخّص فى مخـالفته القطعيه؛ لأـنّه يرى أنّ هنـاك تضـادّاً وتنافياً بين الـترخيص فى المخالفه القطعيه وبين التكليف وثبوته والـذى يكون واصـلًا إلى المكلّف ويكون عالماً به، ولو إجمالاً، هـذه المضادّه بينهما هى التى تكون مـانعه من الترخيص فى تمام أطراف العلم الإجمالى. وأمّا فى محل الكلام الـذى هو وجوب الموافقه القطعيه، السؤال الذى يُطرح هو: أنّ هذه الاستحاله التى ثبتت فى البحث السابق، هل هى ثابته فى محل الكلام، أو لا ؟

وبعبـاره أخرى: إنّ العقـل الـذى فرضـنا أنّه يـدرك المنافاه والمضادّه بين الترخيص فى تمام الأطراف، أو الترخيص فى المخالفه القطعيه، هل يدرك أيضاً المضادّه بين الترخيص فى بعض الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال، أو لا يدرك هذه المضادّه ؟ هل يحكم العقل باستحاله الترخيص فى بعض الأطراف ؟ اسـتحاله الترخيص فى المخالفه الاحتماليه كما كان يحكم باستحاله الترخيص فى تمام الأطراف واسـتحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه، أو أنّه لا يُدرك هذه الاستحاله ولا يحكم بها ؟ البناء على العلّيه التـامّه، أو عـدمها ينبغى أن نجيب فيه عن هـذا السؤال: أنّ العقـل هـل يـدرك اسـتحاله الترخيص فى بعض الأـطراف كما يـدرك اسـتحاله الترخيص فى تمـام الأـطراف ؟ هـل يرى العقل مضادّه بين الترخيص فى بعض الأطراف وبين التكليف المعلوم بالإجمال الواصل إلى المكلّف، هناك إدراك لهذه الاسـتحاله، أو لا ؟ هناك إدراك لهذه المنافاه، أو لا ؟ إذا فرضـنا أنّ العقل يـدرك ذلك كما يـدركه بالنسبه إلى الترخيص فى تمام الأطراف يصح كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه) بأنّ العلم الإجمالى يكـون علّـه تـامّه لحرمـه المخـالفه القطعيه ولوجـوب المـوافقه القطعيه. وأمّـا إذا قلنـا أنّ العقـل يفرّق بين المخـالفه القطعيه وبين المخالفه الاحتماليه، يفرّق بين الترخيص فى تمام الأطراف وبين الترخيص فى بعض الأطراف، العقل يُفرّق بينهما.

ص: ۶۴۳

وبعبارهٍ أخرى: العقل لا يرى مانعاً من ترخيص المولى فى المخالفه الاحتماليه مع حفظ التكليف وافتراض بقاء التكليف، لكنّه يرى مانعاً من الترخيص فى المخالفه القطعيه، هل يُفرّق العقل بينهما ؟ الصحيح هو أنّه يفرّق بينهما، العقل لا يرى مانعاً ولا مضادّه بحيث تستوجب استحاله الترخيص من قبل الشارع فى بعض الأطراف، لا يرى استحاله فى المقام، ولا يدرك هذه الاستحاله التى كان يدركها بالنسبه إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، يُميّز بين المخالفه القطعيه والمخالفه الاحتماليه، الترخيص فى المخالفه الاحتماليه يساوق رفع اليد عن اصل التكليف وإلغاء التكليف بالمرّه مع افتراض بقاء التكليف بحسب الفرض؛ لأنّه يعلم بالتكليف، الترخيص فى المخالفه القطعيه إلغاء للتكليف تقريباً؛ كأنّ التكليف لا وجود له، بينما الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ليس هكذا، العقل يُدرك ويميّز بكل وضوح بأنّه من الممكن أنّ المشرّع لبعض المصالح التى يلاحظها هو نفس المشرّع، من الممكن أنّه يتنازل عن الموافقه القطعيه إلى الموافقه الاحتماليه، يتنازل إلى الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، لنفترض أنّ مصلحه التسهيل على المكلّفين كانت ملحوظه للشارع المقدّس، قد يتنازل عن بعض الملاكات الواقعيه التى يحافظ عليها فيما لو أمر بالاحتياط وأمر بالموافقه القطعيه، يتنازل عن هذه المصالح التى تتحقق بالموافقه القطعيه وبالاحتياط فى مقابل مصلحه التسهيل على المكلّف حتّى لا يلزم المكلّف ولا يوقعه فى ضيق، فلعلّه، هذا شىء محتمل، ولكن العقل يبنى على هذا الأساس، وعلى هذا الأساس لا يحكم بالاستحاله، العقل يُفرّق بين المخالفه القطعيه وبين المخالفه الاحتماليه. الذى يراه منافياً للتكليف ويعتبره إلغاءً للتكليف وتجريداً له عن حقيقته هو عباره عن الترخيص فى المخالفه القطعيه، كأنّه لا يوجد تكليف، يعنى تجريد التكليف عن حقيقته وعن واقعه، بينما الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ليس هكذا، لا يرى فيه ضيراً ولا يرى مانعاً فى أن يرخّص الشارع فى المخالفه الاحتماليه، فيسمح للمكلّف بإجراء الأصل العملى فى الطرفين مع إلزامه بالإتيان بالطرف الآخر؛ لأنّ المفروض أننا انتهينا إلى نتيجه حرمه المخالفه القطعيه، فيُرخّص له فى ارتكاب طرفٍ مع إلزامه بارتكاب الباقى، وهذا معناه أنّه يرخّص له فى مخالفه احتماليه، العقل لا يرى مانعاً من أن يكون هذا له مبرراته بالنسبه إلى المشرّع الحكيم؛ ولذا لا يراه محالاً، لكن المخالفه القطعيه مع افتراض ثبوت التكليف لا يصدّق العقل أنّ الشارع نفسه يرخّص فى المخالفه القطعيه.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ النتيجه التى نصل إليها هى أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وإن كان علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعيه؛ لوجود المانع الثبوتى هناك وعدم وجوده فى محل الكلام.

هذا كلّه بالنسبه إلى اصل المطلب، وأمّا مسأله جعل البدل، فقد ذكرها كلٌ من الطرفين، يعنى القائل بالعلّيه والقائل بالاقتضاء، المحقق النائينى(قدّس سرّها) الذى لا يقول بالعلّيه ذكرها باعتبار أنّه جعلها دليلاً على إمكان الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، أنّه يمكن الترخيص فى المخالفه الاحتماليه ويمكن جريان الأصل فى بعض الأطراف، يقول: الدليل هو فى مسأله جعل البدل الشارع رخّص فى المخالفه الاحتماليه بأن جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع ورخّص فى ارتكاب الطرف الآخر، (١) هذا دليل على أنّ الشارع من الممكن أن يُرخّص فى ارتكاب المخالفه الاحتماليه؛ ولذا لا يكون العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه. المحقق العراقى(قدّس سرّها) أيضاً ذكر مسأله البدل، لكن ذكرها بصدد بيان أنّ مسأله جعل البدل لا يصح أن تُجعل نقضاً على ما نقوله من العلّيه التامّه فى محل الكلام؛ لأنّها مسأله أخرى، مسأله جعل البدل كما تقدّم هى مسأله غير محل الكلام، فلا يمكن جعلها نقضاً علينا عندما نقول بالعلّيه التامّه فى محل الكلام؛ (٢) لأنّه يرى أنّ مسأله جعل البدل ناظره إلى مرحله الامتثال ومرحله تفريغ الذمّه، بينما كلامنا ناظر إلى مرحله الاشتغال، أنّه هل تشتغل الذمّه بهذا التكليف على نحوٍ يمنع من الترخيص فى مخالفته الاحتماليه، أو ليس هكذا ؟ كلامنا فى مرحله الاشتغال بينما مسأله جعل البدل ناظره إلى مرحله الامتثال وتفريغ الذمه بعد فرض اشتغالها، بعد فرض اشتغال الذمه بالتكليف وتنجّز التكليف على المكلّف؛ حينئذٍ يقال فى مرحله الامتثال الشارع يكتفى بالامتثال الاحتمالى، يكتفى بأحد الطرفين ويجعله بدلاً عن الواقع ويكتفى بامتثاله من قبل المكلّف ولو ترك الامتثال فى الطرف الآخر؛ ولذا يقول أنّ التزامنا بإمكان جعل البدل، والاكتفاء بمسأله جعل البدل فى الامتثال الاحتمالى ليس نقضاً علينا؛ لأننا نتحدّث عنه فى مرحله الاشتغال، أنّ العلم الإجمالى ماذا يقتضى ؟ هل يقتضى وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال على نحو العلّيه، أو لا يقتضى ذلك على نحو العلّيه.

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ٣۵.

٢- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣١٢.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ المحقق العراقى(قدّس سرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ محل الكلام ومسأله جعل البدل مسألتان منفصلتان، فلا يصح جعلها نقضاً على ما نقول من العلّيه التامّه فى محل الكلام.

المحقق النائينى(قدّس سرّه) له كلام قد يُفهم منه الموافقه للمحقق العراقى(قدّس سرّه)، فبعد أن ذكر المطلب الذى نقلناه عنه، أنّه يقول: يدل على عدم العلّيه فى محل الكلام إمكان الترخيص فى مسأله جعل البدل، الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فى مسأله جعل البدل، فيقول هذا دليل على أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه. بعد أن يذكر هذا يقول ما نصّه: نعم، يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى يكون علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه بتعميم الموافقه القطعيه إلى الوجدانيه والتعبّديه لا خصوص الوجدانيه. (١) الذى يُفهم من هذه العباره هو أنّه يريد أن يقول فى الموافقه الوجدانيه للتكليف وأنّ العلم الإجمالى هل هو علّه تامّه للموافقه القطعيه الوجدانيه للتكليف المعلوم بالإجمال، أو ليس علّه تامّه ؟ إذا فُرض الكلام فى هذا يقول نحن لا نلتزم بالعلّيه التامّه، نحن نقول هنا بالاقتضاء، العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الوجدانيه بدليل مسأله جعل البدل؛ لأنّه فى مسأله جعل البدل اكتفى الشارع بالامتثال الاحتمالى ورخّص بالمخالفه الاحتماليه مع أنّه هنا لا توجد موافقه قطعيه وجدانيه؛ لأنّ المكلّف اقتصر على البدل، إذا اقتصر على البدل امتثل فى هذا الطرف؛ لأنّ الشارع جعله بدلاً عن الواقع، وترك الامتثال فى الطرف الآخر هذه ليست موافقه قطعيه وجدانيه، فالبحث إن كان فى علّيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه الوجدانيه، فنحن نقول بعدم العلّيه التامّه، أمّا إذا كان البحث فى علّيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه والتعبّديه، يقول هنا يصح أن يقال أنّ العلم الإجمالى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه ومن التعبّديه، وإنّما الشارع يتمكّن من الترخيص فى المخالفه الاحتماليه إذا جعل أحد الطرفين بدلاً، يعنى الذى فى هو واقعه موافقه قطعيه وإن لم تكن موافقه قطعيه وجدانيه، لكنّها موافقه قطعيه تعبّديه، العلم الإجمالى علّه تامّه للأعم من الموافقه الوجدانيه والموافقه التعبّديه؛ حينئذٍ نلتزم بالعلّيه التامّه. هذا ما يُفهم من عبارته(قدّس سرّه).

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ٣۶.

نفس الكلام يقوله المحقق العراقي(قدّس سرّه)، حيث يقول أنّ محل كلامنا ليس في خصوص أنّ العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الوجدانيه بالخصوص، أو لا ـ؟ وإنّما محل كلامنا في العلم الإجمالي هل هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه، أو لا ؟ يقول نحن هنا نقول بأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه، وفي عباره المحقق النائيني(قدّس سرّه) أيضاً هو يقول بالعلّيه التامّه في هذا الفرض، فهل هما متوافقان ؟ بالنتيجه سوف يكون النزاع لفظياً، يتوافقان على أنّ محل الكلام هو علّيه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه والتعبّديه، وكل منهما يجيب بأنّه علّه تامّه. وبعباره أخرى: لا يمكن الترخيص في أحد الطرفين إلّا بجعل الآخر بدلاً، أمّا من دون جعل الآخر بدلاً الذي يعني الترخيص حينئذٍ انتفاء الموافقه القطعيه الوجدانيه، وانتفاء الموافقه القطعيه التعبّديه، من دون هذا يستحيل الترخيص وأنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه الأعم من الوجدانيه أو التعبّديه، لابدّ إمّا من موافقه وجدانيه، احتياط يقتضي أن تأتي بكلا الطرفين، أو على الأقل موافقه قطعيه تعبّديه؛ لأنّ الموافقه التعبّديه موافقه قطعيه، فهل هما يختلفان، أو لا ؟ هذا يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي

اتضح ممّا تقدّم أنّ المحقق النائيني(قدّس سرّه)القائل بالاقتضاء و المحقق العراقي(قدّس سرّه) القائل بالعلّيه، الظاهر من كلماتهما أنّهما يتفقان على كبرى إمكان الترخيص بلسان جعل البدل، أنّه لا إشكال في أنّه يمكن للشارع أن يرخّص في بعض الأطراف بأن يجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، ويكتفي بالامتثال الاحتمالي، وهذا هو الذي سمّاه كلٌ منهما بالموافقه القطعيه التعبّديه، وإنّما يختلفان في أنّ جعل البدل هل يكفي فيه جريان الأصل في أحد الطرفين، أو أنّه يحتاج إلى دليلٍ آخر غير مجرّد جريان البراءه والأصل العملي في أحد الطرفين. الظاهر من مجموع كلمات المحقق النائيني(قدّس سرّه) هو أنّه يرى أنّه يكفي في جعل البدل جريان الأصل في أحد الطرفين، يكفي هذا المقدار، إذا جرى الأصل العملي في أحد الطرفين بلا معارض، هذا يكفي في جعل البدل، يكفي هذا المقدار في اعتبار الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، بينما الظاهر من المحقق العراقي(قدّس سرّه) أنّ هذا المقدار لا ـ يكفي لجعل البدل؛ بل لابدّ من قيام دليل على الاكتفاء الاحتمالي وجعل الآخر بدلاً عن الواقع من علمٍ، أو إماره معتبره، ومجرّد أنّ الأصل يجري في أحد الطرفين هذا لا يمكن أن نستكشف منه أنّ الشارع جعل الآخر بدلاً عن الواقع. يختلفان في هذه النقطه لا ـ في أصل إمكان جعل أحد الطرفين بدلا عن الواقع والترخيص في الطرف الآخر وإنّما الكلام في أنّه كيف نستفيد جعل البدل، هل يكفي فيه مجرّد جريان البراءه في أحد الطرفين بلا معارض، أو لا؟ هذا محل الخلاف بينهم، وكما أشرنا أنّ المحقق النائيني(قدّس سرّه)من مجموع كلماته يظهر أنّه يرى أنّ مجرّد جريان البراءه يكفي لجعل البدل ولا يحتاج جعل البدل إلى شيءٍ آخر أزيد من جريان الأصل العملي في أحد الطرفين بلا معارض. نعم، له بعض الكلمات التي قد توهم خلاف هذا، لكن النظر إلى مجموع كلماته يؤدي إلى أنّه يرى أنّ مجرّد جريان البراءه يكفي في مقام جعل البدل، له عباره يقول فيها: (فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر سواء كان الترخيص واقعياً كما إذا اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف أو ظاهرياً كما إذا كان في بعض الأطراف أصل نافٍ للتكليف غير معارض بمثله). [(1)] ظاهر هذه العباره

أنّه يكتفی بجريان الأصل النافی فی بعض الأطراف بشرط عدم التعارض. ثمّ يقول:(الخروج عن عهده التكليف كما يحصل بالموافقه القطعيه الوجدانيه كذلك يحصل بالموافقه القطعيه التعبّديه بترك الاقتحام فی بعض الأطراف مع الأذن الشرعی فی ارتكاب البعض الآخر، ولو بمثل أصاله الإباحه وأصاله البراءه). إذا جرت أصاله البراءه وأصاله الإباحه فی هذا الطرف هذا يكفی فی اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالی الذی سمّاه بالموافقه القطعيه التعبّديه التی ترجع إلی مسأله جعل البدل، ثم قال:(بل نفس الأذن فی البعض يستلزم بدليه الآخر قهراً). نفس الأذن فی ارتكاب بعض الأطراف عن طريق البراءه والإباحه وأمثالها يستلزم بدليه الآخر قهراً، يعنی القضيه قهريه لا تحتاج إلی شیءٍ آخر. نعم فی بدايات كلماته وردت هذه العباره التی قد يُفهم منها المنافاه:(نعم للشارع الأذن فی ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الاخر ولكنّ هذا يحتاج إلی قيام دليل بالخصوص عليه غير الأدلّه العامه المتكفله لحكم الشبهات من قبيل قوله ------------ عليه السلام ------------ " كل شیء لك حلال حتّی تعلم أنّه حرام" أو "رفع ما لا يعلمون"). (٢) هذه العباره تعنی أنّ مسأله جعل البدليه تحتاج إلی دليلٍ بالخصوص لا تكفی فيه الأدلّه العامّه، لكن واضح بعد ملاحظه كلماته الأخری أنّ كلامه هذا محمول علی صوره عدم وجود ما يمنع من جريان الأصل فی كلا الطرفين، هذه الأصول العامه من قبيل(رُفع ما لا يعلمون) وأمثاله، لا يوجد ما يمنع من أن تجری فی هذا الطرف ولا يوجد ما يمنع من أن تجری فی هذا الطرف، فی هذه الحاله لا نستطيع أن نستكشف جعل البدل؛ للتعارض الحاصل فی دليل الأصل؛ لأنّ شمول دليل الأصل لهذا الطرف يعارضه شموله للطرف الآخر ولا مرجّح ويستحيل جريانهما معاً بحسب الفرض لاستحاله المخالفه القطعيه، فتسقط الأصول فی الأطراف، فلا يبقی لدينا أصل فی هذا الطرف حتّی نستكشف منه جعل البدل؛ ولذا هو ركز فی كلماته التی نقلناها عنه علی أنّ استكشاف جعل البدل من جريان الأصل فی أحد الطرفين مشروط بعدم المعارض، مشروط بأن لا يجری الأصل فی الطرف الآخر، إذا لم يجرِ الأصل فی هذا الطرف؛ حينئذٍ يكون الترخيص فی هذا الطرف مستلزماً لجعل البدل كما فی الأمثله المتقدّمه عندما يكون أحد الطرفين يجری فيه ما يثبت التكليف كما إذا علم بثبوت التكليف فی هذا الطرف، أو قامت إماره علی ثبوت التكليف فی هذا الطرف، أو جری الأصل العقلی علی ثبوت التكليف فی هذا الطرف، أو جری الأصل الشرعی علی ثبوت التكليف فی هذا الطرف، فی كل هذه الحالات الأصل يجری فی الطرف الآخر بلا معارض، هنا يقول نكتفی فی جعل البدل بجريان الأصل فی هذا الطرف، أمّا عبارته هذه، فهی ناظره إلی العمومات أدلّه الأصول العمليه العامّه لا محذور من جريانها فی كلا الطرفين، فی مثل هذه الحاله يقول: استكشاف البدل لابدّ أن يكون بدليلٍ خاصٍ ولا تكفی فيه الأدلّه العامّه الدالّه علی الأصول العمليه، فلا منافاه فی كلامه، ورأيه هو هذا الذی بيّناه.

ص: ۶۴۷

١- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينی للشيخ الكاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ٣۴.
٢- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينی للشيخ الكاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ٢۵.

هذا الكلام من المحقق النائينی(قدّس سرّه) بهذا الشكل الذی بيّناه يبدو أنّه ينافی ما نُقل عنه من أنّه يقول بعدم الاقتضاء فی محل كلامنا كما فی أجود التقريرات، (١) ظاهر كلمات المحقق النائينی(قدّس سرّه) فی أجود التقريرات أنّه يقول بعدم الاقتضاء، يعنی فی الجهه الأولی التی تقدّم الكلام فيها، أصل الاقتضاء غير ثابت للعلم الإجمالی بالنسبه لوجوب الموافقه القطعيه؛ ولذا جعل المانع من جريان الأصل فی الطرف هو المعارضه، وإلّا لولا المعارضه لجری الأصل فی أحد الطرفين، هذا معناه أنّ

العلم الإجمالی لیس فیه اقتضاء لوجوب الموافقه القطعیه، هـذا الکلام ینافی هذا الکلام الذی یُنسب إلیه؛ لأنّه فی هذا الکلام بناءً علی عـدم الاقتضاء؛ حینئـذٍ لا نحتاج إلی مسأله جعل البدل لکی یجری الأصل فی هذا الطرف، نقول أنّ العلم الإجمالی لیس فیه اقتضـاء وجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّه لا مانع من جریان الأصل فی أحـد الطرفین، لیس له معارض، فیجری هـذا الأصل فی هـذا الطرف، لا أن نقول أنّ جریانه فی هـذا الطرف مع عـدم المعارض یتوقّف علی مسأله جعل البـدل، توقف جریان الأصل فی أحد الطرفین مع عـدم المعـارض علی مسـأله جعـل البـدل لا ینسـجم إلاّ مع القول بالاقتضـاء، وأمّـا إذا قلنا بعـدم الاقتضاء وأنّ العلم الإجمالی لا یقتضـی وجوب الموافقه القطعیه، فالأصل یجری فی هـذا الطرف بمجرّد أن لا یعارضه أصل فی الطرف الآخر فقط، فإذا أحرزنا عـدم المعارضه کما فی هـذه الموارد التی ذکرناها، فالأصل یجری فی هـذا الطرف بلا حاجه إلی مسأله جعل البدل، لا داعی لجعل البدل. علی کل حال، ما هو مقصوده، هذا شیء آخر. هذا بالنسبه إلی المحقق النائینی(قدّس سرّه).

ص: ۶۴۸

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث المیرزا النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۵۶.

أمّا المحقق العراقی(قدّس سرّه)، فهو يتّفق معه فی أصل المطلب فی إمکان جعل أحد الطرفين بدلاً عن الواقع والترخيص فی الطرف الآخر، لکن الظاهر منه أنّه لا يری کفايه مجرّد جريان الأصل فی أحد الطرفين لجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، لا يری کفايه الأصل؛ بل لابدّ من قيام دليل علی جعل البدل من علم، (۱) أو علمی، علم بجعل البدل، أو تقوم إماره علی جعل البدل، والأصل لا يکفی، وأشکل علی المحقق النائينی(قدّس سرّه) بأنّه ما معنی ما تقوله من أنّ جريان الأصل فی أحد الطرفين يدلّ علی جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، کأنّ جريان الأصل فی الطرف فيه دلاله علی جعل البدل، يقول: لم نفهم معنی هذا، کيف يکون جريان الأصل يدل علی جعل الآخر بدلاً عن الواقع، يقول إذا کان المحقق النائينی(قدّس سرّه) يدّعی ذلک بلحاظ نفس الأصل الجاری فی هذا الطرف هو کأصل فيه دلاله. ومن الواضح جدّاً أنّه لا يمکن أن يدّعی أنّ الدلاله دلاله مطابقيه؛ لأنّ المدلول المطابقی للأصل هو البراءه، الدلاله المطابقيه هی التأمين فی هذا الطرف وليس مدلوله المطابقی جعل الآخر بدلاً. وأمّا إذا کان يدّعی أنّ الأصل بالدلاله الالتزاميه يدلّ علی جعل البدل، باعتبار أنّ لازم کون هذا مرخّص فيه وحلال أن يکون الآخر حراماً بضميمه العلم الإجمالی بأنّ أحدهما حرام، فإذا قام الدليل علی أنّ هذا حلال، فإذن هو يدلّ بالالتزام علی أنّ الآخر حرام، فبالدلاله الالتزاميه علی أنّ الآخر حرام.

وأجاب عن هذا: بأنّه أصل مثبت ولا يمکن التمسک بالأصل المثبت، لا يمکن أن نتمسّک بالأصل لإثبات مدلوله الالتزامی، هذا إذا فرضنا أنّ الأصل له مدلول التزامی کما إذا فرضنا أنّه أصل تنزيلی وکان مفاده أنّ هذا حلال واقعاً، هنا يوجد مجال لتخيّل أنّ لازم هذا حرام واقعاً بضميمه العلم الإجمالی بأنّ أحدهما حرام، لازمه أن يکون الآخر حراماً وهذا هو جعل البدل، هذا يرد عليه الإشکال السابق وهو أنّ هذا تمسّک بالأصل المثبت، حتّی لو کان تنزيلياً بالنتيجه هو أصل ليس حجّه فی مداليله الالتزاميه. أقول: هذا حال الأصل التنزيلی، إذن: ما ظنّک بالأصل العملی البحت الذی ليس له نظر إلی الواقع أصلاً، وإنّما يثبت الترخيص فی هذا الطرف فقط، لا يقول أنّ هذا حلال واقعاً، وإنّما يثبت الترخيص فی هذا الطرف، أصلاً هذا ليس له مدلول التزامی بهذا المعنی، هذا ليس مدلوله الالتزامی أنّ الاخر هو الحرام، ليس فيه هکذا دلاله التزاميه، فإذن: لا يدل علی کون الآخر حراماً لا بالدلاله المطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه، وإذا وجدنا أصلاً يدل بالدلاله الالتزاميه علی أنّ الآخر حرام، فهو اصل مثبت ولا يجوز التمسّک بالأصل المثبت. (۲)

۱- نهايه الأفکار، تقرير بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۲، ص ۳۱۴.

۲- نهايه الأفکار، تقرير بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۲، ص ۳۱۵.

قد يكون هناك احتمال آخر وهو أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) لا يريد أن يتمسّک بالأصل حتّى يقال له أنّ الأصل لا يدل على كون الآخر حراماً لا بالدلاله المطابقيه ولا بالدلاله الالتزاميه، وإنّما يريد أن يتمسّک بدليل الأصل وليس بنفس الأصل، أى يتمسّک بدليل الاستصحاب، أو دليل البراءه، يعنى يتمسّک ب-----(رُفع ما لا يعلمون) ومن الواضح أنّ دليل الأصل إماره وليس أصلاً، ومن هنا تكون الإماره حجّه فى مثبتاتها وفى مداليلها الالتزاميه، قد يقال أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) إنّما يريد أن يلتزم بأنّ دليل الأصل يدل بالدلاله الالتزاميه على جعل البدل فى المرتبه السابقه على جعل الأصل؛ لأنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ الأصل لا يجرى فى هذا الطرف إلاّ بجعل الآخر بدلا عن الواقع، نحن نريد أن نتعقّل جعل الترخيص فى أحد الطرفين عن طريق مسأله جعل البدل، فإذن: لا يجرى الأصل فى أحد الطرفين، وجريانه فى أحد الطرفين موقوف على جعل الآخر بدلاً عن الواقع، عندما يجعل الشارع الآخر بدلاً عن الواقع يكون الترخيص فى هذا الطرف معقولاً ومقبولاً، فبهذا الاعتبار يكون دليل الأصل دالاً على جعل البدل بالدلاله الالتزاميه، المفاد المطابقى لدليل الأصل هو جعل الأصل، المفاد المطابقى الاستصحاب، أو البراءه، وبالالتزام يدل على جعل الطرف الآخر بدلاً؛ لأننّا نعلم أنّ جريان الأصل فى هذا الطرف، أو قل بعبارةٍ أخرى: شمول دليل الأصل لهذا الطرف موقوف على جعل الطرف الآخر بدلاً؛ لأننا نعلم بذلک؛ حينئذٍ كأن دليل الأصل يكون له مدلول التزامى وهو جعل الآخر بدلاً، قد يكون هذا هو مدّعى المحقق النائينى(قدّس سرّه) لا أنّه يريد أن يتمسّک بالأصل العملى لإثبات جعل البدل فى الطرف الآخر، فأنّ هذا واضح لديه؛ لأنّه أصل مثبت، والأصل المثبت ليس حجّه، وإنّما يريد أن يتمسّک بدليل الأصل الذى هو من نوع الإمارات التى تكون حجّه فى مدلولاتها الالتزاميه، المفاد المطابقى لدليل الأصل هو الأصل، الاستصحاب، أو البراءه فى هذا الطرف، لازم جريان البراءه فى هذا الطرف هو جعل الآخر بدلاً؛ لأنّ جريان الأصل فى هذا الطرف بحسب الفرض موقوف على جعل الطرف الآخر بدلاً، فيكون دالاً على جعل الطرف الآخر بدلاً بالدلاله الالتزاميه ولا مشكله فى أن يدل دليل الأصل بالدلاله الالتزاميه على جعل الآخر بدلاً؛ لأنّه حجّه فى مداليله الالتزاميه. قد يقال أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) يريد أن يثبت هذا المطلب.

لكن هذا المطلب أيضاً لا يخلو من إشكال؛ بل منع؛ وذلك لأنّ مقتضى هذا الكلام أنّ دلاله الدليل على جعل البدل تكون فى طول دلالته على جعل الأصل فى هذا الطرف؛ لأنّه فُرض دلاله التزاميه لدليل الأصل، الدلاله المطابقيه لدليل الأصل هو إثبات البراءه فى هذا الطرف بمقتضى إطلاقه، فى طول هذه الدلاله يدل على جعل الآخر بدلاً، هذا معنى هذا الكلام، هذا الكلام معناه أننا نتمسك بدليل الأصل لإثبات حجّيته فى مدلوله الالتزامى الذى هو جعل البدل، يعنى له مدلول مطابقى وفى طوله يثبت المدلول الالتزامى. إذن: يكون دلاله الدليل على جعل البدل فى طول دلالته على جعل الأصل فى هذا الطرف، فتكون مسأله جعل البدل متفرّعه على جعل الأصل العملى فى هذا الطرف، بينما هذا خُلف المفروض؛ لأننا نريد أن نستكشف جعل البدل من جريان الأصل فى هذا الطرف، يعنى نقول لأنّ الأصل جرى فى هذا الطرف، فلابدّ أن يكون هناك فى مرتبه سابقه بدلاً لا أنّ جعل البدل يكون فى مرتبه متأخّره عن جريان الأصل، وإنّما جريان الأصل يكون موقوفاً على أن يكون الآخر بدلاً عن الواقع، بينما هذا الكلام معناه أنّ الأمر بالعكس، أنّ جعل الآخر بدلاً متفرّع على جعل الأصل فى هذا الطرف، ومن هنا لا يكون هذا معقولاً. هذا هو الإشكال الذى أورده المحقق العراقى(قدّس سرّه) على المحقق النائينى(قدّس سرّه).

ويتبيّن من هذا أنّ الصحيح فى أصل المطلب هو أنّ العلم الإجمالى مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعيه وليس علّه تامّه له، والصحيح بالنسبه إلى هذا النقض بالنسبه إلى هذين الرأيين إلى هذين العلمين(قدّس سرّهما)، بناءً على المبانى العامّه المتفق عليها بينهم، الظاهر أنّ الصحيح هو ما عليه المحقق العراقى(قدّس سرّه)، من أنّ جعل البدل يتوقف على دليلٍ خاص، ولا يكفى فيه مجرّد جريان الأصل فى أحد الطرفين بلا معارض، وإنّما يحتاج إلى دليلٍ خاص، إذا دلّ الدليل الخاص على جعل البدل؛ حينئذٍ يُلتزَم بتحقق الموافقه القطعيه التعبّديه بالإتيان بأحد الطرفين، ويُلتزَم بجواز الترخيص فى الطرف الآخر، لكن فى صوره جعل الآخر بدلاً عن الواقع؛ لأنّ الإتيان بأحد الطرفين المرخّص فيه حينئذٍ تكون موافقه قطعيه تعبّديه بالتكليف المعلوم بالإجمال، والعقل من حيث تفريغ الذمّه من التكليف الذى اشتغلت به لا يُفرّق بين الموافقه القطعيه الوجدانيه وبين الموافقه القطعيه التعبديه. هذا بناءً على ما يقوله المحقق العراقى(قدّس سرّه) من العلّيه التامّه. أمّا بناءً على الاقتضاء فالأمر يكون أوضح، يعنى جريان الترخيص فى أحد الطرفين مع عدم المعارض بلا حاجه إلى مسأله جعل البدل، وإنّما هذا الكلام يقال بعد افتراض العلّيه التامّه.

فی ذیل هـذا البحث بعـد أن التزمنا بما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) من الاقتضاء وعدم العلّیه التامّه فی محل الکلام؛ حینئذٍ لابدّ من التعرّض إلی نقضـین أوردهما المحقق العراقی(قدّس سرّه) علی القول بالاقتضاء، أو بعبارهٍ أخری علی عدم القول بالعلّیه التامّه، لابدّ من التعرّض إلی هذین النقضین لنری أنّهما یتمّان، أو لا ؟

النقض الأوّل: نقض علیهم بموارد العلم التفصـیلی بالتکلیف إذا کان الشکّ فی الامتثال، کما لو اشـتغلت الذمّه بصـلاه الظهر بلا إجمـال، لکنّ المکلّـف شـکّ فی امتثـال هـذه الصـلاه فی داخـل الـوقت. المحقـق العراقی(قـدّس سـرّه) یقـول بـأنّ حکم العقل بالمنجزیه وبلزوم الامتثال إذا کان تعلیقیاً، یعنی إذا کان معلّقاً علی عدم ورود الترخیص من قبل الشارع فی المخالفه، التعلیقیه فی هـذا الکلام تعنی إمکان أن یرخّص الشارع فی المخالفه، وإذا کان الأمر هکـذا کما تقولون، فلابـدّ من أن تلتزموا فی أنّه یمکن الترخیص فی المخـالفه الاحتمـالیه للتکلیف المعلوم بـالعلم التفصـیلی تمسـکاً بإطلاق دلیل الأصل العملی البراءه وغیر البراءه فی محـل الکلام فی مورد الشـک فی الامتثـال؛ إذ أیّ فرقٍ بین الشـک فی الامتثال وبین الشک فی أصل التکلیف ؟ بل الشک فی الامتثـال هو فی واقعه شـک فی التکلیف، غایه الأمر شک فی التکلیف بقاءً لا فی التکلیف حـدوثاً، فهو شک فی التکلیف، وإذا کان شـکاً فی التکلیف یکون موضوع الأصل العملی محفوظاً، فلماذا لا نتمسّک بإطلاق أدلّه البراءه ونکتفی بالموافقه الاحتمالیه للتکلیف المعلوم بالعلم التفصـیلی بحسب الفرض ؟ نقول للمکلّف لا یجب علیک الإتیان بالواجب، ونکتفی بالموافقه الاحتمالیه للتکلیف المعلوم بالتفصـیل بحسب الفرض؛ لأنّ النکته فیهما واحده وهی أنّ حکم العقل بمنجّزیه التکلیف معلّق علی عدم ورود الترخیص، الـذی یعنی ------------ هـذا الکلام کمـا قلنا ------------ أنّ الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه ممکن أن یصـدر من الشـارع، فـإذا أثبتنـا الإمکان نتمسّک بإطلاق دلیل الأصل، وموضوع دلیل الأصل هو الشکّ فی التکلیف، هـذا أیضـاً شـک فی التکلیف، غـایه الأمر أنّه شـک فی التکلیف بقاءً لا حـدوثاً، فیکون موضوع الأصل العملی محفوظاً، فنتمسک بإطلاق دلیـل البراءه ونلتزم بجریـان البراءه فی هـذا الشـکّ فی الامتثـال، فلاـ یجب علیه الاحتیـاط، ولا یجب علیه أن یُفرغ ذمته قطعاً من التکلیف الـذی اشـتغلت به؛ بل بإمکانه أن یکتفی باحتمال الموافقه تمسّـکاً بهذا الأصل العملی، یقول: أنّ هذا لا یمکن تخریجه إلاّـ علی أسـاس أنّ العلم الإجمـالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، ومعناه أننا نمنع من الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه، فلا یجری الأصـل فی المقام. أمّا إذا قلنا بالاقتضاء لا مانع من جریان الأصل؛ لأنّ الاقتضاء یعنی إمکان الترخیص، فإذا کان الترخیص ممکناً؛ حینئـذٍ یکون التمسک بـدلیل الأصل العملی أیضاً صـحیحاً؛ وبالتالی لا تجری البراءه عند الشک فی الامتثال، فیکون هذا نقضاً علیهم؛ لأنّهم اتّفقوا علی عدم جریان البراءه عند الشک فی الامتثال، مع أنّه یقول لا فرق بین الشکّ فی الامتثال، أو الشـک فی التکلیف.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

بعـد أن أنهينـا الكلام عن أصل المسأله: والـذی تبيّن ممّا تقـدّم هو القول بالاقتضاء بالنسبه إلی وجوب الموافقه القطعيه لا العلّيه التـامّه. قلنا أنّ المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) الـذی اختار القول بالعلّيه فی المقام ذكر نقضـين علی القول بالاقتضاء، النقض الأوّل ذكرناه فی الدرس السابق وكان حاصـله هو: أنّ العقل الذی يحكم بلزوم تحصيل الفراغ مع افتراض اشتغال الذمّه بالتكليف، هذا الحكم العقلی بلزوم تحصـيل الفراغ ولزوم تحصـيل الامتثـال، أو تحصـيل الموافقه، إذا كـان تعليقيـاً، يعنی كـان معلّقاً علی عـدم الترخيص الشـرعی كمـا هو مقتضـی القول بالاقتضـاء فی محـل الكلام، فی محـل الكلام لماذا قالوا بالاقتضاء ؟ لأنّهم يرون أنّ الحكم العقلی بلزوم الامتثال حكم معلّق علی عـدم الترخيص الشـرعی، يقول: إذا كان هذا الأمر صـحيحاً، فلابدّ أن نلتزم بإمكان التمسّـك بإطلاق دليـل الأصل، وإطلاق أدلّه البراءه لإثبات الترخيص فی جميع موارد الاشـتغال بالتكليف؛ لأنّه فی محل الكلام عنـدنا اشـتغال بـالتكليف، مع ذلك قلتم بأنّ العقل يحكم بلزوم امتثاله، لكنه حكم معلّق علی عـدم ورود الترخيص الشـرعی ممّا يعنی أنّ الترخيص الشـرعی ليس محالاً، من الممكن أن يكون هناك ترخيص شـرعی، فمقتضـی هـذا الكلام أنّه لابـدّ أن نلتزم بإمكـان الترخيص الشـرعی فی كل موارد الاشـتغال بالتكليف مع الشك فی الامتثال حتّی إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق العلمی، يعنی بـالعلم التفصـيلی، فی مـوارد العلم بـالتكليف تفصـيلاً مـع الشـك فی الامتثـال، يقول: ينبغی لمن يقول بالاقتضـاء فی محل الكلام أن يلتزم بجريان البراءه فی هـذا المورد ولا يلتزم بالاحتياط؛ بل لابـدّ أن يلتزم بالبراءه؛ لأنّ حكم العقل بلزوم امتثال الذی اشـتغلت به الـذمّه، بلزوم امتثـال التكليف المنجّز علی المكلّف إذا كـان تعليقياً؛ حينئـذٍ يكون الترخيص أمراً ممكناً وليس محالاً، فـإذا لم يكن هنـاك اسـتحاله ومحـذور ثبوتی؛ حينئذٍ يمكن التمسّـك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فی موارد الشكّ فی الامتثـال، كما يمكن التمسّك بـدليل الأصل لإثبات جريانه فی بعض أطراف العلم الإجمالی علی ما هو مقتضـی القول بالاقتضاء فی محل الكلام، القول بالاقتضاء فی موارد العلم الإجمالی يعنی أنّ العلم الإجمالی ليس علّه تامه.

ص: ۶۵۳

يعنی بعبـاره أخری: أنّ الترخيص ليس محالاً، فإذا لم يكن هناك مانع ثبوتی من الترخيص يتمسّك بإطلاق دليل الأصل لإثبات جريانه فی بعض الأطراف، نفس هذا الكلام يلزم عند الشكّ فی الامتثال فی موارد العلم التفصـيلی؛ لأنّه هناك أيضاً هناك علم بالتكليف والعقل يحكم بلزوم تفريغ الـذمّه ولزوم امتثاله وموافقته، فإذا كان الحكم العقلی معلّقاً علی عدم الترخيص أيضاً يكون الترخيص أمراً ممكناً لا اسـتحاله فيه، فإذا لم يكن هنـاك استحاله فی الترخيص والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إذا لم يكن هناك مانع، والترخيص فی ترك الموافقه القطعيه؛ فحينئذٍ نتمسّك بإطلاق دليل الأصل لإثبات البراءه عند الشكّ فی الامتثال، نتمسك بإطلاـق دليـل البراءه لإثبـات الترخيص والاكتفـاء بالموافقه الاحتماليه عنـد الشكّ فی الامتثال مع العلم التفصـيلی، والحال أنّه لا قائـل بـذلك، هـذا شـیء لاـ يلتزم به أحـد؛ لأـنّ الكـل يلتزمون بـأنّ الأصـل الجـاری فی موارد الشـكّ فی التكليف والشكّ فی المحصّـِل هو الاحتيـاط لا البراءه، بينما لازم القول بالاقتضاء فی محل الكلام هو القول بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وعـدم لزوم الاحتياط وجريان البراءه فی موارد الشكّ فی الامتثال مع العلم التفصـيلی بالتكليف، لا فرق بين العلم التفصـيلی بالتكليف والعلم

الإجمالی بالتکلیف من جهه حکم العقل بلزوم الموافقه ولزوم الامتثال، فإذا کان هذا الحکم العقلی تعلیقیاً، إذن: الترخیص ممکن فی کلٍ منهما، الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه کما هی ممکنه فی محل الکلام کذلک تکون ممکنه فی موارد العلم التفصیلی، فإذا کان ممکناً، مقتضی إطلاق الأدلّه المرخّصه لإطلاق الأصول المؤمّنه هو أن نتمسّک بها لإثبات الاکتفاء بالموافقه الاحتمالیه فی موارد الشک فی الامتثال، مع أنّ هذا لم یقل به أحد، یقول: ومن هنا نستکشف من ذلک أنّ المبنی باطل، أنّ کون الحکم العقلی تعلیقیاً لیس صحیحاً، نستکشف من ذلک أن الحکم العقلی حکم تنجیزی، وهو کما یمنع من الترخیص والاکتفاء بالمخالفه الاحتمالیه فی موارد العلم التفصیلی والشک فی الامتثال کذلک یمنع من الترخیص فی محل الکلام؛ ولذا لابدّ أن نقول فی محل الکلام بالعلّیه التامّه لا بالاقتضاء. هذا النقض الأوّل.

ص: ۶۵۴

هـذا النقض واضـح أنّه إنّمـا يرد على من يلتزم بـأنّ العلم التفصـيلى علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، بينما العلم الإجمالى ليس علّه تـامّه لوجـوب المـوافقه القطعيه، وإنّمـا هـو مقتضٍ لوجـوب الموافقه القطعيه. من يُفرّق بين العلم التفصـيلى والعلم الإجمـالى بلحـاظ الموافقه القطعيه ويقول بـأنّ العلم التفصـيلى علّه تـامّه لهـا، بينما العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لها؛ حينئـذٍ يورد عليه هـذا النقض، ويقـال له بـأنّه كيف أصبح العلم التفصـيلى علّه تامّه والعلم الإجمالى ليس علّه تامّه ؟ لأنّ الحكم العقلى إذا كان تعليقياً كمـا هو القول بالاقتضـاء فى محـل الكلام، فلابـد أن يكون حكماً تعليقياً فى موارد العلم التفصـيلى؛ لأنّ كلًا منهما كما بيّنا علم بـالتكليف، وفى كـلٍ منهمـا يكون التكليف واصـلاً للمكلّف، والعقل يحكم بلزوم امتثاله وموافقته، وهـذا الحكم العقلى إذا كان تعليقياً كما هو مقتضـى القول بالاقتضاء فى محل الكلام، فلابـدّ أن يكون تعليقياً هناك، وكما أنّ هـذا الحكم العقلى التعليقى لا يمنع من جريـان الأصـل فى محـل الكلام والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه لابـدّ أن لا يمنع أيضاً من إجراء الأصل هناك والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وعدم لزوم الاحتياط؛ فحينئذٍ يرد عليه هذا النقض.

وأمّا من يقول بالاقتضاء حتّى فى موارد العلم التفصـيلى، من يقول بأنّ العلم مطلقاً تفصـيلياً كان أو إجمالياً ليس علّه تامّه بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه، وإنّما فيه اقتضاء وجوب الموافقه القطعيه.

وبعبـارهٍ أخرى: من يـدّعى بـأنّه كمـا أمكننـا تصوّر الترخيص فى محـل الكلاـم فى بعض الأـطراف؛ ولـذا قلنا أنّ الترخيص ليس مسـتحيلاً فى محـل الكلاـم، يمكن للشـارع أن يُرخّص فى بعض الأطراف، كـذلك يمكن الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، أو الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه فى موارد الشك فى الامتثال مع العلم التفصـيلى بالتكليف، من يدّعى بأنّه لا استحاله فى ذلك، كما أنّه يمكن فى موارد العلم الإجمـالى أن يكتفى الشـارع ببعض الأـطراف وهى موافقه احتمـاليه، ويجوّز ترك الطرف الآـخر وهى مخالفه احتماليه يمكن عنـد الشك فى الامتثال فى موارد العلم التفصـيلى بالتكليف، أيضاً قد يكتفى الشارع بالموافقه الاحتماليه، فيقول للمكلّف الـذى ليس لـديه يقين بعـدم الامتثـال وإنّمـا عنـده شك فى الامتثال: ما دمت تحتمل الامتثال أنا أكتفى باحتمال الامتثال هـذا، هـذا يمكن تصوّره وليس محالاً؛ بل قـد يقال بأنّه واقع فى بعض الموارد، المحقق النائينى(قـدّس سرّه) ذكر بعض الموارد يقول وقع فيهـا الترخيص فى المخـالفه الاحتمـاليه مع العلم التفصـيلى، وجرت فيهـا القواعـد التى يسـمّيها أنّها(تجرى فى وادى الفراغ) قاعـده الفراغ وقاعـده التجاوز، يوجـد علم تفصـيلى، اكتفى الشارع بالموافقه الاحتماليه، فى موارد الشك فى القبله إلى الجهات الأربعه على فتوى من يقول بجواز الصـلاه إلى جههٍ واحدهٍ حتّى إذا كان يعلم بأنّه إذا سأل وحقّق بعد ذلك يتمكّن من تشـخيص القبله الواقعيه يقول له يجوز لـك أن تصـلى إلى جههٍ واحـدهٍ محتمله، هـذا فى واقعه اكتفـاء بـالموافقه الاحتمـاليه وترخيص للمكلّف فى ترك الموافقه القطعيه مع أنّ التكليف قد وصل بالعلم التفصـيلى لا العلم الإجمالى، من يرى أنّ الترخيص فى المخالفه الاحتماليه أمر ممكن حتّى فى موارد العلم التفصيلى مع الشكّ فى الامتثال فضلاً عن موارد العلم الإجمالى التى هى محل الكلام لا يرد عليه هـذا النقض؛ إذ لا معنى لأن يقال لشـخصٍ من هـذا القبيل بأنّه إذا كنت تقول بالاقتضاء فى محل الكلام وأنّ الحكم العقلى حكم تعليقى، فلابدّ أن تقول به فى موارد العلم التفصـيلى، هو يقول أنا أقول به فى موارد العلم التفصيلى، ولا توجـد عندى مشـكله فى أن يكون الحكم العقلى تعليقياً فى كلا الموردين، التزم بأنّ الحكم العقلى تعليقى حتّى فى موارد العلم التفصـيلى؛ إذ لاـ اسـتحاله ولاـ محـذور ثبوتى فى جعـل الترخيص والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وترخيص المكلّف فى المخالفه الاحتماليه؛ إذ لا يوجد محذور ثبوتى ولا توجد استحاله؛ ولذا هو يقول بالاقتضاء فى كلا الموردين، فلا يرد عليه هذا النقض.

نعم، عدم إمكان الالتزام بتجويز المخالفه الاحتماليه فی موارد العلم التفصیلی هذا شیء آخر، عدم إمكان الالتزام بالمخالفه الاحتماليه عند الشک فی الامتثال والشک فی المحصل؛ إذ لا إشكال أنّهم لا يكتفون بالموافقه الاحتماليه، لا يجرون البراءه؛ بل يجرون الاحتياط، هذا لا يعنی أنّهم يقولون بالعلّيه، لا يلازم القول بالعلّيه والقول بأنّ الحكم العقلی حكم تنجيزی وليس تعليقياً؛ وذلک لأنّه من الممكن تفسير عدم التزامهم بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليه وتجويز المخالفه الاحتماليه فی موارد الشک فی الامتثال، عدم التزامهم بذلک، باعتبار وجود إشكال إثباتی لا إشكال ثبوتی، إشكال إثباتی يمكن إبرازه فی موارد الشک فی الامتثال يمنع من إجراء الأصل فی موارد الشک فی الامتثال لا من جهه الإشكال الثبوتی؛ بل هم يلتزمون من ناحيه الثبوت بعدم وجود أیّ مشكله فی أن يُرخّص الشارع فی المخالفه الاحتماليه حتّی مع العلم التفصيلی؛ لأنّ العلم التفصيلی كالعلم الإجمالی ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه وعدم التزامهم بجواز المخالفه الاحتماليه فی موارد العلم الإجمالی ليس من جهه استحاله الترخيص فی المخالفه الاحتماليه حتّی تثبت العلّيه التامّه ويثبت أنّ الحكم العقلی حكم تنجيزی، فيقال إذا كان هناک ثابتاً، فنستكشف فی محل الكلام أيضاً أنّ الحكم العقلی تنجيزی، وتثبت العلّيه التامّه فی محل الكلام؛ بل عدم التزامهم بذلک هناک إنّما هو لمحذور إثباتی لا لمحذور ثبوتی، فهم يلتزمون بالاقتضاء حتی فی موارد العلم التفصيلی والشک فی الامتثال، لكنّهم لا يجرون البراءه ولا يرون أنّ المورد من موارد جريان البراءه؛ لإشكالٍ إثباتی، وهذا الإشكال الإثباتی الذی يمنع من إجراء البراءه فی موارد الشک فی الامتثال مع العلم التفصيلی، الشک فی المحصل، يمكن تقريبه بأحد تقريبين:

التقریب الأوّل: أن یقال: أنّ موضوع الأصل العملی لیس محفوظاً هناک، فلا تجری البراءه ولا یجری الأصل العملی؛ لعدم انحفاظ موضوعه، فی موارد العلم الإجمالی تقدّم سابقاً أنّ موضوع الأصل العملی محفوظ فی هذا الطرف؛ لأنّ موضوع الأصل العملی هو الشک فی التکلیف، وهذا الموضوع محفوظ فی کل واحدٍ من الطرفین بالوجدان، هو محفوظ ومحسوس بالوجدان؛ لأنّ المکلّف یشک فی أنّ هذا نجس، أو لا، هذا حرام، أو لا ؟ صلاه الظهر واجبه، أو لا ؟ فهو یشک فی التکلیف فی هذا الطرف، وهکذا یشکّ فی التکلیف فی الطرف الآخر، فلأنّ موضوع الأصل العملی محفوظ فی موارد العلم الإجمالی یجری الأصل العملی بقطع النظر عن محذور المعارضه، هذه مسأله أخری، أو محذور إثباتی آخر، موضوع الأصل العملی فی حدّ نفسه هو محفوظ فی کل واحدٍ من الطرفین، بینما فی موارد الشک فی الامتثال هناک مانع یمنع من شمول دلیل الأصل لتلک الموارد وهو أنّ موضوع الأصل لیس محفوظ؛ لأنّ موضوع الأصل هو الشک فی التکلیف وفی موارد الشک فی الامتثال لا یوجد شک فی التکلیف بناءً علی مبنی یقول أنّ الامتثال والعصیان لا یسقطان التکلیف، وهذا معناه أنّه لا ملازمه بین الشک فی الامتثال وبین الشک فی التکلیف حتّی یقال فی موارد الشک فی التکلیف أنّ موضوع الأصل محفوظ، فیجری الأصل، هذا مبنی علی وجود ملازمهٍ بین الشک فی الامتثال والشک فی التکلیف، فإذا أنکرنا هذه الملازمه وقلنا أنّ الشک فی الامتثال لا یلازم الشک فی التکلیف؛ بل التکلیف معلوم حتّی مع العلم بالامتثال، فضلاً عن الشک فیه؛ لأنّ الامتثال لا یُسقط التکلیف، التکلیف بروحه وبملاکاته وبمبادئه لا یسقط بالامتثال، الفعل الذی یتعلّق به التکلیف یبقی علی ما هو علیه من الملاکات والمحبوبیه والمبغوضیه والمبادئ علی ما هو علیه یبقی قبل تحققّه وبعد تحققّه، حتّی بعد تحققّه تبقی الصلاه ذات ملاک وذات مبادئ ومحبوبه، أو الفعل الآخر الذی هو متعلّق التکلیف التحریمی یکون مبغوضاً، ولا معنی لأن نقول أنّ الصلاه بعد تحققّها تخرج عن المحبوبیه وتکون غیر محبوبه وغیر مراده للمولی ولیس فیها مبادئ التی هی عباره عن روح الحکم الشرعی، واقع الحکم الشرعی هو هذا.

ص: ۶۵۷

إذن: الامتثال لا ـ يُسقط التكليف ولا يُسقط فعليته، وإنّما هو يُسقط فاعليته ومحرّكيته التشريعيه، بمعنى أنّ التكليف بعد تحقق متعلّقه وامتثاله لا يعود محرّكاً تشريعاً للمكلّف نحو الامتثال، هو يسقط فاعليه التكليف ومحرّكيته التشريعيه وليست التكوينيه، أمّا أصل التكليف وواقعه وروحه ومبادئه، فهى لا ـ تسقط بالامتثال، فإذا قلنا أنّها لا تسقط بالامتثال وإنّما الذى يسقط هو فاعليه التكليف ومحرّكيته التشريعيه؛ حينئذٍ يكون واضحاً أنّ الشک فى الامتثال ليس شكّاً فى التكليف الذى هو موضوع الأصل العملى بحسب الفرض، وإنّما الشک فى الامتثال يكون شكّاً فى فاعليه التكليف الذى تنجّز على المكلّف ودخل فى عهدته وعلم به المكلّف، هذا التكليف الذى علم به المكلّف تفصيلاً ------------ بحسب الفرض ------------ ودخل فى عهدته واشتغلت به ذمّته، هذا الآن عندما يشک المكلّف فى الامتثال يشک فى أنّه باقٍ على فاعليته، أو لا ؟ هل سقطت فاعليته، أو لا ـ ؟ إذا امتثل سقطت فاعليته، لا ـ أنّ نفس التكليف يسقط، وإذا لم يمتثل فهو باقٍ على فاعليته. إذن: الشک ليس فى فعليه التكليف، وإنما الشک فى فاعليته ومحرّكيته التشريعيه نحو الامتثال، هل يحرّک نحو الامتثال، أو لا يحرّک نحو الامتثال ؟ هذا هو الذى يُشک فيه، أمّا أصل التكليف، فلا يُشکّ فيه؛ وحينئذٍ الشک فى الامتثال فى تلک الموارد لا يُلازم الشک فى التكليف حتّى يقال أنّ موضوع الأصل العملى محفوظ فيها، فلا مانع من التمسّک بالدليل لإثبات جريان الأصل فى تلک الموارد. هذا مانع إثباتى يمنع من إجراء الأصل فى تلک الموارد وإن كان لا يوجد مانع ثبوتى ومحذور عقلى من جريان الأصل والترخيص فى المخالفه الاحتماليه فى تلک الموارد. هذا التقريب الأوّل.

التقريب الثـانی: إذا ناقشـنا فی هـذا الكلام، وقلنا أنّه غير تام، وأمكننا أن نتعقّل تقسـيم التكليف إلی حصّه حـدوثيه وحصّه بقائيه ونقول أیّ ضير فی أن نجری البراءه فی الحصّه البقائيه كما ذُكر فی أصل التقريب ؟ بيّنا فی الدرس السابق أنّ الشک فی الامتثال فی واقعه شکٌّ فی التكليف، لكن بقاءً، ولا فرق بين الشکّ فی التكليف بقاءً وبين الشک فی التكليف حـدوثاً، كلٌّ منهما شـک فی التكليف، وبـذلک نحرز موضوع الأصـل العملی، هنـا ماذا يُراد بهـذا الكلام ؟ يُراد تطبيق البراءه علی هـذه الحصّه البقائيه من التكليـف؛ لأنّ الشـکّ فی هـذه الحصّه البقـائيه من التكليـف هـو فی واقعه شـک فی التكليف، لكن بقـاءً؛ لأنّ الامتثـال يُسـقط التكليف بناءً علی الرأی الآخر، فالشک فی الامتثال هو شک فی التكليف بقاءً، فانحفظ موضوع الأصل العملی وهو أنّه شک فی التكليف، فليس هناک مشكله إثباتيه من إجراء الأصل العملی.

أقول: هـذا الكلام لو قيل وأنكرنا الوجه الأوّل؛ حينئـذٍ نقول: هل ينفع هذا لإثبات التأمين من ناحيه الحصّه الحدوثيه من التكليف التی فرضـنا تعلّق العلم التفصـيلی بها، وفرضنا دخولها فی العهده وتنجّزها علی المكلّف واشتغال الذمّه بها، إجراء البراءه عن هذه الحصّه البقـائيه من التكليف هـل ينفع لإثبات التأمين من الحصّه الحـدوثيه من التكليف ؟ لا تنفع مثل هـذه البراءه، المفروض أننا تعقّلنـا التقسـيم إلی حـدوث وبقـاء؛ لأنّه لا إشـكال أنّ لـدينا علم بالتكليف لا يمكن أن نقول أنّ الحصّه الحـدوثيه من التكليف مشـكوكه، التكليف حـدوثاً معلوم بالتفصـيل، داخل فی العهـده واشـتغلت به الذمه ولا مجال لإجراء البراءه فيه، وإنّما البراءه علی تقدير تعقّل هذا التقسيم تجری فی الحصّه البقائيه فی التكليف بقاءً، فلنفترض ذلک، وانحفظ موضوع الأصل العملی ويُراد تطبيق البراءه عليه، لكن هذا هل ينفع للتأمين من ناحيه الحصّه الحدوثيه التی علم المكلّف بها بالتفصيل واشتغلت بها الذمّه ودخلت فی العهـده، هـذا هل ينفع للتأمين من تلک الحصّه ؟ لا ينفع للتأمين، ومثل هـذه البراءه لا يشـملها دليل البراءه؛ لأنّها بالنتيجه لا تثبت التأمين لهذا المكلّف؛ بل يبقی مطالباً بالتكلّيف وموافقه التكليف الذی اشـتغلت به ذمّته ودخل فی عهدته جزماً وعلم به تفصيلاً، فلا فائده فی مثل هذه البراءه.

ص: ۶۵۹

هذان تقريبان لوجود إشكال إثباتى فى جريان البراءه فى موارد الشك فى الامتثال مع العلم التفصيلى وعلى هذا الأساس يمكن أن يقول القائل بأنّى أؤمن بأنّ فى كلٍ من الموردين فى ذاك المورد ----------- الذى هو خارج عن محل الكلام وجىء به كنقض على القول بالاقتضاء ----------- وفى محل الكلام، العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن بالرغم من هذا التزم بعدم جريان البراءه فى ذاك المورد وجريانها فى هذا المورد؛ لأنّه فى محل الكلام موضوع الأصل العملى فى كل طرفٍ محفوظ، فلا مانع من إجرائه بقطع النظر عن المعارضه، فليس هناك مشكله لا ثبوتيه ولا إثباتيه، بينما موضوع الأصل العملى فى موارد العلم التفصيلى والشكّ فى الامتثال ليس محفوظاً، إمّا ليس محفوظاً بالتقريب الأوّل، وإمّا أنّ أدلّه البراءه منصرفه عن مثل هذا الشك فى الامتثال ولا تشمله؛ لأنّه لا فائده فى إجراء البراءه عن الحصّه البقائيه من التكليف.

هذا ما يرتبط بهذا النقض والظاهر أنّه لم يبقَ فيه شىء يمكن أن يُضاف على هذا، هذا النقض الأوّل وهذا هو جوابه وبعد ذلك يقع الكلام فى النقض الثانى وهو النقض المهم على القول بالاقتضاء.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

النقض الثانى على القول بالاقتضاء وأنّ العلم الإجمالى إن لم يكن علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه؛ بل كان مقتضياً له، وكان تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه وكان معلّقاً على عدم الترخيص الشرعى، فلماذا لا نتمسّك بإطلاق الأصل فى كل واحدٍ من الطرفين مشروطاً بترك الطرف الآخر، وهذا ينتج عدم وجوب الموافقه القطعيه، ينتج التخيير فى تطبيق الأصل على كل واحدٍ من الطرفين، فبإمكان المكلّف أن يجرى الأصل فى هذا الطرف بشرط ترك الطرف الآخر، أو فى هذا الطرف بشرط ترك إجراء الأصل فى الطرف الأوّل، ممّا يعنى التخيير، ممّا يعنى جواز ارتكاب أحد الطرفين، ممّا يعنى عدم وجوب الموافقه القطعيه، بينما هذه النتيجه لا يرضى بها القائل بالاقتضاء؛ لأنّه وإن كان يقول بالاقتضاء وأنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكنّه يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين لأجل المعارضه ويصل إلى نفس النتيجه التى يقول بها القائل بالعلّيه، كما أنّ القائل بالعلّيه يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين، القائل بالاقتضاء كالمحقق النائينى(قدّس سرّه) أيضاً يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين، غايه الأمر أنّ وجه المنع يختلف عندهما، فالقائل بالعلّيه يمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين لوجود محذور ثبوتى يمنع من جريانه فى أحد الطرفين بقطع النظر عن التعارض، بينما القائل بالاقتضاء كالمحقق النائينى(قدّس سرّه) يمنع من جريان الأصل فى أحد الطرفين باعتبار أنّه يكون مُعارَضاً بجريانه فى الطرف الآخر، وإجراءه فى كلٍ منهما محال؛ لأنّه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه التى فرغنا عن امتناعها؛ لأنّ العلم الإجمالى علّه تامه لحرمه المخالفه القطعيه، فلا يمكن إجراؤه فى كلٍ منهما ولا يمكن إجراؤه فى أحدهما المعيّن؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، ولا فى أحدهما المردد؛ لأنّ مفاد الأصل ليس هو الترخيص التخييرى، وإنّما مفاد الأصل هو الترخيص التعيينى، مفاد الأصل هو إثبات الترخيص فى أحد الطرفين بعينه ولا يستفاد من دليل الأصل إثبات الترخيص لا بعينه، هذا ليس مفاد الأصل حتّى نثبته فى المقام.

وعليه: لابدّ من تساقط الأصول فى الطرفين، والنتيجه كما تقدّم سابقاً أنّ الاحتمال فى كل طرفٍ يبقى بلا مؤمّن لا عقلى ولا شرعى، فيتنجّز، فتجب الموافقه القطعيه. فهو أيضاً يقول بوجوب الموافقه القطعيه.

النقض يقول للمحقق النائينى(قدّس سرّه): بأنّه لماذا لا نجرى الأصل فى كلا الطرفين، لكن بنحوٍ مشروط ؟ لماذا نلتزم بتساقط الأصول فى الطرفين ؟ بل لنلتزم بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين لكن بنحوٍ مشروطٍ بأن يجرى الأصل فى هذا الطرف بشرط ترك الآخر فى الشبهه التحريميه، ويجرى الأصل فى الطرف الثانى بشرط ترك الطرف الأوّل، فيثبت فى كلا الطرفين ترخيصان لكن لا ـ مطلقاً، ترخيصان مشروطان، كل واحد منهما مشروط بترك الآخر، وهذا لا يلزم منه محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذان الترخيصان المشروطان لا ـ يؤدّيان إلى الترخيص فى المعصيه وفى المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ لماذا نلتزم بسقوط الأصلين والانتهاء إلى وجوب الموافقه القطعيه، لنلتزم بجريان الأصل فى كلا الطرفين بنحوٍ مشروط وننتهى إلى نتيجه التخيير لا وجوب الموافقه القطعيه، وهذا لا يلتزم به المحقق النائينى(قدّس سرّه)؛ لأنّه يرى أنّه لا إشكال فى وجوب الموافقه القطعيه.

هذا النقض فى الحقيقه موجّه إلى المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى يقول بالاقتضاء وفى نفس الوقت يقول بعدم جريان الأصل فى أحد الطرفين، فى بعض أطراف العلم الإجمالى للتعارض، هذا النقض متوجّه إلى من يلتزم بهذا الرأى كالمحقق النائينى(قدّس سرّه) والسيد الخوئى(قدّس سرّه)، وحاصل هذا النقض هو: أنّ المحذور من إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى هو محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه، محذور الترخيص فى المعصيه الذى فرغنا عن استحالته؛ لأنّ العلم الإجمالى علّه تامه لحرمه المخالفه القطعيه. هذا هو المحذور. هذا المحذور كما يندفع بتساقط الأصول وعدم شمول الأصل لكلا الطرفين، كذلك يندفع بالالتزام بشمول الأصل لكلا ـ الطرفين، لكن مع تقييد إطلاق كلّ أصلٍ يجرى فى أحد الطرفين بترك الطرف الآخر، فيجرى الأصل فى هذا مشروطاً بترك ذاك، وفى ذاك مشروطاً بترك الأوّل، هذا كما هو واضح لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فالمحذور يندفع به أيضاً، كما يندفع بأن نلتزم بتساقط الأصول فى الطرفين، وعدم شمول الأصل لكلا الطرفين، كذلك يندفع بالالتزام بالشمول، لكن مع تقييد الإطلاق بترك الطرف الآخر، أن نرفع اليد لا عن أصل شمول دليل الأصل لهذا الطرف وهذا الطرف، وإنّما نرفع اليد عن إطلاق الأصل فى هذا الطرف وإطلاق الأصل فى هذا الطرف مع الالتزام بشمول دليل الأصل لكلٍ من الطرفين.

هو يقول: ألستم تقولون بالاقتضاء ؟ بمعنى أنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامه لوجوب الموافقه القطعيه، وأنّ الترخيص فى بعض الأطراف ممكن وليس فيه محذور ثبوتى، وإنّما تقولون هو لا يجرى فى بعض الأطراف للمعارضه. يقول: أنّ المعارضه لا تستلزم تساقط الأصلين فى الطرفين المؤدى إلى التنجيز ووجوب الموافقه القطعيه؛ لأنّ الاحتمال فى كل طرفٍ يبقى بلا مؤمّنٍ شرعى ولا عقلى، كما يمكن أن يُدفع المحذور عن طريق هذا التساقط كما التزم به المحقق النائينى(قدّس سرّه) هو يقول يمكن أن يتحقق دفع المحذور بالالتزام بجريان الأصل فى كلا الطرفين بنحوٍ مشروط.

وبعباره أخرى: أنّ دفع المحذور السابق يدور أمره بين أحد شيئين:

الأمر الأوّل: أن نلتزم بالتساقط كما يقترح المحقق النائينى(قدّس سرّه). وكان برهانه هو أنّه لا مانع من إجراء الأصل فى هذا الطرف وليس فيه مشكله ثبوتيه، ولا يجرى لأنّه يعارضه الأصل فى هذا الطرف، وبعد عدم إمكان إجراء الأصل فى كلا الطرفين ولا فى أحدهما المعيّن ولا فى أحدهما المردد، تتساقط الأصول. هذا التساقط معناه فى الحقيقه التخصيص، يعنى تخصيص دليل الأصل بغير موارد العلم الإجمالى، يعنى أنّ دليل الأصل لا يشمل موارد العلم الإجمالى، فى الحقيقه هذا تخصيص أفرادى، بأن نخرج هذا عن دليل الأصل العملى، هذا تخصيص بلحاظ الأفراد. الأمر يدور بين هذا وبين أن لا نلتزم بالتخصيص الأفرادى، ويبقى الدليل عامّاً يشمل كل أفراد الشك فى التكليف بما فيها أطراف العلم الإجمالى، لا نخصّصها بلحاظ الأفراد، غايه الأمر نرفع اليد عن إطلاق الأصل فى هذا الطرف الذى هو يسبب المشكله وهو الذى يسبب المحذور، شمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً، يعنى سواء ارتكب الآخر، أو لا ؟ الأصل يشمل هذا الطرف، وشمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً هو الذى يؤدى إلى الترخيص فى المعصيه، هو مرخّص فى هذا حتّى إذا ترك ذاك، أو فَعَله، ومرخّص فى هذا أيضاً مطلقاً، سواء ترك هذا، أو لا، حتّى إذا ترك هذا هو مرخّص فى هذا، هنا أيضاً نقول له: حتّى إذا تركت هذا أنت مرخّص فى ذاك، هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فإذا رفعنا اليد عن الإطلاق، إطلاق دليل الأصل فى كل طرف لحاله ترك الآخر، نقول له إذا تركت الآخر الأصل لا يثبت لك الترخيص هنا. نعم، إذا تركت الآخر أنت مرخّص لك فى ترك هذا، فشمول دليل الأصل لكلٍ من الطرفين مشروطاً بترك الآخر لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، صحيح هما ترخيصان فى الطرفين، لكن ليس كل ترخيصين يؤدّيان إلى الترخيص فى المعصيه، الترخيصان المطلقان يؤديان إلى الترخيص فى المعصيه، أمّا الترخيصان المشروطان لا يؤدّيان إلى الترخيص فى المعصيه، أنت مأذون بارتكاب هذا إذا تركت ذاك، أمّا إذا فعلت ذاك، فيجب عليك أن تترك هذا، هذا لا يؤدّى إلى الترخيص فى المعصيه والمخالفه القطعيه، يقول: الأمر يدور بين هذين الشيئين: بين الالتزام بالتخصيص والتساقط، رفع اليد عن الإطلاق، أو العموم الأفرادى وبين أن لا نرفع اليد عن الإطلاق الأحوالى للفرد، بأن نقول أنّ الدليل يشمل هذا الفرد، لكن هل يشمله فى حالتين، أو فى حاله واحده ؟ يقول: أنّ الإطلاق يشمله فى كلتا الحالتين، حاله فعل الآخر وحاله ترك الآخر، نحن نقيّد هذا الإطلاق الأحوالى ونرفع اليد عنه ونلتزم بشمول دليل الأصل لهذا الفرد، أو الطرف مشروطاً بترك الآخر فقط، فى هذه الحاله يثبت الترخيص. أمّا فى حاله فعل الآخر فلا يوجد ترخيص فى فعل هذا؛ لأنّ الترخيص يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فالأمر يدور بينهما.

ص: ۶۶۲

يقول: الثانى هو المتعيّن، يعنى رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى هو المتعيّن وليس رفع اليد عن الإطلاق الأفرادى لا التساقط ولا التخصيص، وإنّما المتعيّن ما يقابله وهو رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى، يقول هو المتعيّن؛ يمكن أن يُستفاد من كلماته وكلمات من شرح هذه الفكره، الاستدلال بدليلين على أنّه هو المتعيّن:

الدليل الأوّل: بأنّ رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى هو المتعيّن، إمّا لأنّه متيقن السقوط على كلا التقديرين، سواء التزمنا بالسقوط والتخصيص، أو التزمنا برفع اليد عن الإطلاق الأحوالى، رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى متيقّن السقوط، لابدّ منه على كلا التقديرين؛ لأنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى يلتزم بسقوط وعدم شمول الأصل أساساً لكلا الفردين؛ فلا يبقى حينئذٍ إطلاق أحوالى فى هذا الطرف؛ لأنّ الأصل أساساً لا يجرى فيه، فيسقط الإطلاق الأحوالى، وإذا قلنا بسقوط الإطلاق الأحوالى؛ فحينئذٍ يكون سقوط الإطلاق الأحوالى واضحاً، فسقوط الإطلاق الأحوالى متيقن على كلا التقديرين، بينما التخصيص ليس متيقناً على كلا التقديرين، سقوط الإطلاق الأفرادى ليس متيقناً على كلا التقديرين؛ لأنّه على التقدير الثانى لا يكون الإطلاق الأفرادى ساقطاً؛ بل يثبت الإطلاق الأفراد، وإنّما الساقط هو خصوص الإطلاق الأفرادى.

الدليل الثانى: هو ما يؤكّد عليه وهو من أين ينشأ المحذور، فلابدّ أن نرى أنّ المحذور ينشأ من ماذا؟ هل ينشأ المحذور من الالتزام بالإطلاق الأفرادى، أو ينشأ المحذور من الإطلاق الأحوالى ؟ المحذور ينشأ من الإطلاق الأحوالى لا من الإطلاق الأفرادى، أىّ ضيرٍ فى أن يكون دليل الأصل شاملاً لكلا الطرفين ؟ لكن مع منع إطلاقه الأحوالى بتقييده بترك الطرف الآخر، لا يلزم منه محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه، ولا يلزم منه محذور الترخيص فى المعصيه . نعم، محذور الترخيص فى المعصيه يلزم من الإطلاق الأحوالى، شمول الأصل لهذا الطرف مطلقاً ولهذا الطرف مطلقاً يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه، أمّا أصل شمول الأصل لهذا الطرف ولهذا الطرف لا يلزم منه هذا المحذور إذا لم نلتزم بإطلاقه الأحوالى. إذن: منشأ الترخيص والمحذور هو الإطلاق الأحوالى؛ حينئذٍ لابدّ أن نقتصر على هذا المقدار، هذا حيث أنّه يسبب محذوراً نرفع اليدّ عنه، أمّا ذاك حيث أنّه لا يسبب محذوراً، لماذا نرفع اليد عنه ؟ بل رفع اليد عن الإطلاق الأفرادى وشمول دليل الأصل لكلٍ من الفردين، على القول بالاقتضاء لا مبرر له، فيكون رفع اليدّ عنه بلا موجبٍ وبلا سببٍ، الضرورات تقدّر بقدرها، الضروره تلجأنا إلى أن نرفع اليد عن ما يوجب المحذور، وما يوجب المحذور هو الإطلاق الأحوالى للأصل فى كل طرف، فنرفع اليد عن ما يسبب المحذور، ويبقى الإطلاق الأحوالى على حاله، وهذا معناه أنّ دليل الأصل يشمل كلا الطرفين على نحوٍ مشروط، وبهذا لا نصل إلى المحذور، لكنّه ينتج لنا نتيجه التخيير لا وجوب الموافقه القطعيه؛ بل ينتج لنا الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه وهذا ممّا لا يلتزم به مثل المحقق النائينى(قدّس سرّه)؛ ولذا صار نقضاً عليه، فأننا نلتزم بالعلّيه التامّه وبوجوب الموافقه القطعيه ونمنع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين وبقطع النظر عن وجود معارضٍ أو عدم وجود معارضٍ؛ لأنّه فيه محذور ثبوتى، فنلتزم بوجوب الموافقه القطعيه، لكن المحقق النائينى(قدّس سرّه) عندما يقول بالاقتضاء لا يتعيّن أن يلتزم ولا دليل على أن ينتهى إلى وجوب الموافقه القطعيه بتوسط هذا البرهان الذى يذكره ويكرّره وهو أنّه لا مانع من جريان الأصل فى أحد الطرفين ثبوتاً، ولكن يمنع منه وجود المعارض فى الطرف الآخر، والمعارض فى الطرف الآخر يمنع من جريان الأصل فى كلا الطرفين فأنّ إجراءه فى كلٍ منهما محال؛ لأنّه يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، فلا يمكن إجراؤه فى كلٍ منهما ولا يمكن إجراؤه فى أحدهما المعيّن؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، ولا فى أحدهما المردد؛ لأنّ مفاد الأصل ليس هو الترخيص التخييرى، وإنّما مفاد الأصل هو الترخيص التعيينى، فيتساقطان، فإذا سقطا يبقى الاحتمال منجّزاً فى كل طرفٍ ولا مؤمّن من ناحيته، فتجب الموافقه القطعيه. هذا ما يقوله

المحقق النائینی(قدّس سرّه)، بینما المحقق العراقی(قدّس سرّه) یقول فی النقض: لا یتعیّن أن نلتزم بعد افتراض التعارض بتساقط الأصول؛ بل یمکن أن نلتزم بجریان الأصول فی کلا الطرفین، لکن علی نحوٍ مشروط؛ بل هذا هو المتعیّن للدلیلین السابقین، إمّا لأنّ رفع الید عن الإطلاق الأحوالی متیقن علی کلا التقدیرین، وإمّا لأنّ منشأ المحذور والذی یسبب الوقوع فیه هو الإطلاق الأحوالی، والضرورات تقدّر بقدرها، فلابدّ أن نرفع الید عن الدلیل بمقدار الضروره، والضروره فی المقام هی أن نرفع الید عن الإطلاق الأحوالی للدلیل ولا نرفع الید عن أصل الإطلاق الأفرادی، وهذا ینتج عدم وجوب الموافقه القطعیه، وهذا ممّا لا یلتزم به المحقق العراقی(قدّس سرّه) ومن یتبعه. هذا النقض الثانی. وهذا هو الذی یُعبّر عنه بشبهه التخییر، یعنی شبهه نشأت بینهم وتنشأ من هذا النقض وهو أنّه هل یمکن بعد افتراض التعارض علی القول بالاقتضاء، هل التعارض یؤدی إلی التساقط کما یقول المحقق النائینی(قدّس سرّه)، أو أنّه یستدعی التخییر کما یقول المحقق العراقی(قدّس سرّه) ؟ بناءً علی هذه المبانی. هذا النقض الثانی للمحقق العراقی(قدّس سرّه).

ص: ۶۶۳

من الواضح أنّ هذا النقض إنّما يرد على من يقول بالاقتضاء ويقول بعدم جريان الأصل فى بعض الأطراف لأجل التعارض، وليس نقضاً على كل من يقول بالاقتضاء؛ لأننا مثلًا إذا قلنا بالاقتضاء وأنّ العلم الإجمال ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن منعنا من جريان الأصل فى بعض الأطراف لعلّه إثباتيه، قصور فى دليل الأصل عن أن يشمل بعض أطراف العلم الإجمالى وليس مانعاً ثبوتياً؛ إذ لا ـ مانع ثبوتاً؛ ولذا قلنا بالاقتضاء، لكن قد يقال أنّ المانع من جريان الأصل فى بعض الأطراف ليس هو المعارضه، وإنّما هناك قصور فى الدليل عن أن يشمل بعض أطراف العلم الإجمالى، قصور فى الدليل يعنى ناحيه إثباتيه، كما إذا آمنّا بما تقدّم سابقاً من أنّ مفاد الأصل هو الحكم الحيثى، أنّ مفاد الأصل هو الإباحه من حيث الشكّ فى التكليف وليس مفاد الأصل هو إثبات الإباحه مطلقاً وبلحاظ جميع الحيثيات، كلا، وإنما أصل ناظر إلى الإباحه من حيث الشك فى التكليف، هذا مباح من حيثيه الشك فى التكليف لا أنّه مباح مطلقاً، ومن الواضح أنّ طرف العلم الإجمالى فيه حيثيتان، حيثيه الشك فى التكليف وحيثيه كونه طرفاً لعلم إجمالى بتكليف منجّز، الأصل عندما نريد إجراءه فى هذا الطرف هل يثبت التأمين من كلتا الناحيتين، أو يثبت التأمين من الناحيه الأولى ؟ من الناحيه الأولى يعنى يقول أنت من حيث الشك فى التكليف وفى الحرمه أنت فى مأمن من هذه الناحيه، أمّا من حيث أنّ هذا طرف لعلم إجمالى بتكليفٍ منجّز، فالأصل لا يؤمّن من ناحيته؛ لأنّ مفاد الأصل هو الإباحه من حيث الشك فى التكليف، الحكم الحيثى، تقدّم سابقاً طرح مثال وهو(الجبن حلال) ومفاده حكم حيثى، يعنى الحلّيه من حيث كونه جبناً، أمّا من حيثيه كونه مغصوباً، أو من حيثيه كونه مسروقاً هو لا ينظر إلى ذلك، لا يثبت الحلّيه بلحاظ كل الحيثيات، وإنّما يثبت الحلّيه لهذا من حيثيه كونه جبناً؛ ولذا هذا لا ـ يكون منافياً لتحريم هذا الجبن من حيثيه أخرى، الترخيص مفاد الأصل هو إثبات الحلّيه من حيث كونه مشكوك الحرمه، أمّا من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالى، دليل الأصل غير ناظر إليه ولا يثبت البراءه من ناحيته، وهذا يعنى وجود قصور فى دليل الأصل من أن يثبت الإباحه والتأمين ولو فى بعض أطراف العلم الإجمالى.

أقول: إذا آمنّا بذلك، ومنعنا من إجراء الأصل فی بعض أطراف العلم الإجمالی لمحذور إثباتی وقصور فی دلیل الأصل لا لأجل التعارض، فهذا النقض لا یرد علی القول بالاقتضاء إذا کان بهذا الشکل؛ لأنّ صاحب هذا القول یقول أنّ الأصل لا یجری فی أحد الطرفین أصلاً بقطع النظر عن المعارضه، حتّی إذا لم یکن له معارض کما فی الموارد التی تقدّم نقلها ما إذا کان أحد الطرفین تنجّز بمنجّز، علم، أو علمی، أو أصلٍ عقلی، أو شرعی ثبّت التکلیف فی أحد الطرفین، هنا قلنا بأنّه حینئذٍ الأصل یجری فی الطرف الآخر بلا معارضٍ؛ لأنّ هذا المورد الذی تنجّز فیه التکلیف سوف لن یجری فیه الأصل، فی الآخر یجری الأصل؛ لأنّه لا معارض له، لکن مع ذلک بناءً علی هذا الرأی لا یجری الأصل فی ذاک الطرف لوجود مانع إثباتی؛ حینئذٍ هذا النقض لا یرد علیه؛ لأنّ هذا النقض یُحاسب من یقول بأنّ الأصل لا یجری فی بعض الأطراف لأجل التعارض، فیقول له لیست النتیجه الحتمیه للتعارض هی التساقط؛ بل یمکن أن تکون نتیجه التعارض هی التخییر والالتزام بشمول الأصل لکلا الطرفین ورفع الید عن الإطلاق الأحوالی للأصل فی کلٍ من الطرفین.

إذن: ینبغی أن یکون هذا واضحاً أنّ هذا النقض لا یرد علی کل من یقول بالاقتضاء، وإنّما یرد علی من یقول بالاقتضاء ویری بأنّه لا یوجد محذور من جریان الأصل فی بعض الأطراف لا ثبوتی ولا إثباتی، وإنّما المحذور ینحصر بمسأله التعارض، لولا التعارض لجری الأصل فی هذا الطرف؛ لأنّه لا یوجد محذور من جریانه لا ثبوتاً ولا إثباتاً، فیرد علیه هذا النقض.

ص: ۶۶۵

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

قلنا أنّ هناك اعتراضات على النقض الثانى

الاـعتراض الأوّل: هو ما يُستفاد من كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى تقريريه، ومحصل ما يُستفاد من كلماتههو التعرّض إلى أمرين: (١)

الأمر الأوّل: أنّ التخيير فى باب تعارض الأصول وإن كان ممكناً فى حدّ نفسه إلّا أنّه لا دليل عليه.

الأـمر الثانى: أنّ الإطلاق محال، وعندما يكون الإطلاق محالاً فالتقييد أيضاً يكون محالاً؛ لأنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق وبالعكس، فإذا كان الإطلاق محالاً فالتقييد أيضاً يكون محالاً.

الأـمر الأوّل واضح ما هو المراد به، لاـ دليل على التخيير فى المقام، وسنوضّح كيف يقول لا دليل على التخيير فى المقام. وأمّا الثانى فتطبيقه فى محل الكلام يكون باعتبار أنّ إطلاق الأصل فى كلا الطرفين محال؛ لأنّ إطلاق الأصل فى كلا الطرفين يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه والمفروض استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه، فإذا كان إطلاق الترخيص فى كلا الطرفين محالاً؛ حينئذٍ يكون تقييد الترخيص محالاً أيضاً، وتقييد الترخيص هو النتيجه التى يفترضها صاحب النقض ويريد أن يقول بأنّ الأصل يجرى فى كلا الطرفين لكن مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، يقول بأنّ هذا التقييد محال؛ لأنّ إطلاق الأصل فى كلا الطرفين محال، واستحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد.

بالنسبه إلى الأمر الأوّل الذى ركّز عليه فى أحد تقريريه وهو أنّ التخيير فى إعمال الأصول فى الطرفين أمر ممكن، لكنّه لا دليل عليه، باعتبار أنّ دليل الأصل يقتضى جريانه فى كل طرفٍ بعينه وليس مفاده هو إجراء الأصل فى أحد الطرفين مخيّراً بينهما، هذا مفاد لا يُستفاد من دليل الأصل.

ص: ۶۶۶

١- أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٢۴۵.

وبعبارهٍ أخرى : أنّ مفاد الأصل هو الترخيص التعيينى لا الترخيص التخييرى، وهذا لا يُستفاد من دليل الأصل حتّى نقول أنّ مفاد الأصل هو ذلك، مجرّد أنّه لاـ يصحّ الجمع بين الترخيصين وبين الأصلين بأن يجريان معاً فى الطرفين، هذا لا يوجب الحكم بالتخيير؛ لأنّ التخيير كسائر الأحكام الشرعيه يحتاج إلى دليل، ودليل الأصل ليس مفاده التخيير فى إعمال الأصل، ليس مفاده الترخيص التخييرى، وإنّما مفاده الترخيص التعيينى. هذا ذكره فى ضمن كلامه. القضيه إذا بقيت بهذا الشكل أنّه فقط مجرّد أنّه لا دليل على الترخيص التخييرى. (١)

المحقق العراقی(قدّس سرّه) یجیب عن ذلک: یقول: أنّ الدلیل قام علی الترخیص التخییری والدلیل هو عباره عن التقریر الذی ذکره فی أصل النقض، نفس التقریر هو یکون دلیلاً علی الترخیص التخییری، والتقریر هو أنّ القائل بالاقتضاء یعترف بأنّ الأصل فی حدّ نفسه یجری فی کلٍ من الطرفین؛ فحینئذٍ نقول أنّ إجراءه فی کلا الطرفین مطلقاً محال، بأن یکون الأصل فی هذا الطرف مطلق لحاله ارتکاب الآخر وترک الآخر، وهکذا العکس، هذا یؤدی إلی الترخیص فی المعصیه، وهذا محال، إجراء الأصل فی أحد الطرفین غیر ممکن؛ فحینئذٍ یدور الأمر کما ذُکر فی النقض المتقدّم بین رفع الید عن شمول دلیل الأصل لکلا الطرفین وبین أن نعترف بشمول دلیل الأصل لکلا الطرفین ونرفع الید عن إطلاقهما لحاله ارتکاب الآخر، فإذا دار الأمر بین هما یأتی الحدیث السابق أنّه یتعیّن الثانی إمّا بالتقریب الأوّل، أو بالتقریب الثانی المتقدّمین، ویقول هذا هو الدلیل علی الترخیص التخییری. (۲)

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۳۲.

۲- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۳۱۷.

بعبارهٍ أخرى: أنّ مقتضى الجمع كما ذكر المحقق العراقى(قدّس سرّه) ذلك، بين الدليل الدال على شمول دليل الأصل العملى الذى هو يشمل كلاً ـ من الطرفين بحدّ نفسه بحسب الفرض، الجمع بين دليل الأصل العملى وبين الحكم العقلى باستحاله الترخيص فى كلا الطرفين مطلقاً هو أن نلتزم بشمول دليل الأصل لكلا الطرفين ونقيّد الإطلاق فى كلٍ منهما، وهذا ينتج شمول الترخيص لكلا الطرفين، لكن مشروطاً بترك الآخر، وهذا هو معنى التخيير. إذن: مقتضى الأدلّه هو التخيير، ولا يصح أن نقول أنّ التخيير ليس عليه دليل، المحقق العراقى(قدّس سرّه) يقول قام عليه دليل والدليل هو التقريب الذى ذُكر فى أصل النقض، لكن المحقق النائينى(قدّس سرّه) لا يكتفى بهذا المقدار، مجرّد أنّه ليس عليه دليل؛ بل حاول إبطال التقريب الذى يبتنى عليه النقض، فأنّه ذكر هذا التقريب بعنوان أنّه غايه ما يمكن أن يقال فى مقام تقريب التخيير وشبهه التخيير هو : أنّ دليل الأصل يقتضى ثبوت الرخصه فى كل واحدٍ من الطرفين، هذا بناءً على الاقتضاء المسلّم أنّ دليل الأصل يقتضى ثبوت الترخيص فى كل واحدٍ من الطرفين، مقتضى إطلاق هذا الدليل الذى يشمل كل واحدٍ من الطرفين هو ثبوت الرخصه مطلقاً، يعنى ثبوت الرخصه فى هذا مطلقاً وثبوت الرخصه فى هذا مطلقاً، وحيث أنّ هذا الإطلاق يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه وهو محال، فلابدّ من رفع اليد عن هذا الإطلاق وتكون النتيجه هى جواز ارتكاب كل واحدٍ من الطرفين، لكن مشروطاً بترك الآخر؛ لأنّ الأمر يدور بين خروج كل واحدٍ من الطرفين من دليل الأصل الذى هو يعنى التخصيص الأفرادى وبين خروجه عن دليل الأصل فى حاله ارتكاب الآخر، هذا يخرج عن دليل الأصل فى حاله ارتكاب الآخر، وليس فيه ترخيص، وذاك أيضاً يخرج عن دليل الأصل فى حاله ارتكاب الأوّل، يدور الأمر بينهما والمتعيّن هو الثانى. يقول: هذا غايه ما يمكن أن يقال فى مقام تقريب الشبهه. (1)

ص: ۶۶۸

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ۲، ص ۲۴۴.

أجاب عن هذا فى أجود التقريرات: بأنّ عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، أو بحسب تعبيره إجراء الأصل فى الطرفين جمعاً، يعنى فى كلا الطرفين، عدم جواز إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى يمكن تصوّره على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون عدم جواز إجراء الأصل فى كلا الطرفين يكون بسبب وجود دليل خاص يخصص عموم دليل الأصل، فكأنّه يوجد عند دليلان، دليل الأصل ودليل آخر يخصص عموم دليل الأصل، وهذا الدليل المخصص لعموم دليل الأصل يدور أمره بين أن يكون تخصيصه له تخصيصاً أفرادياً وبين أن يكون تخصيصه له تخصيصاً أحوالياً، فى هذه الحاله التقريب المتقدّم يكون تامّاً وصحيحاً ولا ـ غبار عليه، بمعنى أنه صحيح ما ذُكر فى النقض؛ لأنّه يتعيّن الالتزام بالتخصيص الأحوالى ولا نرفع اليد عن عموم دليل الأصل فى كونه شاملاً ـ لكلا ـ الطرفين وإنّما يتعيّن أن نرفع اليد عن إطلاق دليل الأصل لكلا الطرفين، نرفع اليد عن إطلاق الأصل فى هذا الطرف وعن إطلاق الأصل فى ذلك الطرف، يقول هذا هو المتعيّن فى هذا النحو الأوّل، ويُمثّل لذلك بهذا المثال الذى يطرحوه، إذا ورد عام(أكرم العلماء) وقام دليل على تخصيص هذا العام بالنسبه إلى زيدٍ وعمرو، خرجا عن العام، لكن دار أمر هذا المخصص بسبب الإجمال، أو لأى سبب آخر دار أمر هذا المخصص بين أن يكون تخصيصه للعام تخصيصاً أفرادياً بأن يخرج من العام زيد وعمرو مطلقاً، أصلاً لا يشملهما العام، وهو التخصيص الأفرادى، وبين أن يكونا خرجا من العام فى حاله دون حاله وليس مطلقاً، زيد يخرج من العام فى حاله إكرام عمرو، وعمرو يخرج من العام فى حاله إكرام زيد، لكن زيد يبقى مشمولاً للعام فى حاله عدم إكرام عمرو، وعمرو أيضاً يبقى مشمولاً للعام فى حاله عدم إكرام زيد، دار الأمر فى أن يكون هذا المخصص هل يخرج الفردين من عموم العام أساساً، أو يخرجهما من عموم العام فى حالهٍ دون حاله، يقول: فى هذه الحاله يصح ما ذُكر فى التقريب ويقال بأنّ القدر المتيقن من تخصيص العام هو الثانى وهو الذى ذكرناه فى الدرس السابق من أن خروج زيد عن العام فى حاله إكرام عمرو متيقن على كل حال، سواء قلنا بالتخصيص الأفرادى، أو قلنا بالتخصيص الأحوالى، متيقن على كل حال، إذا قلنا بالتخصيص الأفرادى فزيد أساساً خارج عن العام، فهو يسقط بلحاظ كلتا الحالتين ولا يجب إكرامه فى كلتا الحالتين، وإذا قلنا بانّه يخرج عن العام فى حاله إكرام الطرف الآخر. إذن: إكرامه فى حاله إكرام الطرف الآخر هو ساقط على كل حال، رفع اليد عن الإطلاق الأحوالى متيقن فى محل الكلام، فإذا كان متيقناً؛ فحينئذٍ يتعيّن الثانى، فكل واحد من الطرفين لا يجب إكرامه عند إكرام الآخر؛ لأنّه عند إكرام الآخر لا يوجد إطلاق فى دليل العام يشمل هذه الحاله، على كل حال، سواء قلنا بالتخصيص الأفرادى، أو بالتخصيص الأحوالى.

نعم، إذا لم يكرم الآخر؛ حينئذٍ يمكن التمسّک بالعام لإثبات وجوب إكرامه فى حاله عـدم إكرام عمرو إذا نأتى إلى زيد ونقول ليس هنـاک موجب لرفع اليـد عن شـمول دليـل العام له فى هـذه الحاله؛ لأنّ ما تيقّنا خروجه عن العام هو إكرامه فى حاله إكرام الآخر، هـذا خرج عن العام، أمّا إكرامه فى حاله عـدم إكرام الآخر ليس لدينا يقين بخروجه عن العام، فيكون العام حجّه فيه وهذا هو معنى تقديم التخصيص الأحوالى على التخصيص الأفرادى، فيُلتزم بشمول دليل العام لهذا وهذا لكن على نحو مشروط يشمل هـذا فى حاله عـدم إكرام ذاک، فيجب إكرام هـذا فى حاله عـدم إكرام هـذا، ويجب إكرام هـذا فى حاله عدم إكرام الأوّل لهذا الدليل الذى ذكره، ويقول بأنّ هذا هو المتحصّل من ضم الأخذ بالمقدار المتيقن من المخصـص إلى العموم المفروض، مقتضـى الجمع بين هـذه الأدلّه ينتج هذه النتيجه؛ أنّ المكلّف يكون مخيّراً بين أن يكرم زيداً أو يكرم عمرو، إذا ترک إكرام عمرو يجب عليه إكرام زيـد، وإذا ترک إكرام زيـد يجب عليه إكرام عمرو تمسّـكاً بعمـوم الـدليل؛ لأنّه لم يقم مـا يوجب سـقوط العـام عن الشـمول لكلا الطرفين، يقول: هذه الفكره إذا أردنا أن نطبقّها فى محل الكلام، نذكر ما تقدّم من أنّه إذا فرضنا أنّه قام دليل على خروج أطراف العلم الإجمالى من دليل الأصل، الـدليل يقوم على خروج العلم الإجمالى عن دليل الأصل وتردد هـذا الـدليل بين أن يكـون إخراج أطراف العلـم الإجمـالى عـن دليـل الأصـل هـل هـو إخراج أفرادى بـأن لا ـ يكـون الأصـل شاملاً ـ لطرفى العلم الإجمالى اساساً وبين أن يكون خروجه خروجاً أحوالياً ولا يخرج عن شـمول دليل الأصل أساساً؛ بل دليل الأصل يشمله، لكنّه لا يشـمله فى حالهٍ دون حاله، فى هـذه الحاله يصـح ما ذكر من أنّه لابـدّ من الاقتصار على القـدر المتيقن، والقـدر المتيقن هو عدم شمـول دليـل الأصـل لهـذا الطرف فى حـاله، وليس عـدم شـموله لهـذا الطرف مطلقـاً ولـذاک الطرف مطلقـاً، لهـذا التخصـيص الأفرادى؛ بل عدم شموله لهذا الطرف فى حاله وعدم شموله لهذا الطرف فى حاله معينه وهو معنى التخصيص الأحوالى.

النحو الثانی: أن نفترض أنّ خروج الطرفین عن دلیل الأصل لیس لدلیلٍ خاصٍ یقوم علی خروجهما من دلیل الأصل، وإنّما الموجب والمنشأ لعدم شمول دلیل الأصل للطرفین هو محذور عقلی کما هو المفروض فی محل الکلام، یوجد محذور عقلی یمنع من شمول دلیل الأصل لکلا طرفی العلم الإجمالی، هذا المحذور العقلی هو الذی یکون موجباً لخروج الطرفین عن دلیل الأصل. یقول إذا افترضنا هذا وهو المفروض فی محل کلامنا، یعنی نحن لا نفترض وجود دلیلٍ خاصٍ یدلّ علی خروج الطرفین من دلیل الأصل العملی، وإنّما لیس لدینا سوی المحذور العقلی، هذا المحذور العقلی هو الموجود فی محل الکلام، یقول: فی هذا النحو لا یصح التقریب السابق، ویمکن أن یُستفاد من کلامه ذکر دلیلین علی عدم صحّه التقریب السابق فی محل الکلام: (۱)

الأمر الأول: أننا فی محل الکلام باعتبار المحذور العقلی یکون جعل الترخیص وشمول الترخیص لکلا الطرفین محال ثبوتاً؛ لأنّ هناک محذور ثبوتی، محذور عقلی یمنع من شمول الأصل لکلا الطرفین، ومع وجود المحذور العقلی والاستحاله فی عالم الثبوت لاتصل النوبه إلی الکلام عن أنّ هذا الأصل فی هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقیّد ؟ وهذا الأصل فی هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقید ؟ حتی نقول لا داعی لرفع الید عن شمول الأصل أساساً لهذا الطرف، وإنّما یلتزم بتقییده، یقول: هذا لا معنی له بعد فرض استحاله جعل الأصل جعل الترخیص فی کلا الطرفین لوجود المحذور الثبوتی، اصلاً لا تنتهی النوبه إلی الکلام عن أنّ الأصل فی هذا الطرف هل هو مطلق، أو هو مقیّد ؟ الأصل عندما یشمل هذا الطرف هل یشمله مطلقاً، أو یشمله مقیّداً ؟ نحن نقول یشمله مقیّداً؛ یقول هناک محذور ثبوتی فی أصل شمول دلیل الأصل لکلا الطرفین وهو المانع العقلی الثبوتی المتقدّم، هذا یمنع من شمول دلیل الأصل لکلا الطرفین، فلا تصل النوبه إلی الحدیث فی عالم الإثبات أنّ الأصل فی هذا الطرف هل هو مطلق، أو مقیّد ؟

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۴۴ -- ۲۴۵.

الأمر الثانی: بعد التنزّل عن الأمر الأوّل، کأنّه یرید أن یقول: لو تنزّلنا وسلّمنا شمول الأصل لکلا الطرفین ودار أمر هذا الأصل بین أن یکون مطلقاً أو یکون مقیّداً، یقول: هنا یمکن إثبات استحاله التقیید باعتبار استحاله الإطلاق؛ لأنّ التقابل بینهما تقابل الملکه والعدم وإذا استحال أحدهما یستحیل الآخر، وحیث أنّه بعد فرض شمول دلیل الأصل للطرفین، کون الأصل مطلقاً، یعنی یُرخّص فی هذا الطرف مطلقاً، یعنی سواء ارتکبت الآخر، أو لم ترتکب الآخر، حتّی إذا ارتکبت الآخر یُرخّص لک فی ارتکاب هذا، وهکذا بالعکس. هذا الإطلاق محال؛ لأنّه یستلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه، وإذا استحال الإطلاق استحال التقیید، فیستحیل أن نقیّد الترخیص فی هذا الطرف بما إذا ترک الطرف الآخر، والترخیص فی ذاک الطرف بما إذا ترک الطرف الأوّل، هذا التقیید محال؛ لأنّ الإطلاق محال، هذا الذی یُفهم من کلماته فی فوائد الأصول وفی أجود التقریرات، وهذان المحذوران یُفهمان من کلامه بکل وضوح، فی فوائد الأصول یُفهم منه الأوّل ولا یُصرح بمسأله استحاله التقیید لأجل استحاله الإطلاق، لکن فی أجود التقریرات یُصرّح بذلک، فی فوائد الأصول یُفهم منه أنّ جعل الأصل فی الطرفین جمعاً ---------- کما یُعبّر ----------- هذا محال لوجود المحذور الثبوتی، فإذا کان محالاً لا تصل النوبه للحدیث عن التقیید الذی هو من شئون عالم الإثبات، أنّ الأصل یجری فی هذا مقیّداً بترک الآخر، وفی ذاک مقیّداً بترک الأوّل، یقول: هذا إنّما یمکن الحدیث عنه حینما نفرغ عن الإمکان فی عالم الثبوت، أمّا إذا کان محالاً، فلا تصل النوبه إلی الحدیث عن التقیید فی مرحله الإثبات، فی أجود التقریرات یذکر هذا الشیء وهو أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقیید، فتقیید الترخیص فی کلٍ من الطرفین بعدم ارتکاب الآخر محال؛ لأنّ الإطلاق محال. هذا هو الاعتراض الأوّل الذی یُفهم من کلمات المحقق النائینی(قدّس سرّه).

بالنسبه إلى الأمر الأوّل الذى ذكره فى اعتراضه وهو مسأله أنّ الإطلاق محال، فيكون التقييد أيضاً محال، هذا قد يجاب عنه بإنكار أصل المبنى كما فعل السيد الخوئى(قدّس سرّه)، حيث ناقش فى هذا بأنّه مبنى على أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكه والعدم، وأنّ تقابل الملكه والعدم يستلزم أن يكون أحدهما مستحيلاً إذا استحال الآخر، هو يرى بأنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين وأنّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر وليس استحالته، أى أن يكون الآخر ضرورى الوجود لا أن يكون مستحيلاً. وعنده مناقشه أيضاً أنّه حتّى لو سلّمنا أنّ التقابل تقابل الملكه والعدم، لكن هل يستلزم هذا أن يكون استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر ؟ هو يقول: كلا، ويُمثّل لذلك بالذات المقدّسه، يقول: يستحيل فيها الجهل، لكن العلم ليس مستحيلاً؛ بل ضرورياً مع أنّ التقابل بين الجهل وبين العلم هو تقابل الملكه والعدم، لكنّه بالرغم من ذلك لا يلزم من استحاله أحدهما استحاله الآخر، فهو:

أولاً: يرى أنّ التقابل بينهما تقابل الضدين، وأنّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر، فإذا استحال الإطلاق فى المقام يكون التقييد ضرورياً. (١)

ثانياً: لو سلّمنا أنّه تقابل الملكه والعدم، فليس من لوازم تقابل الملكه والعدم أن يكون استحاله أحدهما موجبه لاستحاله الآخر. (٢)

بعضهم يرى أنّ التقابل بينهما تقابل النقيضين وليس هو تقابل الضدّين بين الإطلاق وبين التقييد، لكن بقطع النظر عن هذه المناقشات المبنائيه، يمكن أن يقال فى مقام مناقشه ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) بأننا لو سلّمنا ما ذُكر من أن التقابل بينهما تقابل الملكه والعدم، لكنّه فى تقابل الملكه والعدم الذى يقال هو أنّ استحاله الملكه تستلزم استحاله العدم، أنّ الملكه إذا استحالت فى موردٍ؛ حينئذٍ يكون هذا مستلزماً لاستحاله العدم، البصر الذى هو الملكه فى المثال المعروف عندما يستحيل فى مورد لا ـ يستلزم استحاله العمى؛ لأنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، وإنّما هو عدم البصر فى من شأنه أن يكون بصيراً، فاستحاله البصر مستلزمه لاستحاله العمى، ليس العكس، يعنى لا أنّ استحاله العمى تستلزم استحاله البصر؛ بل قد تكون استحاله العمى فى موردٍ مستلزمه لضروره أن يكون الشخص بصيراً لا لاستحاله البصر، إذا كان البصر ذاتياً بالنسبه إلى شخصٍ؛ حينئذٍ لا يكون استحاله العمى مستلزماً لاستحاله البصر، وإنّما يكون البصر ثابتاً وضرورياً له. نعم، من طرف الملكه بناءً على هذا المبنى يكون هذا الكلام تامّاً أنّ استحاله الملكه تكون موجبه لاستحاله العدم، إذا طبقنا هذا فى محل الكلام ينتج أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق دون العكس، لا ـ أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد كما هو المذكور فى كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه)، المحقق النائينى(قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ تقييد دليل الأصل فى كلٍ من الطرفين محالاً؛ لأنّ إطلاقه محال، إطلاق دليل الأصل فى هذا الطرف وإطلاق دليل الأصل فى هذا الطرف محال؛ لأنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا محال، وحيث أنّ الإطلاق محال يكون التقييد محال، بينما المفروض هو العكس، أن نستدل على استحاله الإطلاق باستحاله التقييد، إذا استحال التقييد فى موردٍ يستحيل الإطلاق كما هو مأنوس فى الذهن، استحاله التقييد فى باب الأوامر العباديه، استحاله التقييد بقصد القربى يستلزم استحاله الإطلاق، لا أنّ استحاله الإطلاق يكون مستلزماً لاستحاله التقييد، فى الملكه والعدم هكذا، استحاله البصر فى موردٍ يستلزم استحاله العمى لا أنّ استحاله العمى تكون موجبه لاستحاله البصر، تطبيق هذه الفكره فى محل الكلام لا ينتج استحاله التقييد باعتبار استحاله الإطلاق، وإنّما لو كان التقييد محالاً نستطيع أن نستدل باستحالته على استحاله الإطلاق.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۰.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۰.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

بالنسبه إلی ما ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه) من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الملكه والعدم وأنّ استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، قلنا أنّ السيد الخوئی(قدّس سرّه) أجاب عنه: أولاً بإنكار المبنی، وثانياً بكون التقابل بينهما تقابل الملكه والعدم إنّما يقتضی استحاله الإطلاق عند استحاله التقييد لا العكس، أی استحاله التقييد عندما يكون الإطلاق مستحيلاً.

أقول: يمكن أن يُضاف إلی ذلك غير ما ذكره(قدّس سرّه) أنّه فی محل الكلام المحال ليس هو الإطلاق فی حدّ نفسه حتّی يقال ---------- لو سلّمنا ما تقدّم ---------- بأنّ الإطلاق محال فيكون التقييد محالاً، فلا معنی للتخيير؛ بل التخيير يكون حينئذٍ محالاً؛ لأنّ التخيير يبتنی علی التقييد، الإطلاق فی حدّ نفسه فی كلٍ من الطرفين ليس محالاً؛ ولذا هو يقول بجريانه، المحقق النائينی(قدّس سرّه) يقول بجريان الأصل علی إطلاقه فی أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض، وهذا معناه أنّ الإطلاق فی حدّ نفسه فی هذا الطرف ليس فيه محذور، وهكذا الإطلاق فی حدّ نفسه فی الطرف الآخر، إنّما المحال هو الجمع بين الإطلاقين، اجتماع الإطلاقين محال؛ لأنّه يؤدی إلی الترخيص فی المخالفه القطعيه والترخيص فی المعصيه، فيكون محالاً ـ والجمع بين الإطلاقين هو بأن يكون الأصل فی هذا الطرف مطلق وفی الطرف الآخر أيضاً مطلق، وهذا محال.

إذا اتّضح هذا حينئذٍ يقال: أنّ التقييد المدّعی فی النقض السابق لا يقابل إلّا الإطلاق فی أحدهما فی حدّ نفسه لا أنّه يقابل الجمع بين الإطلاقين، حتّی لو سلّمنا أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد، لكنّ الإطلاق الذی تكون استحالته مستلزمه لاستحاله التقييد إنّما هو الإطلاق المقابل للتقييد، الإطلاق المقابل لتقييد هذا الأصل فی هذا الدليل بعدم ارتكاب الآخر يقابله الإطلاق فی هذا ولا ـ يقابله الإطلاق فی الجمع بين الإطلاقين، وإنّما يقابله الإطلاق فی هذا الطرف، الإطلاق فی هذا الطرف وتقييد الأصل فی هذا الطرف متقابلان، فلو سلّمنا ما تقدّم حينئذٍ يقال: أنّ استحاله الإطلاق تستلزم استحاله التقييد، لكنّ هذا الإطلاق ليس مستحيلاً، الإطلاق فی أحد الطرفين فی حدّ نفسه ليس محالاً ولا يلزم منه الترخيص فی المخالفه القطعيه، وهذا الإطلاق هو الذی يقابل التقييد المقترح فی هذا النقض، التقييد المقترح فی هذا النقض يقول بأنّ جريان الأصل فی هذا الطرف لا داعی لأن نرفع اليد عنه أساساً، هو يجری لكن بشكلٍ مقيّد، يجری فی هذا الطرف مقيّداً بعدم ارتكاب الآخر، هذا التقييد المقترح يقابله الإطلاق فی هذا الطرف، والإطلاق فی حدّ نفسه فی هذا الطرف ليس محالاً ـ؛ لأنّه لا ـ يلزم منه الترخيص فی المخالفه القطعيه، المحال هو اجتماع الإطلاقين، ولكنّ هذا لا يقابل التقييد المقترح فی النقض، والاستحاله فی باب التقابل بين الملكه والعدم ينبغی أن تُلحظ فی مورد التقابل بينهما، التقييد محال فالإطلاق الذی يقابله محال، الإطلاق إذا كان محالاً، فالتقييد الذی يقابله يكون محالاً، وفی المقام إذا كان الإطلاق، جريان الأصل مطلقاً فی هذا الطرف الذی يقابل التقييد المقترح فی النقض محالاً ـ ---------- إذا تنزلنا عن الإشكال السابق ---------- يمكن الاستدلال باستحاله الإطلاق علی استحاله التقييد، لكنّ هذا الإطلاق المقابل للتقييد ليس محالاً.

إذن: ما يكون محالاً وهو الجمع بين الإطلاقين لا يقابله التقييد المقترح فى النقض، وإن كان محالاً والذى يقابل التقييد المقترح فى النقض هو الإطلاق فى كلٍ من الطرفين وليس الجمع بين الإطلاقين، وإنّما الإطلاق فى هذا الطرف يقابله التقييد فى هذا الطرف، والإطلاق فى الطرف الآخر يقابله التقييد فى الطرف الآخر، الإطلاق فى هذا الطرف ليس محالاً، فلا معنى لأن يُستدَل باستحالته على استحاله التقييد المقترح فى المقام، وإنّما المحال هو عباره عن اجتماع الإطلاقين أو الجمع بينهما وهذا لا يقابل التقييد المقترح فى نفس النقض. هذا كلّه بالنسبه إلى أحد الأمرين اللّذين فُهما من كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه).

أمّا الأمر الثانى الذى يُفهم من كلامه والذى قلنا أنّه عباره عن أنّ المحذور العقلى الذى هو الترخيص فى المخالفه القطعيه، الترخيص فى المعصيه وعدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى ----------- هذا موجود فى عبارته ----------- أنّ موضوع الحكم الظاهرى غير محفوظ فى أطراف العلم الإجمالى، هذان الأمران: المحذور العقلى، وعدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى، هذان يوجبان عدم إمكان الجعل ثبوتاً، ومعه لا تنتهى النوبه إلى الكلام عن التقييد فى عالم الإثبات، هذا كان كلامه. (۱) قبل أن نتكلّم عن عالم الإثبات أنّ هذا مقيّد، أو غير مقيّد الذى هو كلام إثباتى، فى عالم الثبوت هو محال، جعل الترخيص فى الطرفين محال؛ لأنّ الترخيص فى الطرفين يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فيكون محالاً ثبوتاً؛ ولأنّ موضوع الحكم الظاهرى، أى الترخيص فى الطرفين ليس محفوظاً مع العلم الإجمالى، فيستحيل ثبوتاً جعل الترخيص فى الطرفين، وإذا كان لا يمكن جعل الترخيص فى الطرفين؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى أنّ الأصل فى هذا الطرف هل هو مقيّد، أو غير مقيّد. هذا الكلام الثانى له(قدّس سرّه).

ص: ۶۷۵

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائينى للسيد الخوئى، ج ۲، ص ۲۴۱.

الـذى يُلاحـظ على هـذا الكلام هـو: أين يوجـد المحـذور العقلى ؟ المحـذور العقلى هـو فى جعـل الـترخيص فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، هـذا هو الـذى يلزم منه المحـذور العقلى المتقـدّم، يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه، عندما نفترض جعل الترخيص فى هـذا الطرف مطلقاً وجعل الترخيص فى هـذا الطرف مطلقاً؛ حينئذٍ يلزم منه المحذور العقلى. هنا يمكن أن نقول أنّ موضوع الحكم الظـاهرى غير محفوظ، يعنى موضوع الترخيص مطلقاً غير محفوظ فى أطراف العلم الإجمالى؛ باعتبار أنّه يسـتلزم المخالفه القطعيه كما يشير هو(قدّس سرّه)، يعنى نفس المحذور العقلى يستلزم عدم انحفاظ موضوع الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمـالى، وحيث أنّ الـترخيص فى أطراف العلم الإجمـالى مطلقـاً، جعله يسـتلزم الـترخيص فى المخـالفه القطعيه، يسـتلزم المحذور، نحن أيضاً تبعاً له نقول أنّ موضوع الحكم الظاهرى غير محفوظ فى أطراف العلم الإجمالى، هذا صحيح.

وأمّـا أصـل الترخيص فى كل واحـدٍ من الطرفين، فلا محـذور فيه، بـدليل أنّه إذا التزمنا بجريان الأصل فى كلا الطرفين، لكن مع تقييـد الترخيص بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، سـنجد أنّ هـذا لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هـذا لا يؤدّى إلى الترخيص فى المعصيّه، إذن المحـذور ليس فى أصل جعل الترخيص فى الطرفين، وإنّما المحذور فى إطلاق الترخيص المجعول فى كلا الطرفين، أمّا أصل الترخيص فى الطرفين لا يلزم منه المحـذور، وإذا لم يلزم منه المحذور يكون موضوع الحكم الظاهرى فى كلاـ الطرفين محفوظاً؛ لأننا قلنا بأنّه يقول لا ينحفظ موضوع الحكم الظاهرى باعتبار المحـذور العقلى، فإذا لم يلزم المحـذور العقلى يكون موضوع الحكم الظاهرى فى كلٍ من الطرفين محفوظاً، وأصل الترخيص أيضاً يكون غير مسـتلزم للمحـذور العقلى؛ وحينئـذٍ لاـ نقول بـأنّ هـذا غير ممكن ومحـال، جريـان أصـل الـترخيص لاـ مطلقـاً مع حـذف الإطلاـق، كمـا هو مقترح المحقق العراقى(قـدّس سـرّه)، أن نلتزم بجريان الترخيص فى هـذا بنحوٍ مشـروط، وفى هذا بنحوٍ مشروط، هذا لماذا نقول بعدم إمكانه ؟ لمـاذا نقـول بـأنّه غير ممكن لأـنّه يلزم منه المحـذور؛ ولأـنّ موضـوع الحكم الظـاهرى فيه غير محفـوظ ؟ بـل أنّ موضوع الحكم الظـاهرى فيه محفوظ؛ لأـنّه لا يلزم منه كما قلنا الترخيص فى المخالفه القطعيه، أن نقول بأنّ هـذا محال ثبوتاً فلا تصل النوبه إلى الكلام عن التقييـد الإثباتى، هذا فى المقام يبدو أنّه غير تامٍّ؛ لأنّ المحذور لا يوجد فى إجراء الأصل فى كلا الطرفين بنحوٍ مقيّد، وإنّما المحـذور موجود عنـدما يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين بنحوٍ مطلّق، فإذا كان جريان الأصل فى الطرفين ممكناً ولا يلزم منه المحـذور السابق؛ حينئـذٍ يأتى هـذا الكلام الذى يُطرح بأنّه فى هذه الحاله هل نرفع اليد عن أصل شـمول الدليل للطرفين، أو نلتزم بجريانهمـا مع تقييـد جريـان الأصـل فى كـلٍ من الطرفين بعـدم إجراء الأصـل فى الطرف الآـخر، أيّهمـا هو الأـولى، فيـأتى الحديث المتقدّم فى أصل النقض وهو أنّه لا داعى لرفع اليد عن عموم الدليل وإطلاقه بالنسبه إلى كلا الطرفين لا داعى لرفع اليد عنه؛ لأـنّ الضـرورات تقـدّر بقـدرها والمحـذور كما يُرفع بالالتزام بالتقييـد الأفرادى وبالتخصـيص، كـذلك يُرفع بالالتزام بتقييد الأصـل فى كـلٍ منهمـا بعـدم إجرائهمـا فى الطرف الآـخر، كلٌ منهما يرفع المحـذور، وحيث أنّ الثانى أقل مخالفه للظاهر، وأقل تخصـيصاً للـدليل، بينما الأوّل أكثر تخصـيصاً للـدليل، الأول نخرج كلا الطرفين من دليل الأصل، نُخرج هذا الطرف مطلقاً، يعنى فى حـال ارتكـاب الآـخر وفى حاله عـدم ارتكابه، وكـذلك نخرج الثانى مطلقاً، هـذا معنى التخصـيص الأفرادى الموجب لعـدم شمول الأصـل لكلا الطرفين، الـذى يعنى ---------- كما ذُكر سابقاً ---------- بقاء الاحتمال فى كلٍ من الطرفين بلا مؤمّن، فتجب الموافقه القطعيه، هـذا أكثر مخـالفه للظهور من أن نلتزم بأنّ الأصل يجرى فى كلا الطرفين، لكن بنحوٍ مقيّـد، هـذا أقل مخالفه، أقل تخصيصاً للـدليل، فيتعيّن الثانى، أى يتعيّن التقييد لا أن نلتزم بعدم شـمول دليل الأصل لكلا الطرفين. وحاصـل هـذا الكلام هو: أنّ مـا ذكره فى مثـال(أكرم العلماء) الـذى يرد عليه خاصّ يقول(لا تكرم زيـداً وعمرو) أخرج زيـداً وعمرو من أكرم العلماء، نفس ما ذكره هناك يجرى فى محل الكلام بلا فرقٍ بينهما، هو هناك اعترف بأنّنا لا نلتزم بخروج زيدٍ وعمرو عن

أصل دليل وجوب إكرام العلماء، وإنّما نلتزم بالتقييد، نفس ما ذكره هناك يجرى فى محل الكلام.

وبعبارهٍ أخرى: هو اعترف بما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) لكن فى مثال(أكرم العلماء) وأنكره فى محل الكلام؛ لأنّه يقول: هناك الدليل المخرج للطرفين دليل لفظى، فيتعرّض للإجمال؛ فحينئذٍ نقول أنّ المتيقّن هو خروج هذا الطرف من العام عندما نكرم ذاك، وخروج الطرف الآخر عندما نكرم الأوّل، يقول هذا المتيقن وما زاد عليه نتمسّك بعموم العام لإثبات وجوب إكرامه، يعنى عندما لا يكرم زيد يجب عليه إكرام عمر تمسّكاً بعموم(أكرم العلماء) وهذا معناه أننا لم نخرج زيد وعمرو من أصل الدليل بحيث نقول أنّ كلّاً منهما لا يجب إكرامه؛ بل يجب إكرام هذا عندما لا تكرم ذاك، ويجب إكرام ذاك عندما لا تكرم هذا، هذا الذى التزم به فى ذلك المثال هو بنفسه يجرى فى محل الكلام، مجرّد أنّ ذاك الدليل لفظى يتعرّض للإجمال، وفى محل الكلام الدليل الذى يخرج الطرفين من دليل الأصل هو محذور عقلى وحكم عقلى لا يوجب الفرق بينهما، فى كلا الموردين نفس الفكره يمكن تطبيقها، فى محل الكلام أيضاً نقول أنّ مقتضى عموم دليل الأصل أو إطلاقه هو الشمول لكلا الطرفين، فى مقابل هذا هناك محذور عقلى يقول لا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين، هذا المحذور العقلى عندما يقول لا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين مقصوده لا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين على نحو الإطلاق بأن يشمل الأصل هذا الطرف مطلقاً ويشمل هذا الطرف مطلقاً؛ لأنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، إذن عندنا عموم دليل وهو دليل الأصل، فى مقابله المحذور العقلى، نحن بمقدار ما يقتضيه المحذور العقلى نرفع اليد عن عموم الدليل، المحذور العقلى لا يقتضى أن نرفع اليد عن أصل الدليل بالنسبه إلى كلا الطرفين بأن نخرج كلا الطرفين عن عموم الأصل؛ لأنّ دفع المحذور العقلى لا يتوقّف على ذلك والضرورات تقدّر بقدرها؛ بل يكفى فى دفع المحذور العقلى الالتزام بجريان الأصل فى كلا الطرفين، لكن مع التقييد. نفس الكلام الذى ذكره فى ذلك المثال فى الحقيقه يجرى فى محل الكلام، فالتفريق بينهما ليس بذلك الوضوح. هذا ما يرتبط بالجواب الأوّل عن النقض, وهو المستفاد من كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه). (۱)

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائينى للسيد الخوئى، ج ۲، ص ۲۴۴.

الجواب الثانی عن النقض: هـذا الجواب یـذکره السـید الخوئی(قـدّس سـرّه)؛ لأنّه یلتزم بما یلتزم به اسـتاذه من الاقتضاء فی محل الکلام ومن أنّ عـدم جریان الأصل فی أحـد الطرفین إنّما هو للمعارضه، باعتبار أنّ الأصل فیه یعارضه الأصل فی الطرف الآخر، ولعلّه لبعض ما تقدّم لا یرتضـی جواب المحقق النائینی(قدّس سـرّه) عن النقض؛ ولذا بعد أن یذکر جواب المحقق النائینی(قدّس سرّه) یقول والصحیح أن یقال ویذکر هذا الجواب.

السـید الخوئی(قـدّس سـرّه) فی عباراته فی الدراسات وفی المصـباح یذکر المطلب بعبارات متعدّده، فی الدراسات یذکره بثلاث عبـارات وقـد یُفهم أنّ کـل عبـاره تشـیر إلی جوابٍ مسـتقل عن أصل النقض، فی واحـده من عباراته یصـرّح بأنّ هـذا الترخیص المقیّـد فی کـلٍ من الطرفین المقـترح فی النقض، یقول هـذا الـترخیص محـال؛ لأـنّه یُعتبر فی الحکم الظـاهری أن یکون محتمل المطـابقه للواقع، فـإذا لم یکن الحکم الظـاهری محتمـل المطابقه للواقع، یعنی کنّا نعلم بعـدم مطابقته للواقع، یقول هـذا یسـتحیل جعله؛ لأـنّه إنّمـا یمکن جعـل الحکم الظـاهری عنـدما یکـون محتمـل المطـابقه للواقع، وهـذا الـترخیص ------------ الحکم الظـاهری ------------ المقیـد لا نحتمل مطابقته للواقع؛ لأنّ الأمر یـدور فی هـذا الطرف بین أن یکون مباحاً وبین أن یکون حراماً، إذا کـان مباحـاً، فإبـاحته مطلقه ولیست مقیّـده بشـیء، بعـدم ارتکاب الطرف الآخر، وإن کان حراماً، فحرمته أیضاً تکون مطلقه ولیست مقیّـده، إذن: أمره یـدور بین الإبـاحه المطلقه وبین الحرمه المطلقه، نحن نفترض حکمـاً ظاهریاً وهو إباحه مقیّـده، وهـذه الإبـاحه والترخیص المقیـد لاـ یحتمـل مطـابقته للواقع، فیکون ممنوعـاً لأجل هـذا، وکأنّه یُعتبر فی جریان الحکم الظاهری وتعقّله أن یکون محتمل المطابقه للواقع. هذا فی عباره من عباراته. هذا یمکن جعله جواباً مستقلاً عن النقض السابق. (۱)

ص: ۶۷۸

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

فى عبـارته الثـانيه يـذكر مطلباً لعلّه مطلب آخر، وحاصـله: أنّ هـذا النقض الـذى ذكره المحقق العراقى(قـدّس سرّه) يتم عنـدما نفـترض أنّ المـانع والمحـذور العقلى الـذى يمنـع من جريـان الأصـل فى أطراف العلم الإجمـالى هـو أنّه يلزم منه الـترخيص فى المخـالفه القطعيه كمـا كنّا نكرر، دائمـاً نفـترض أنّ المحـذور العقلى هو أنّ إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمـالى يسـتلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه وفى المعصيه، يقول: إذا كان هـذا هو المحذور؛ فحينئذٍ يكون هذا النقض تامّاً؛ لما ذكره المحقق العراقى(قـدّس سرّه)، باعتبـار أنّ هـذا المحـذور ينـدفع بالالـتزام بالتقييـد، فبمجرّد الالـتزام بالتقييـد لاـ يلزم من إجراء الأصل فى الطرفين بنحوٍ مقيّـد الترخيص فى المخالفه القطعيه، لو كان المحـذور الذى نبرزه من إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو أنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فالنقض السابق يكون تامّاً، لا يتوقف دفع المحذور على إخراج الطرفين من الأصل أساساً، لكنّه يقول أنّ المحذور ليس هذا ويستدل على ذلك بقوله وإلاّ لو كان المحذور هو هذا لزم الالتزام بشمول دليل الأصل لجميع الأـطراف فيمـا إذا كـانت متضـادّه لاـ يمكن الجمع بينهـا عقلاًـ لو فرضـنا أنّ أطراف العلم الإجمالى كان بينها تضاد، فلا يمكن للمكلّف أن يجمع فيمـا بينهمـا، فـإذا جـاء بهـذا الطرف لاـ يمكنه الإتيـان بـالطرف الآـخر وهكـذا العكس، يقول: لو كان المحـذور هو فقط أنّ إجراء الأصل فى الطرفين يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فلابـدّ أن نلتزم فى المقام بجواز إجراء الأصل فى الطرفين؛ لأنّ إجراء الأصل فى الطرفين لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لعـدم التمكّن منها؛ لأنّها مسـتحيله بحسب الفرض، فأىّ مانعٍ من إجراء الأصل فى الطرفين ما دام أنّ المحـذور الـذى يمنع من إجراءه فى الطرفين هو أنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخـالفه القطعيه، وإجراء الأصـل فى هـذا المورد فى الطرفين لاـ يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فينبغى أن لاـ يكون هنـاك مـانع من إجراء الأصـل فى كلاـ طرفى العلم الإجمـالى فيما إذا كان بين الأطراف مضاده على نحوٍ يسـتحيل للمكلّـف الجمع بينهمـا. هو يقول: هـذا لاـ نلـتزم به، فهـذا يجعله لازمـاً باطلاًـ للقول بـأنّ المحـذور العقلى الـذى يمنع من إجراء الأـصول فى أطراف العلم الإجمـالى هو اسـتلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه، فإذا لم يكن هـذا هو المحـذور العقلى، فما هو المحذور العقلى ؟ يقول المحذور العقلى هو عباره عن أنّ إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى يسـتلزم الجمع فى الترخيص، لا أنّ المانع هو أنّه يستلزم الترخيص فى الجمع، وإنّما يستلزم الجمع فى الترخيص، (١) ويقول: أنّ هذا المحذور لا يرتفع بالتقييد المقترح، هـذه النتيجه التى يصـل إليها؛ ولـذا يكون التقييـد المقترح غير نافع؛ لأنّه لا يـدفع المحـذور، هـذا المحـذور وهو إجراء الأصـل فى أطراف العلم الإجمـالى يسـتلزم الجمع فى الترخيص، وهـذا لا يُـدفع بالتقييـد؛ حينئـذٍ لا يمكن الالتزام بالتقييـد للزوم المحـذور؛ لأنّ المحـذور لا ينـدفع به، فيكون التقييد محالاً، يقول فى فرض التقييد إذا قلنا بالتقييد المقترح، لنفترض أنّ المكلّف لم يرتكب كلا الطرفين، ترک هذا الطرف وترک هذا الطرف، ولازمه أن يكون الترخيص فى جميع الأطراف فعلياً؛ (٢) لأنّ كل ترخيص تحقق شرطه، التقييـد المقـترح فى النقض يقـول نجرى الـترخيص فى هـذا الطرف بشـرط ترک ذاک الطرف، ونجرى الترخيص فى ذاک الطرف بشـرط ترک هذا الطرف، فإذا ترک الطرفين تحقق شـرط كلا الترخيصين، فيصبح الترخيص فى كلا الطرفين فعلياً عنـد ترک كلا الطرفين وهذا يسـتلزم العلم بترخيص ما عُلم حرمته بالفعل، كيف يعقل أن يُرخّص الشارع ترخيصـاً فعلياً فى الطرفين مع العلم بـأنّ أحـدهما حرام، هو يعلم أن أحـدهما حرام، هـذا لاـ علاـقه له بالمخـالفه العمليه الخارجيه، هو لم يخالف، وإنّما ترک كلا الطرفين، لكن عنـدما يترک كلا الطرفين يصـبح الترخيص فى كلا الطرفين فعلياً، وإذا أصـبح الترخيص فى كلاـ الطرفين فعليـاً هـذا معناه أنّ الشارع يُرخّص له فيما يعلم بأنّه حرام، مع العلم بحرمه أحـدهما الشارع يرخّص له، غير ناظر إلى مسـأله العمـل والمخـالفه العمليه، هو نفس الترخيص بمـا عُلم حرمته قبيـح ومحال وغير ممكن، يقول هـذا هو المحـذور من إجراء الأصل فى الطرفين على نحو التقييـد يلزم هـذا المحـذور، والتقييد لا يرفع هذا المحذور، يقول: المحذور العقلى الذى يلزم من إجراء الأصل فى الطرفين هـذا، وهـذا لا يرتفع بالتقييـد؛ بل يثبت هـذا المحذور حتّى مع التقييد؛ ولذا لا يكون التقييد ممكناً.

هذا يمكن أن يكون جواباً ثانياً عن النقض.

ص: ۶۷۹

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

له عباره ثالثه یأتی الکلام عنها إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

ذکرنا فی الدرس السابق الجواب الثانی عن النقض الثانی وهذا الجواب للسید الخوئی(قدّس سرّه) وهو یرید أن یقول أنّ هناک محذوراً آخراً غیر المحذور الذی کان مطروحاً حتّی الآن، هناک محذور آخر من جریان الأصول فی جمیع أطراف لا علاقه له بباب المخالفه العملیه، وهذا المحذور هو عباره عن ما یمکن أن نسمیه بالترخیص القطعی فی المخالفه، ولیس الترخیص فی المخالفه القطعیه، هذا المحذور یمنع من إجراء الأصول فی جمیع أطراف العلم الإجمالی حتّی فی الموارد التی یکون جریان الأصول فیها فی الأطراف غیر مستلزم للترخیص فی المخالفه القطعیه، وهذا المانع لا یرتفع بالترخیصین المشروطین الّذین ذُکرا فی النقض، لا یرتفع بالتقیید؛ لأنّ الترخیصین المشروطین یندفع به محذور الترخیص فی المخالفه القطعیه؛ لأنّ الترخیصین المشروطین لا یستلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه، لکنّه یلزم منه الترخیص القطعی فی المخالفه، وذلک فی ما إذا ترک المکلّف کلا الطرفین؛ لأنّه فی حاله ترک کلا الطرفین یتحقق شرط کلا الترخیصین، فیصبح الترخیص فی کلٍ من الطرفین فعلیاً، ویقول: هذا غیر معقول، کیف یُعقل أن یُرخّص ترخیصاً فعلیاً فیما نعلم کونه حراماً، [(۱)](#) وهذا یکشف عن أنّ هناک محذوراً آخراً یجب أن یؤخذ بنظر الاعتبار عندما نرید إجراء الأصول فی أطراف العلم الإجمالی ومجرّد أنّه بالترخیصین المشروطین یندفع المحذور الأوّل هذا لا یعنی جواز إجراء الأصول فی أطراف العلم الإجمالی لوجود محذور آخر لا یندفع بالترخیصین المشروطین، ویذکر هذا المثال المتقدّم مثال ما إذا کان المکلّف حرم علیه المکث فی مکان واحد فی زمان واحد وتردد هذا المکان بین مکانین، إمّا یحرم علیه المکث فی هذا المسجد فی آن واحد، أو یحرم علیه المکث فی مسجدٍ آخر، لا یعلم ایّهما حرام علیه، فی هذه الحاله المکلّف لا یتمکن من المخالفه القطعیه لعدم قدرته علیها، فهل نلتزم بجواز إجراء الأصول فی الطرفین ؟ فنجری الأصل فی هذا الطرف ونجری الأصل فی هذا الطرف ؟ ونجوّز له بالتالی أن یترک المکث فی کلٍ منهما ؟ بدعوی أنّ إجراء الأصول فی الطرفین لا یلزم منه الترخیص فی المخالفه القطعیه؛ لعدم قدرته علی المخالفه القطعیه؛ لأنّه لا یمکنه أن یکون فی مکانین فی زمان واحد، فإمّا أن یکون فی هذ المکان، وإمّا أن یکون فی هذا المکان، فهل یمکن أن نجری الأصول فی الطرفین ونلتزم بأنّه لا یجب علیه المکث فی هذا المکان ولا یجب علیه المکث فی هذا المکان ؟ کلا، وهذا معناه أنّ هناک محذوراً آخر یمنع من إجراء الأصول فی أطراف العلم الإجمالی غیر محذور الترخیص فی المخالفه القطعیه.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

فی الحقیقه هذا الکلام أدّعی فیه أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المحذور فی جریان الأصول لیس هو لزوم الترخیص فی المخالفه القطعیه فقط؛ بل هناک محذوراً آخر کما بیّنّا،

السيد الخوئی(قدّس سرّه) فی مقام إثبات هذا المدّعی وهو وجود محذور آخر یلزم منه الترخیص من إجراء الأصول فی جمیع أطراف العلم الإجمالی ذکر النقض لهذا المثال، مثال حرمه المکث فی مکان مردد بین مکانین فی زمان واحد، یقول: هنا المکلّف لا یتمکّن من المخالفه القطعیه، وإجراء الأصول فی الطرفین لا یلزم منه الترخیص المخالفه القطعیه، لکن مع ذلک لا یمکن الالتزام بجریان الأصول فی الأطراف، فجعله دلیلًا علی أنّ هناک محذوراً آخر یمنع من جریان الأصول فی جمیع أطراف العلم الإجمالی، فأنّ هذا یکون نقضاً علی من یقول بأنّ المانع من جریان الأصول فی الأطراف هو الترخیص فی المخالفه القطعیه وإذا ارتفع هذا المانع، فلا مانع من إجراء الأصول فی أطراف العلم الإجمالی، هو نقض علی من یقول هذا الکلام بهذا المثال، یقول: إجراء الأصول فی الطرفین فی مثال المکث فی مکان مردد لا یلزم منه الترخیص فی المخالفه القطعیه، ومع ذلک لا تلتزم بجریان الأصول فیه، هذا دلیل علی أنّ هناک محذوراً آخر یمنع من إجراء الأصول فی جمیع أطراف العلم الإجمالی غیر محذور الترخیص فی المخالفه القطعیه.

قد یجاب عن هذا النقض الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه)، فیقال: فی هذا المثال لا إشکال فی استحاله الإتیان بالطرفین لعدم قدره المکلّف علی ذلک ------------ بحسب الفرض ---------- لأنّه لا یتمکن أن یکون فی مکانین فی آنٍ واحد، فقدرته لا تسمح له بأن یأتی بالطرفین، استحاله الاتیان بالطرفین تمنع من أن یکون الترخیص فی کل واحدٍ من الطرفین مطلقاً، یعنی مطلقاً لحاله ارتکاب الآخر وحاله ترکه؛ إذ لا یُعقل أن یکون إطلاق الترخیص فی أحد الطرفین مطلقاً لحاله ارتکاب الآخر، أن یُرخص فی هذا الطرف فی حاله ارتکاب هذا، والحال أنّ هذا الطرف فی حاله ارتکاب هذا مستحیل؛ ارتکاب هذا الطرف فی حاله ارتکاب الطرف الآخر محال؛ لأنّ المکلّف ------------ بحسب الفرض ------------ غیر قادر علی الإتیان بالطرفین، إذا ارتکب أحد الطرفین یستحیل علیه الطرف الآخر، فکیف یُعقل أن یکون الترخیص فی هذا الطرف مطلقاً، یعنی الترخیص ثابت فی هذا الطرف الأوّل حتّی مع ارتکاب الطرف الثانی، والحال فی حال ارتکاب الطرف الثانی یکون ارتکاب الأوّل محالاً فلا یُعقل جعل الترخیص فیه، لا معنی لأن یُرخّص فی الأمر المستحیل، هذه النکته تستوجب أن یکون الترخیص فی کلٍ من الطرفین لیس مطلقاً، وإنّما یکون مقیداً بعدم ارتکاب الطرف الآخر، الترخیص فی الطرف الأوّل مجعول یُعقل، لکن مقیداً بعدم ارتکاب الطرف الثانی لا مطلقاً علی نحوٍ یشمل حاله ارتکاب الطرف الثانی، وإنّما یکون مقیداً بعدم ارتکاب الثانی، والترخیص فی الثانی أیضاً یکون مقیّداً بعدم ارتکاب الأوّل، فی هذا المثال قد یقال: لابدّ من الالتزام بالترخیصین المشروطین لا أنّ الترخیص یجری فی هذا الطرف مطلقاً وفی هذا الطرف مطلقاً؛ لأنّ هذا غیر معقول؛ بل علی تقدیر أن نقول بجریان الترخیص فی الأطراف، لابدّ أن نقول بجریانهما بنحوٍ مشروط، فالترخیص یجری فی هذا الطرف مقیّداً بعدم هذا وهکذا فی الطرف الآخر، وبذلک نصل إلی نفس محل الکلام، ومحل کلامنا هو هذا، فنحن نتکلّم مع المحقق العراقی(قدّس سرّه) الذی نقض بالنقض الثانی وقال: أنّ مقتضی الالتزام بالاقتضاء فی محل الکلام لیس هو تساقط الأصول عن الأطراف، وإنّما جریانها فی الأطراف ولکن بنحوٍ مقیّد، أنّ الأصل یثبت الترخیص فی هذا الطرف بشرط عدم ارتکاب ذاک، ویجری فی ذاک بشرط عدم ارتکاب هذا، وهو عباره عن الترخیصین المشروطین، هذا المثال الذی أراد السید الخوئی(قدّس سرّه) أن ینقض به علی من یقول بالاقتضاء وبالترخیصین المشروطین، والمحقق العراقی(قدّس سرّه) یقول بالترخیصین المشروطین لکن علی تقدیر القول بالاقتضاء، وهو لا یقول بالاقتضاء، السید الخوئی(قدّس سرّه) کأنّه یرید أن ینقض علیه بمحل الکلام، نقض علیه بهذا المثال، وهذا المثال بعد الالتفات إلی هذه النکته یکون هو محل الکلام، ترخیصان فی طرفی العلم الإجمالی، لکن علی نحو مشروط، فنقض بما هو محل الکلام والطرف المقابل یلتزم بإمکان الترخیصین المشروطین، وهو یقول أنّ النتیجه الطبیعیه للقول

بالاقتضاء هو الالتزام بالترخيصين المشروطين، النقض عليه بما هو داخل فى محل الكلام ليس صحيحاً، وإنّما لابدّ أن يُنقض عليه بـأمرٍ مسلّم عنـد الطرف الآـخر، أنّه غير ممكن ولا يمكن الالتزام به، ينقض عليه بـذلك، هـذا معقول، أمّا أن ينقض عليه بما هو محل الكلام، فأنّه يقول فى محل الكلام على تقدير القول بالاقتضاء لابدّ من الالتزام بالترخيصـين المشروطين، ينقض عليه بما هو محل الكلام، هـذا من ناحيه فتيّه ليس صـحيحاً. هـذا بناءً على الإيمان بهذه النكته وهو أنّ اسـتحاله الجمع بين الطرفين فى المثال المذكور تمنع من أن يجرى الترخيص مطلقاً فى كلا الطرفين، وتقتضـى أن يجرى الترخيص فى كلا الطرفين بنحوٍ مشـروط؛ لأنّه لاـ يُعقـل الترخيص فى مـا هو مسـتحيل، وارتكـاب أحـد الطرفين عنـد ارتكـاب الآـخر مسـتحيل بحسب الفرض فى هـذا المثال، فالترخيص يكون مقيداً بصوره عدم ارتكاب الآخر، وهذا هو نفس محل الكلام وليس شيئاً آخر غيره، فالنقض به ليس صحيحاً.

ص: ۶۸۱

الأمر الثانی الذی یُفهم من کلام السید الخوئی(قدّس سرّه): أنّ ما یُعبّر عنه بالترخیص القطعی فی المخالفه، هذا محذور آخر غیر الترخیص فی المخالفه القطعیه، وأنّ هذا المحذور الثانی محذور آخر وفی حدّ نفسه وبقطع النظر عن الترخیص فی المخالفه القطعیه، وقد استدل السید الخوئی(قدّس سرّه) علی هذا المحذور بما یشبه الوجدان، وحاصل ما ذکره هو: (۱) عندما نعلم بوجود الخمر خارجاً فی أحد الأناءین، ونعلم أیضاً بحرمه شرب الخمر، یقول: حتّی مع اشتباه الحرام وهو الخمر بین مایعین، کیف یُعقل الحکم بإباحته والترخیص فی شربه، ولو مشروطاً بترک المباح الواقعی ؟ هذا غیر معقول. المکلّف عالم بوجود الخمر خارجاً وعالم بحرمه شربه، غایه الأمر أنّ الخمر الذی یعلم بوجوده مردد بین أناءین وهو عالم بحرمه شربه، کیف یُعقل أنّ هذا الإنسان العالم بوجود الخمر فی ضمن الأناءین أن یُقال له أنت مرخّص بشرب ما تعلم بحرمته ولو کان هذا الترخیص مشروطاً بترک المباح الواقعی؛ لأنّه بالنتیجه الترخیص عندما یشمل کلا الطرفین، إذن: أحدهما هو ترخیص فیما هو حرام واقعی مشروطاً بترک المباح الواقعی، أحد الترخیصین لابدّ أن یکون کذلک؛ لأنّ الخمر لا یخرج عن أحد الأناءین، أنت مرخّص فی هذا ومرخّص فی هذا، إذن: أنت مرخّص فی ارتکاب الحرام الواقعی ----------- الخمر الواقعی ----------- مشروطاً بترک المباح الواقعی. یقول: کیف یُعقل أن یکون الترخیص فی ما یعلم المکلّف أنّه حرام، هذان أمران لا یمکن الجمع بینهما، متنافیان متضادان لا یجتمعان، الحکم الواقعی المعلوم لدی المکلّف والترخیص الظاهری فی الحرام الواقعی مشروطاً بترک المباح الواقعی، هذان أمران لا یمکن الجمع بینهما، محال أن یُجعل ترخیص ظاهری من هذا القبیل؛ ولذا هو هکذا ذکر بأن(التقیید محال) جعل الترخیص فی الطرفین مقیداً بترک الطرف الأخر، یقول هذا مستحیل، کلامکم صحیح جدّاً عندما یکون التقیید ممکناً کما فی مثال المحقق النائینی(قدّس سرّه)، (أکرم العلماء) وزید وعمرو الّذین خرجا من العام، لکن لا نعلم أنهما خرجا خروجاً أفرادیاً، أو خرجا خروجاً أحوالیاً، هناک التقیید ممکن فالکلام یصح؛ لأنّ التقیید ممکن أخف مؤنه وأقل مخالفه وأقل تخصیصاً، لکن فی محل الکلام التقیید محال، کیف یُعقل أن یُرخّص فی الحرام الواقعی ولو مشروطاً بترک المباح الواقعی ؟! یقول هذا غیر ممکن ومحال، إذن: یستحیل جعل هذا الترخیص فی محل الکلام، فیکون الترخیص المقیّد محال، فلابدّ من الالتزام بالأمر الأوّل وهو منع شمول دلیل الأصل لکلا الطرفین، وهو معنی التساقط الذی یقول به المحقق النائینی(قدّس سرّه)، فلا تصل النوبه إلی التخییر، وبذلک تندفع شبهه التخییر.

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج ۲، ص ۳۵۵.

مسأله أنّ الحكم الظاهری ینافی الحكم الواقعی المعلوم بالعلم الإجمالی، أساساً منافاه الحكم الظاهری للحكم الواقعی، هو ذكر(قدّس سرّه) فی موارد عدیده بأنّ المنافاه بینهما إمّا أن تكون بلحاظ الجعل فی عالم الجعل، وإمّا أن تكون بلحاظ مبادئ وملاكات الجعل، وإمّا أن تكون بلحاظ أثر الجعل والحكم العقلی المترتّب علی الجعل. المنافاه التی تستدعی أن یقول أنّ الحكم الظاهری محال، هذه المنافاه بینهما التی تستوجب استحاله الترخیص فی أیّ عالم هی موجوده ؟ هل هی موجود فی عالم الجعل ؟ هو یقول بأنّ الجعل سهل المؤنه، هو كجعل إذا جردناه من مبادئه وآثاره العقلیه، فهو خفیف المؤنه ولیس هناك محال فی أنّ یجعل حكما واقعی-اً أو یجعل حكماً ظاهریا، إذن لا منافاه بلحاظ عالم الجعل، أمّا بلحاظ مبادئ الجعل فهو أیضاً رأیه الواضح الذی یكرره مراراً هو أنّه لا منافاه بینهما بلحاظ عالم المبادئ؛ لأنّه یری أنّ مبادئ الحكم الظاهری قائمه فی نفس الجعل لا ـ فی متعلّق الجعل، بینما مبادئ الحكم الواقعی موجوده فی متعلّق الجعل، ومن الواضح عدم وجود منافاه بین حكم ظاهری مبادئه قائمه فی نفس جعله وبین حكمٍ واقعی مبادئه قائمه فی متعلّقه. إذن: المبادئ المتنافیه لا ـ تجتمع فی مكان واحد حتی یحصل بینها تضاد ویكون اجتماعها مستحیلاً، إنّما یكون اجتماعها مستحیلاً ویحصل بینها تضاد عندما تجتمع المبادئ المتنافیه فی مكان واحد وفی موردٍ واحد، كما إذا قلنا أنّ الحكم الظاهری أیضاً مبادئه تنشأ من المتعلّق، وهذا متعلّق واحد تعلّق به الحكم الواقعی وتعلّق به الحكم الظاهری، مبادئ الحكم الواقعی ------------ فرضاً ------------ هی المصلحه، بینما مبادئ الحكم الظاهری ------------ فرضاً ------------ هی المفسده، لا ـ یمكن أن تجتمع المصلحه والمفسده فی شیء واحد، هذا یوجب حاله التضاد واستحاله الاجتماع بینهما، أمّا إذا قلنا أنّ مبادئ الحكم الظاهری قائمه فی نفس جعله لا فی متعلّقه، وأنّ نفس جعله فیه مصلحه وملاك، بینما مبادئ الحكم الواقعی قائمه فی المتعلّق؛ فحینئذٍ لا تضاد بلحاظ عالم المبادئ بین الحكم الواقعی وبین الحكم الظاهری، یبقی لدینا ما یترتّب علی الجعل من أحكام عقلیه والذی هو عباره عن حرمه المخالفه القطعیه التی یحكم بها العقل ووجوب الموافقه القطعیه، هذان الأثران الّلذان یترتبان علی جعل الحكم الصادر من الشارع .

ص: ٦٨٣

هـذا الحكم الظـاهرى ------------- الـترخيص المشـروط فى محـل الكلاـم ------------- هـل ينـافى الحكم الواقعى المعلوم بالإجمـال فى مرحله حكم العقـل، أو لاـ ينـافيه ؟ واضـح أنّ الجواب هو أنّه لاـ ينافيه؛ لأنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ هـذين الترخيصـين المشـروطين لاـ يؤدّيـان إلى المخـالفه القطعيه، لـو كانـا يؤدّيـان إلى المخـالفه القطعيه، نقول أنّ هـذا الحكم الظاهرى ينافى الحكم الواقعى بلحاظ حكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه، لكن المفروض أنّ هـذين الترخيصـين المشـروطين لا يؤدّيـان إلى الترخيص المخـالفه القطعيه. إذن: هـذا الحكم الظـاهرى، حيث لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه لا يكون منافياً للحكم الواقعى المعلوم بالإجمال بلحاظ حرمه المخالفه القطعيه.

يبقى لـدينا حكم العقـل بوجوب الموافقه القطعيه، هنـا أيضـاً نقول الترخيصـين المشـروطين فى الطرفين أيضـاً لاـ ينافيـان الحكم الواقعى المعلوم بالإجمـال بلحـاظ هـذه المرحله؛ لأننا نتكلّم ------------- حسب الفرض ------------ بناءً على الاقتضاء، ومعنى الاقتضـاء فى الحقيقـه بحسب روحه يرجع إلى أنّ الحكم العقلى بوجـوب المـوافقه القطعيه ليس حكمـاً تنجيزيـاً؛ بـل هو حكم تعليقى، يعنى معلّق على عدم الترخيص الشرعى، فإذا ورد الترخيص هل يكون منافياً لما يحكم به العقل من حرمه المخالفه القطعيه ؟ وبالتـالى يكون منافيـاً للحكم الواقعى ؟ كلا لا يكون منافياً له؛ لأنّ حكم العقل بوجوب موافقه الحكم الواقعى الواصـل إلى المكلّف بالإجمـال هـو حكـم تعليقى يحكم بوجـوب مـوافقته القطعيه مشـروط بـأن لاـ يرد ترخيص من الشـارع، فـإذا ورد ترخيص، وكانت أدلّه الترخيص شامله للطرفين كما فرضـنا؛ حينئـذٍ هـذا الترخيص الـذى يجرى فى الطرفين كما فرضـنا لا يكون منافياً لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه وبالتالى لا يكون منافياً للحكم الواقعى المعلوم بالإجمال.

ص: ۶۸۴

بهـذا البيـان يتبيّن أنّه لاـ منافاه بين الحكم الظاهرى فى محل الكلام وبين الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال؛ إذ لا يصـطدم هـذان الحكمان فى أى مرحله من المراحل. يقول هذا القائل، بناءً على هذا لا يبقى إلاّ أن يدّعى السـيد الخوئى(قدّس سرّه) القبح الذى إدّعاه؛ لأنّه ذكر(وهو قبيـح) أنّ هـذا القبـح ليس موجوداً فى نفس الترخيص؛ لأنّ الترخيص بالنحو المشـروط فى حـدّ نفسه ليس قبيحـاً؛ لأـنّه لا يصـطدم مع الحكم العقلى فى أىّ مرحلهٍ من المراحل، وإنّما يكون هـذا الترخيص قبيحاً بعـد إطّلاع المكلّف عليه وعلمه به، بعـد إطّلاـع المكلّف على هـذا الترخيص بهـذا النحو فى الطرفين بنحوٍ مشـروط يصـبح هـذا الترخيص قبيحـاً، وإلاّ هو الترخيص فى حدّ نفسه ليس قبيحاً؛ لأنّه لا يصطدم مع الحكم العقلى المعلوم بالإجمال فى أىّ مرحله من المراحل، فإذن: لا يبقى إلاّ أن يُدّعى أنّ هذا الشيء الذى هو ليس قبيحاً فى حدّ نفسه يصبح قبيحاً بعلم المكلّف به واطّلاعه عليه، إذا اطّلع المكلّف على هـذا الترخيص يصـبح الترخيص قبيحاً، وهذه الدعوى عهدتها على مدّعيها. ونتيجه هذا الكلام هو أنّ هذا الدليل الوجدانى الذى ذكره(قدّس سرّه) لا يتم لإثبات المنافاه بين الترخيصين المشروطين فى الطرفين مع الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال.

درس الأصول العمليّه / منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

انتهى الكلام عن الجواب الثانى عن شبهه التخيير: وكان الجواب هو أنّ الحكم الظاهرى إنّما يكون فيه محذور عندما يصطدم مع الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال، وقـد ذكر السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) نفسه أنّ الحكم الظاهرى لا يصـطدم مع الحكم الواقعى المعلوم بالإجمـال ولاـ ينـافيه، لاـ فى مرتبه الجعل ولا فى مرتبه المبادئ ولا فى مرتبه ما يترتب على الجعل من أحكام عقليه وقد بيّنّا ذلك مفصلاً.

ص: ۶۸۵

إذن: لماذا تُـدّعى المنافاه ؟ ولماذا يقول السـيد الخوئى(قـدّس سرّه) فى كلامه السابق كيف يُعقل الترخيص فى كلٍ من الطرفين ولو على نحو مشـروط مع الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال ؟ هـذه المنافاه التى اسـتدل بها وذكر الـدليل عليها الوجـدان هـذه لا منشأ لهـا، يعنى لاـ وجه لاـفتراض المنافاه بينهما بعـد ما تقـدّم إلاّ أن يقال بأنّ الحكم الظاهرى فى محل الكلام فى حـدّ نفسه لا محـذور فيه، وإنّما يكون فيه محـذور عنـدما يطلع المكلّف عليه، عنـدما يبلغه الترخيص من قبل الشارع بهـذا الشـكل يكون هـذا الترخيص ممّا فيه المحـذور، فكأنّ المحذور ينشأ من علم المكلّف به واطلاعه عليه، (١) فيكون هذا محذوراً فى الترخيص، لكنّه ليس محـذوراً فى الترخيص فى نفسه، وإنّما يكون فيه محـذور عنـدما يعلم به المكلّف ويطّلع عليه، وهـذه الـدعوى عهدتها على مدّعيها، كيف والحال أنّ هناك قضـيه متّفق عليها وهى أنّ الحكم الظاهرى فى حدّ نفسه لا مشـكله فيه، وإنّما المشـكله تنشأ من منافاته للحكم الظاهرى فى أحدى مراتب الحكم الظاهرى، إمّا فى مرتبه الجعل، او ما يترتب على الجعل من آثار عقليه.

الجواب الثالث عن الشـبهه: وقد ذكره السـيد الخوئى(قدّس سرّه) فى تقريرات بحثه وهو: أننا فى محل الكلام إذا فرضنا أننا علمنا بحرمه أحـد الأنـاءين وأنّ فيهمـا خمر معلوم بالإجمال، علمنا أن أحـدهما حرام فيه خمر والآخر مباح، فكل فردٍ منهما يحتمل أنّه الحرام الـواقعى ويُحتمـل أنّه المبـاح الـواقعى، وهـذا معنـاه أنّ الحرمه المعلومه بالإجمـال هى حرمه مطلقه ليست مقيّـده، كحرمه

واقعیه محتمله لیست مقیده بترک الطرف الآخر المباح، کما أنّ الإباحه المحتمله فی کلٍ من الطرفین أیضاً هی إباحه مطلقه ولیست مقیده بترک الطرف الآخر الحرام الواقعی، ما نعلمه هو إمّا حرمه مطلقه، أو إباحه مطلقه؛ حینئذٍ الترخیص المدعی فی شبهه التخییر هو حکم ظاهری لا یُحتمل مطابقته للواقع؛ لأنّ الواقع یدور بین حرمه مطلقه وبین إباحه مطلقه. هذا الطرف إمّا حرام مطلقاً، إذا کان فیه خمر یکون حرام مطلقاً؛ لأنّ حرمه الخمر لیست مقیده بترک المباح، وإمّا مباح واقعاً، مطلقاً أیضاً؛ لأنّه علی تقدیر أن لا یکون فیه خمر، فهو مباح مطلقاً ولیست إباحته مقیده بترک الحرام الواقعی، فجعل الترخیص فیه بالنحو المذکور فی الشبهه لیس فیه احتمال المطابقه جزماً. (۲) نعم، جعل الترخیص فیه یحتمل المطابقه؛ لأنّ أحد المحتملین فیه هو الإباحه المطلقه، فإذا کان هذا مباح مطلقاً، فیمکن جعل الترخیص الظاهری مطلقاً، لکن المُدعی فی الشبهه هو جعل الترخیص المقید، الترخیص المقید لا یحتمل مطابقته للواقع؛ لأنّ الواقع یدور إمّا بین الحرمه المطلقه، أو الإباحه المطلقه.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

۲- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۱.

هـذا الإشـكال وهو الـذى يبتنى على فكره أنّ الحكم الظاهرى إنّما يُعقل جعله حينما يكون محتمل المطابقه للواقع، وأمّا إذا كان لاـ يُحتمـل مطـابقته للواقع، فكـأنّه لاـ يمكن جعله. الجواب الثالث مبنى على هـذه الفكره، لابـدّ فى إمكان جعل الحكم الظاهرى وصـحّته أن يكون فيه احتمـال المطـابقه للواقع، فيه احتمـال المطـابقه للحكم الواقعى المعلوم، وإلاّـ فلاـ يمكن جعله، وحيث أنّ الترخيص المشـروط ليس فيه احتمال المطابقه للواقع، فلا يصـح جعله، فتسـقط شـبهه التخيير، لكن أصل هذه الفكره ليست تامّه، وقـد ذُكرت هـذه الفكره وهـذه الشـبهه نفسـها فى مبـاحث دوران الأمر بين المحـذورين، هناك أيضاً ذُكر أنّه كيف يُعقل جعل الترخيص الشـرعى الظاهرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لأننّا لا نحتمل مطابقه الترخيص الظاهرى المجعول فى تلك المـوارد للواقع؛ لأـنّ المفروض أنّ الواقع هنـاك يـدور بيـن الوجـوب وبيـن التحريـم فى دوران الأـمر بيـن المحـذورين، فجعل الترخيص الظـاهرى لاـ يُحتمـل مطابقته للواقع؛ ولـذا مُنع من الالتزام بالترخيص الظاهرى فى موارد دوران الأمر بين المحـذورين، باعتبـار أنّه لاـ يؤدى إلى الترخيص فى المخـالفه القطعيه؛ لأـنّ المكلّف لا يقـدر على المخالفه القطعيه فى تلك الموارد، مُنع منه بـالرغم من أنّه لاـ يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه على أساس هـذه الشـبهه، على أساس أنّ الترخيص هناك لا يُحتمل مطابقته للواقع.

وتقـدّم الجواب عن ذلـك، والجواب هو الجواب نفسه فى المقام وحاصل الجواب هو ما تقـدّم من أنّ الأحكام الظاهريه هى فى الحقيقه تعبير عن تقـديم بعض الأـغراض على البعض الآـخر عنـدما يقع التزاحم الحفظى فيمـا بينها، عنـدما تتزاحم الأغراض فى مقام التشـريع، بمعنى أنّ أحد الغرضـين يُحفظ تشـريعاً بما يوجب فوات الغرض الآخر، وكذلك الغرض الآخر يُحفظ تشريعاً بما يوجب فوات الغرض الأوّل، هذا معنى التزاحم بين الأغراض فى مقام التشريع، أى التزاحم الحفظى، بمعنى أنّ حفظ غرضٍ لا يتم إلاّـ على حسـاب غرضٍ آخر عنـدما تختلـط الأـمور على المكلّف، عنـدما يكون المكلّف شاكـاً وجاهلاًـ وتختلـط عليه الأغراض وتشتبه عليه؛ حينئـذٍ المشرّع عنـدما يريد أن يحفظ، إذا كان يهتم بهذا الغرض، فسوف يجعل حكماً ظاهرياً يناسب اهتمامه بهذا الغرض، فيحفظ به هـذا الغرض الأهم وإن كان هـذا يوجب فوات الغرض الآخر المحتمل، وهكـذا بالعكس إذا كان يهتم بذاك أيضاً يجعـل حكمـاً ظاهريـاً يحفـظ به ذاك الغرض، وإن كـان يـوجب فـوات الغرض الآـخر، هـذه هى فكره الحكم الظـاهرى، الأـغراض الترخيصـيه تُحفـظ بجعـل البراءه كحكـم ظـاهرى بجعـل الترخيص بجعـل الإباحه بإجراء الاستصـحاب النافى للتكليف وأمثـال ذلك، هـذه تُحفظ بها الأغراض الترخيصيه، لكن تُحفظ بها الأغراض الترخيصـيه هـذا يؤدى إلى فوات الغرض اللّزومى عنـدما يتزاحم الغرض اللّزومى مع الغرض الترخيصـى، كمـا أنّ الأـغراض الترخيصـيه تُحفـظ بجعـل الاحتياط وإن كان يفوت به الغرض الترخيصـى، التسـهيل على المكلّفين يفوت عنـدما يجعـل الشـارع الحكم الظاهرى هو الاحتياط، فالحكم الظاهرى هو فى الحقيقه تعبير عن أهميه الغرض الـذى يكـون الحكم الظـاهرى حافظاً لـذلك الغرض عنـدما يكـون ذلـك الغرض أهم فى نظر المشـرّع، فالأحكـام الظـاهريه هى تعبّر عن اهتمـام الشارع بالملاكات التى تُحفظ بهـذه الأحكام الظاهريه. هـذه هى فكره الحكم الظاهرى.

هـذا الحكم الظـاهرى واضـح بأنّه أصـلاً ملاک التزاحم الحفظى بين الأحكام التى يقع بينها الاختلاط والاشـتباه، ملاک افتراض وقـوع تزاحم فى مقـام الحفـظ التشـريعى لهـذه الأـغراض، ومن الواضـح أنّ الشـرط فى هـذا هـو أن يشـک المكلّف فى الحكم الواقعى؛ ولذا الشـرط الأساسى فى تصوّر وتعقّل الحكم الظاهرى هو افتراض شک المكلّف فى الحكم الواقعى، يعنى يحتمل أنّ هـذا حرام ويحتمل أنّه مباح، أو يحتمل أنّه واجب ويحتمل أنّه مباح، فلابدّ من افتراض الشک فى إمكان جعل الحكم الظاهرى، فـإذا شـک المكلّف فى الحكم الواقعى واختلطت عليه الأـغراض الترخيصـيه بالأـغراض اللّزوميه، ولم يسـتطع التمييز بينهـا؛ لأـنّه شـاک؛ لأـنّه جاهـل بالحكم الواقعى، فى حاله الجهل وفى حاله الشک الشارع يريـد أن يجعل له حكماً ظاهرياً يعمل به فى حاله الشـک والجهـل، هـذا الحكم الظـاهرى دائماً يراعى فيه اهتمـام الشـارع بالغرض الواقعى إذا كان يهتم بغرض التسـهيل وإطلاق العنان، هذه هى المصـلحه الترخيصـيه والملاک والغرض الترخيصى هو الأهم فى نظر الشارع وإن استلزم فوات الغرض اللّزومى، فيجعـل البراءه كحكم ظـاهرى وبـذلک يصـل إلى هـذا الغرض الأـهم وإن فات عليه الغرض الآخر؛ لأنّ هـذا بنظره أهم، فيجعل الحكم البراءه، وهكـذا بـالعكس يجعـل الاحتيـاط، الشـرط الأساسـى فى الحكم الظـاهرى هو الشک فى الحكم الواقعى، متى ما تحقق الشـک فى الحكم الواقعى، أمكن تعقّـل جعـل الحكم الظـاهرى بشـرط أن يؤدى إذا كـان منجّزاً، أو معـذّراً، يعنى مسـأله التأمين والتنجيز على اختلاف موارد الحكم الظاهرى لابـدّ من فرضـها، الشـرط الأساسـى هو الشک فى الحكم الواقعى، لكن هل يُعتبر فى تصوّر الحكم الظـاهرى وتعقّـل جعله أن نحتمـل مطـابقه الحكم الظـاهرى للحكم الواقعى ؟ كلاـ لاـ دليـل على ذلک، يكفى وقوع التزاحم، يكفى جهـل المكلّف بـالواقع فى تعقّـل الحكم الظـاهرى، سواء كـان هـذا الحكم الظاهرى يُحتمل مطابقته للواقع، أو لاـ يُحتمـل مطـابقته للواقع، المهم أن يقع تزاحم فى مقـام الحفـظ بين الأغراض، بين غرض التسـهيل والغرض الإلزامى المحتمـل، حتّى إذا فرضـنا أنّ الحكم الظـاهرى الـذى يُجعل لكى يصل المكلّف إلى غرض التسـهيل وإطلاق العنان على العباد، وإن كان هـذا الحكم الظاهرى لا نحتمل مطابقته للواقع كما هو الحال فى دوران الأمر بين المحذورين، وكما هو الحال فى محل الكلاـم، لم يـدل دليـل على اشتراط أن يكون الحكم الظـاهرى محتمـل المطـابقه للواقع، أىّ ضـير فى أن نفترض أنّ الشـارع فى دوران الأـمر بين المحـذورين يجعـل ترخيصـاً ظاهرياً، باعتبار تقـديماً لمصـلحه التسـهيل وإطلاق العنان، مصـلحه التسـهيل يراها الشارع مهمه، أن يُسهّل للمكلّف يجعل ترخيصاً، فى محل الكلام يجعل ترخيص فى كلا الطرفين، لكن على نحوٍ مشروط بترک الطرف الآخر فى مقابل ما يقوله المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) والسـيّد الخوئى(قدّس سـرّه) من لزوم الاحتياط؛ بل قد نفترض أنّ الشارع يقـدّم مصـلحه التسـهيل فيجعل ترخيصـاً فى كلٍ من الطرفين، لكن ليس مطلقاً؛ لأنّ هذا فيه محذور، وإنّما يجعل ترخيصـاً فى كلٍ من الطرفين مشـروطاً بترک الطرف الآخر، لا ضير فى ذلک بالرغم من أننا لا نحتمل مطابقه هذا الحكم الظاهرى للحكم الواقعى المحتمـل، هـذا ليس فيه مشـكله، ولم يقم دليل على اعتبار أن يكون محتمل المطابقه للواقع، يكفى فى الحكم الظاهرى الشـک فى الحكم الـواقعى، مـا يجعله الشـارع كحكم ظـاهرى لاـ يُشـترط فيه أن يكـون محتمـل المطـابقه لهـذا الحكم الـواقعى المشكوک . هذا هو الجواب المتقدّم فى دوران الأمر بين المحذورين وهو الجواب الذى يُذكر فى محل الكلام.

الجواب الرابع: أن يقال: إذا فرضنا تعذّر إجراء الأصل فى كلا الطرفين مطلقاً؛ لأنّ هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، والترخيص فى المعصيه وهـذا غير معقول؛ وحينئـذٍ يتعين ------------- بنـاءً على الشـبهه التى يقولها المحقق العراقى(قـدّس سرّه) ------------- إجراءه فى كلا الطرفين مقيّداً، يقـول: لا داعى لمنـع شـمول دليـل الأصـل للطرفين الـذى هـو معنى التساقط الـذى يقوله المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه)، يقول لا داعى للتساقط، وإنّما نجرى الأصل فى كلا الطرفين، لكن مقيّداً لا مطلقاً. إذا وصلت النوبه إلى التقييـد، الجواب الرابع يقول: ما الـدليل على أنّه لابدّ أن نقيّد جريان الأصل فى كلا الطرفين بالنحو الـذى ذُكر فى الشـبهه؛ لأنّه كما يمكن أن نقيّد جريان الأصل فى كلا الطرفين بالنحو المذكور فى الشـبهه، يعنى نقيّد الترخيص فى هـذا الطرف، وجريـان الأصل فى هـذا الطرف بعـدم ارتكاب الطرف الآخر كما قيل فى الشـبهه، صاحب هـذا الجواب يقول: يمكن أن نتصوّر تقييداً آخر، أن نقيّد جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بأن يكون قبل صاحبه، قبل ارتكاب الطرف الآخر، يعنى أن يكون سابقاً على ارتكاب الطرف الآخر، وإعمال الأصل فى الطرف الآخر، هذا نوع من التقييد؛ بل يمكن افتراض حتى إجراء الأصل مقيّداً بأن يكون بعد ارتكاب الطرف الآخر، بعد إجراء الأصل فى الطرف الآخر، هذا أيضاً نوعٌ من التقييد، يريد أن يقول فى المقام بأنّه ما هو الـدليل على تعيّن التقييد بالنحو المذكور فى الشـبهه بعد افتراض أنّ المشـكله موجوده فى إجراء الأصل فى كلا الطرفين مطلقـاً ولا داعى كمـا قيـل للالتزام بعـدم شـمول الأصل لكلا الطرفين؛ بل يجرى الأصل فى كلٍ منهما ولكن بنحوٍ مقيّد، التقييـد له أنحـاء وله صور، مـا هو الموجب لتعيّن التقييـد بـالنحو المطروح فى الشـبهه فى قبـال سـائر ما يمكن تصوّره من تقييـدات كمـا إذا فرضـنا أن يقـال: أنّ الأصل يجرى فى هـذا الطرف فى حاله كونه قبل إجرائه فى الطرف الآخر، فى حاله كونه سابقاً على ارتكـاب الطرف الآخر وإجراء الأصل فيه، وهكـذا الأصل يجرى فى الطرف الآخر أيضاً بشـرط كونه قبل إجرائه فى الطرف الأوّل، فهو يجرى فيهمـا معـاً، لكن فقط فى حاله السـبق، فى حاله التقـدّم، أن يتقـدّم على الطرف الآخر، فيجرى الأصـل فيهمـا معـاً، لكن مقيّداً بحـاله السبق، بحـاله أن يكون قبـل الطرف الآخر، وهكـذا يجرى فى الثانى بشـرط أن يكون قبل الأوّل، فالأصل يجرى فيهما معاً لكن فى هـذه الحاله، كما كان يقال فى الشـبهه بأنّ الأصل يجرى فيهما معاً بشـرط ترك الطرف الآخر، هنا يقال يجرى فيهماً بشرط أن يكون قبل إجرائه فى الطرف الآخر، إذا كان هو الأوّل، إذا كان هو أوّل ما تبـدأ به، يُرخّص لك فى ارتكـابه، وأمّا أن يكون هو الوجود الثانى، بمعنى أنّه ترتكب الطرف الآخر ثم تريـد أن ترتكب هـذا الطرف، هـذا الأصل لا يجرى فيه، فالأصل يجرى فى هـذا الطرف ليس مطلقاً بلحاظ الوجود الأوّل والوجود الثانى، يعنى حتّى إذا كان ارتكاب هـذا هو الوجود الثـانى، لا يجرى الأصـل فيه، وإنّمـا يجرى فيه بشـرط أن يكون هو الارتكـاب الأوّل، أمّا أن يجرى فيه الأصل مع تقـدّم ارتكاب الثانى، هـذا نقيـده ونقول: هـذا لا يجرى فيه الأصل، وإنّما يجرى الأصل فيه إذا كان هو الارتكاب الأوّل، إذا كان سابقاً على إجراء الأصل فى الطرف الآخر، هذا نحو من التقييد.

الإشكال يقول: لماذا نلتزم بالتقييد المذكور هناك؛ بل يمكن أن نلتزم بالتقييد المذكور بهذا الشكل ما هو الموجب لترجيح ذاك التقييد على هذا التقييد ؟

الجواب على هذا الإشكال هو: أنّ مسأله التقييد وعدمه ترتبط بالمحذور، فلابد أن نرى أين يوجد المحذور؛ لأنّ القاعده الأساسيه فى المقام تقتضى أنّه يجب الحفاظ على إطلاق الدليل ويجب الأخذ بإطلاق الدليل فى كل موردٍ يمكن فيه الأخذ بإطلاقه، هذه قاعده لابدّ من الالتزام بها؛ لأنّه لا موجب لرفع اليد عن الدليل من دون مبرّر، من دون وجود محذور يمنع من الأخذ بظاهر الدليل، دليل الأصل بحسب الفرض هو أساساً هو يشمل كلا الطرفين باتفاق المتنازعين فى المقام، هو فى حدّ نفسه يشمل هذا الطرف ويشمل أيضاً الطرف الآخر، المشكله نشأت من إطلاق الدليل فى كل طرفٍ لحاله ترك الآخر، كيف يُعقل أن يُجعل الترخيص الظاهرى فى هذا الطرف إطلاق الدليل لحاله فعل الآخر وتركه، المشكله نشأت من هنا؛ لأنّه كيف يُعقل الترخيص فى هذا الطرف مطلقاً، يعنى سواء ارتكبت الطرف الآخر، أو لم ترتكبه أرخّص لك فى هذا، وهكذا فى الطرف الثانى، هذا فيه مشكله؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أنت مرخّص فى هذا حتّى إذا ارتكبت الثانى، ومرخّص فى الثانى حتّى إذا ارتكبت الأوّل، هذا معنى الإطلاق، وهو يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذه المشكله نشأت من هنا.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله فعل الآخر يكون معارضاً بشمول الأصل للطرف الثانى فى حاله فعل الأوّل، وهذا التعارض يحصل؛ لأنّ هذان الإطلاقان يؤديان إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، والمفروض أنّه محال. إذن: شمول الأصل فى هذا الطرف لحاله فعل الآخر، وهكذا بالعكس فى الطرف الآخر هذا لا يشمله الأصل؛ لأنّ شمول الأصل له معارض بشمول الأصل للطرف الاخر فى حاله فعل الأوّل، ولا يمكن شمول الأصل لكلا الطرفين فى حاله فعل الآخر؛ لأنّ هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه . إذن: هذا المحذور هو الذى أوجب رفع اليد عن الإطلاق بهذا المقدار، وأمّا شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله ترك الثانى، هذا ليس فيه محذور، وليس له معارض فى الطرف الثانى، شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله ترك الاخر، هذا لا يعارضه شيء لا يعارضه شمول الأصل للثانى فى حاله ترك الأوّل؛ لأنّهما أصلان يمكن أن يجريا معاً ولا تعارض بينهما؛ لأنّ جريانهما لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أن يجرى الأصل فى هذا الطرف فى حاله ترك ذاك ويجرى فى ذاك فى حاله ترك الأوّل، لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ ولذا لا مانع من جريان الأصل فى كلا الطرفين، لكن فى حاله ترك الآخر، هذا لا مانع منه، فلا داعى لرفع اليد عن دليل الأصل فى هذه الحاله، لا يوجد موجب، لا يوجد شيء يجبرنا على رفع اليد عن إطلاق دليل الأصل لكلٍ منهما فى حاله ترك الآخر، فيبقى الأصل شاملاً لذلك، بخلاف حاله فعل الآخر، شمول الأصل لكلٍ من الطرفين فى حاله فعل الآخر فيه محذور؛ لأنّ شمول الأصل لهذا الطرف فى حاله فعل هذا معارض بشمول الأصل لهذا فى حاله فعل الأوّل؛ لأنّ جريانهما معاً يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فيتعارضان؛ فلذا لابد أن نرفع اليد عن إطلاق الأصل فى هذه الحاله، ويبقى إطلاق الأصل فى الحاله الأخرى التى لا يلزم منها محذور، ولا يوجد لجريان الأصل فى الطرف معارض يبقى إطلاق الأصل على حاله وهذا ينتج ما قيل فى الشبهه أى الترخيصين المشروطين على ما ذُكر فى الشبهه، هذا هو المبرر لتقييد جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بحاله ترك الطرف الآخر، فيجرى الأصل فى هذا الطرف فى هذه الحاله، ويجرى الأصل فى الطرف الاخر أيضاً فى هذه الحاله، هذا هو المبرر لهذا التقييد. أمّا إذا جئنا إلى تقييد آخر لا يوجد فيه هذا المبرر، بمعنى أنّ إجراء الأصل فى هذا الطرف فى حاله كونه هو الأسبق هو الأوّل، فى حاله كونه هو الارتكاب الأوّل، الاقتراح كان يقول: فلنلتزم بهذا التقييد، فيجرى الأصل فى هذا فى حاله كونه هو الوجود الأوّل ويجرى الأصل

فى ذاک فى حاله کونه هو الوجود الأوّل، نقول: أنّ هـذا التقییـد لا یمکن الالتزام به؛ لأنّ فیه محـذور؛ لأنّ إجراء الأصل فی هذا الطرف فی حاله کونه هو الوجود الأوّل معارض بجریان الأصل فی الطرف الآخر بعـده، الأصل یجری فی هذا الطرف بشـرط أن یکون فی حاله کونه قبل الثانی وهذا یعارضه جریان الأصل فی الطرف الآخر فی حاله کونه بعد الطرف الأوّل؛ لأنّ إجرائهما معاً یؤدی إلی الترخیص فی المخـالفه القطعیه، أن تجری الأصل فی هـذا الطرف فی حاله کونه قبل ذاک وتجری الأصل فی الطرف الثانی فی حاله کونه بعـد هذا، وهذا یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، یعنی یؤدی إلی ارتکابهما معاً، فیقع التعارض بین هـذین الأصـلین؛ ولـذا لاـ یمکن الاـلتزام بجریان الأصل فی هـذا فی حاله کونه قبل الآخر؛ لأنّ هـذا التقییـد، إجراء الأصل بهـذا الشکل یکون معارض بجریانه فی الطرف الآخر فی حاله کونه بعده، بینما فی التقیید المقترح لا یوجد هکذا شیء، إجراء الأصل فی هـذا الطرف فی حـاله ترک الآـخر لاـ یُعـارض بشـیء، لاـ یعـارضه إجراء الأصل فی ذاک الطرف فی حاله ترک الأوّل؛ لأنّه فُرض فی هـذا الأصل إنّما یجری الأصل فی هـذا عند ترک الطرف الآخر، عند ترک الطرف الآخر یجوز لک ارتکاب هذا، هذا لا یعارضه الأصل فی الطرف الثانی؛ لأنّ جریانهما معاً لا یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه. نعم المحذور فقط فی جریان کلٍ منهما مطلقاً، إجراء الأصل فی کلا الطرفین مطلقاً، یعنی سواء ارتکبت الأوّل، أو لم ترتکبه وهکـذا فی الثانی هـذا یؤدی إلی الترخیص فی المخـالفه القطعیه، أمّا تقییـده بحاله ترک الطرف الآخر هـذا لیس فیه محـذور، ولیس هناک شـیء یعارض جریان الأصل فی هـذا الطرف؛ ولـذا لا داعی لرفع الید عن إطلاق الدلیل بالنسبه إلیه، بینما فی هذا الذی اقتُرح تقیید جریان الأصل بأن یکون هـذا هو الوجود الأوّل أن یکون قبل صاحبه معارض بإجراء الأصل فی الطرف الآخر إذا کان بعـده؛ ولذا لا یجوز فی هذه الحاله الالتزام بجریان الأصل فی هـذا الطرف مقیّـداً بهـذا القید؛ لأنّ جریان الأصل فی هذا الطرف فی هذه الحاله له معارض فی الطرف الآـخر، وإذا کـان له معـارض، فهـذا یمنع من إجراء الأصـل فی هـذا الطرف ولو مقیّـداً بهـذه الحاله وهی حاله کونه قبل صاحبه، فإذن: لا یمکن الالتزام بالترخیص المقیّد بهذا، بینما یمکن الالتزام بالترخیص فی هذا الطرف مقیّداً بترک الطرف الآخر.

ص: ۶۹۰

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالي

كان الكلام في الجواب الرابع عن شبهه التخيير، وهذا الجواب نقله السيد الشهيد(قدّس سرّه) (١) عن السيد الخوئي(قدّس سرّه) وليس له وجود في تقريرات السيد الخوئي(قدّس سرّه)، واعتقد أنّه ليس مذكوراً أيضاً في أجود التقريرات، لعلّه سمعه منه مباشره، أو ذكره في الدرس لكنّه لم يدوّن، الجواب كان هو: بعد تعذّر إجراء الأصل في كلٍ من الطرفين مطلقاً، قيل: أننا لابدّ أن نصير إلى التقييد، لابدّ من تقييد جريان الأصل في كلٍ منهما لاستحاله أن يجري في كلٍ منهما مطلقاً، التقييد لا ينحصر بما ذُكر في أصل الشبهه وهو الجواب بأن نقيد جريان الأصل في كلٍ منهما بعدم ارتكاب الطرف الآخر، السيد الخوئي(قدّس سرّه) يقول أنّ التقييد لا ينحصر بذلك؛ بل من الممكن أن نقيّد جريان الأصل في كلٍ منهما بكون الطرف الذي نجري فيه الأصل هو السابق، فهو يجري في كلٍ منهما، يجري في هذا إذا كان هو السابق، ويجري في هذا إذا كان هو السابق. إذن: لماذا نصر على التقييد بالنحو الذي ذُكر في الشبهه، والحال أن هذا أيضاً تقييد لإطلاق الأصل في كلٍ من الطرفين ؟

قد يقال لغرض التوضيح: ما هو الفرق بين التقييدين بحيث يتصدى السيد الخوئي(قدّس سرّه) إلى بيان أنّ التقييد لا ينحصر بما ذكرتموه؛ بل يمكن افتراض التقييد بهذا النحو، هل هناك فرق بين التقييدين ؟ قد يقال أنّه لا فرق بين التقييدين؛ لأنّ كلاً منهما يؤدّي إلى التخيير وإلى الترخيص في المخالفه الاحتماليه، التقييد الذي ذُكر في شبهه التخيير يؤدي إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّه يجوز له ارتكاب أحدهما، الترخيص في الطرفين بشرط ترك الآخر، فإذا ترك أحدهما يجوز له ارتكاب الآخر، وهذا أيضاً يؤدي إلى الترخيص في المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ هذا يقول الأصل يجري في كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو السابق وأن يكون هو الأوّل. إذن: بالنتيجه يجوز للمكلّف أن يرتكب هذا إذا لم يرتكب الآخر، فما هو الفرق بينهما ؟ فهذا التقييد هو كالتقييد الذي ذُكر في أصل الشبهه، كل منهما يؤدي إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه، إذن: نحن لم نصنع شيئاً؛ لأننا بالنتيجه انتهينا إلى التخيير. يعني لو فرضنا أننا نقول للسيد الخوئي(قدّس سرّه) بهذا التقييد الذي اقترحته ماذا صنعنا ؟ أيضاً انتهينا إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه. قد يقال هذا الكلام.

ص: ٦٩١

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائري، ج ۴، ص ٧۴.

لكن الذي يبدو أنّ السيد الخوئي(قدّس سرّه) كان ينظر إلى شيءٍ آخر، هو يريد أن يقول أنّ التقييد المذكور في الشبهه الذي ينتج التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه ليس متعيّناً؛ بل هناك تقييد آخر لا ينتج ذلك؛ لأنّه هو أساساً لا يرى التخيير؛ لأنّ رأيه تابع لرأي المحقق النائيني(قدّس سرّه) من أن الأصول تتساقط في الأطراف؛ وحينئذٍ تكون الموافقه القطعيه واجبه، يعني تجب موافقه العلم الإجمالي قطعاً، وأنّه لا يوجد ترخيص في المخالفه الاحتماليه، إذن: هو لا يريد أن يأتي على المحقق العراقي(قدّس سرّه) صاحب الشبهه بنقض ينتهي به إلى التخيير والترخيص في المخالفه الاحتماليه.

الجواب عن ذلك: الظاهر أنّ التقييد الذى يقترحه السيد الخوئى(قدّس سرّه) لا- يؤدى إلى التخيير والترخيص فى المخالفه الاحتماليه بخلاف التقييد الذى ذُكر فى أصل الشبهه. إجراء الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو السابق الذى هو إذا تم ينتج التخيير، يقول السيد الخوئى(قدّس سرّه) أنّ هذا الأصل لا يجرى؛ لأنّه معارض بجريان الأصل فى كلٍ منهما فى حاله كونه اللاحق، وهذان الأصلان لا- يمكن أن يجريان معاً، يعنى يُرخّص فى هذا الطرف إذا كان هو السابق، ويُرخّص فى هذا الطرف إذا كان هو السابق، وأيضاً يُرخّص فى كلٍ منهما إذا كان هو اللاحق .

بعباره أخرى: يُرخّص فى هذا الطرف سواء كان سابقاً، أو كان لاحقاً، هذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وهذا معناه أنّ جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط كونه السابق يُعارض بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله كونه اللاحق. السيد الخوئى(قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ هذا الأصل الثانى لا مانع من جريانه؛ لأنّه لا يلزم منه محذور، فإذا لم يكن هناك مانع من جريانه لعدم لزوم المحذور، فيجرى الأصل الثانى ويعارض الأصل الأوّل، ومن هنا لا يبقى الأصل الأوّل سليماً عن المعارضه؛ بل هو معارض بأصلٍ مثله، ولا- يمكن إجراء كلا- الأصلين؛ لأنّه يؤدى إلى المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، وبالنتيجه لا يسلم أصل يجرى فى أحد الطرفين فى حاله معيّنه حتى نقول أنّ هذا ينتج التخيير، التخيير إنّما ينتجه هذا التقييد الذى يقوله السيد الخوئى(قدّس سرّه) عندما نفترض جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط كونه السابق، بشرط كونه الوجود الأوّل، إذا جرى الأصل بهذا الشكل، فأنّه ينتج التخيير، إذا فرضنا جريانه بلا معارض، فأنّه ينتج التخيير بلا إشكال، لكن هو يريد أنّ يقول أنّ هذا الأصل مُعارض بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله كونه اللاحق، وكونه الوجود الثانى. هذا الأصل الثانى المعارض إذا كان لا مانع من جريانه وليس فيه محذور ----------- كما سنبيّن ----------- وليس هناك مانع من جريانه، أن يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين بشرط أن يكون هو اللاحق؛ حينئذٍ يكون معارضاً للأصل الأوّل، فلا يجرى الأصل الأوّل، وبالتالى لا نملك دليلاً على التخيير وعلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ الدليل على الترخيص هو هذا الأصل الذى يجرى فى الطرفين بشرط كونه السابق، وهذا الأصل سقط بالمعارضه، فلا يبقى ترخيص فى كلٍ من الطرفين؛ ولذا يريد أن يقول أنّ التقييد الذى اقترحه لا- يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه؛ لأنّه وإن كان لا مانع من جريان الأصل فى هذا الطرف بشرط كونه السابق، وفى هذا الطرف بشرط كونه السابق، لكن هذا له معارض، وبالتالى الأصل لا يجرى فى هذا الطرف فى حاله كونه السابق ولا- يجرى فيه فى حاله كونه اللاحق للتعارض؛ فلذا لا دليل على الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، فالتقييد الذى يقترحه لا يؤدى إلى التخيير، بينما التقييد الذى اقتُرح فى أصل الشبهه يؤدى إلى التخيير؛ لأنّه يقول أنّ إجراء الأصل فى كلٍ من الطرفين كما هو المقترح فى حاله عدم ارتكاب الطرف الآخر، يجرى فى هذا الطرف فى حاله عدم ارتكاب هذا، وفى هذا فى حاله عدم ارتكاب الأوّل، هذا الأصل الذى يقتضى التخيير ليس له معارض حتى يمنع من جريانه؛ لأنّ ما يعارضه هو جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله ارتكاب الآخر، أو مطلقاً من هذه الناحيه، يعنى يجرى الأصل فيهما مطلقاً فى حاله ارتكاب الآخر وفى حاله عدم ارتكابه، هذا لا يُعارض الأصل الأوّل؛ لأنّ هذا محال فى حدّ نفسه وبقطع النظر عن التعارض؛ لأنّه ترخيص فى المخالفه القطعيه، يعنى الأصل عندما يجرى فى هذا الطرف فى حاله ارتكاب الآخر ويجرى فى هذا فى حاله ارتكاب هذا، هذا ترخيص فى المخالفه القطعيه، هكذا أصل لا يجرى فى حدّ نفسه بقطع النظر عن المعارضه، فمحال أن يجرى هذا الأصل بهذا الشكل، فإذا كان محالاً، فجريان الأصل فى هذا الطرف فى حاله عدم ارتكاب الآخر، وجريان الأصل فى الثانى فى حاله عدم ارتكاب الأوّل يجرى بلا معارض، وهذا الأصل ينتج التخيير، ينتج جواز المخالفه الاحتماليه، فيكون هذا هو الفرق، التقييد المقترح فى الشبهه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، يعنى يؤدى إلى التخيير فتثبت

شبهه التخيير، السيد الخوئى(قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ التقييد لا ينحصر بذلك كما يمكن التقييد بهذا الشكل، يمكن التقييد بشكلٍ آخر، وهو أن نقول أنّ الأصل يجرى فى الطرفين بشرط أن يكون هو الوجود الأوّل، هذا الأصل لا يؤدى إلى التخيير؛ لأنّ هـذا الأصـل مُعـارَض بمثله، معـارض بجريان الأصل فى الطرفين فى حاله كونه هو اللاحق، فى حاله كونه هو الوجود الثانى، أمّا معارضـته لذاك، فواضـحه؛ إذ لا يمكن أن يجرى كلا الأصـلين، أصل يجرى فى هذا فى حاله كونه الأوّل، ويجرى فيه أيضاً فى حاله كونه الثانى، وهكـذا فى الطرف الآخر، هذا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فيتعارض الأصـلان فيتساقطان، الفرق الـدقيق هو أنّ أصـاله جريان الأصل فى الطرفين فى حاله كونه اللاحق، والوجود الثانى، هـذا ليس فيه محـذور، ليس ترخيصاً فى المخالفه القطعيه، كما هو الحال فى التقييـد المقترح فى الشـبهه عنـدما قلنا بأنّ الترخيص فى الطرفين فى حاله ارتكاب الآخر غير معقول أن يجرى، والترخيص فى كلاـ الطرفين مطلقاً من ناحيه ارتكاب الآخر وعـدم ارتكابه غير معقول أن يجرى؛ لأنّه ترخيص فى المخالفه القطعيه، فهو لا يجرى، فيجرى هذا الأصل بلا معارض، هذا فى التقييد المقترح فى الشبهه يكون معقولاً؛ لأنّ الأصل فى كـلٍ مـن الطرفيـن فى حـاله ترك الآـخر ليس لـه معـارض، فيجرى ويثبت التخيير، بينمـا فى هـذا التقييـد الـذى يقـترحه هـذا الترخيص له معـارض، جريان الأصل فى الطرفين مع كونه هو الوجود الأوّل والسابق مُعارض بجريان الأصل فى الطرفين مع كونه الوجود اللاحق، هـذا الثانى يجرى وليس فيه محذور ولا ترخيصاً فى المخالفه القطعيه، أن يجرى الأصل فى هذا الطرف إذا كان هو الوجود الثانى، هذا ليس فيه مشكله، ولا يعنى أنّه يرخّص للمكلّف فى إيجاد الوجود الأوّل، هو يقول إذا كان هذا هو الوجود الثانى أنت مرخّص فى فعله، لكن هذا لا يعنى أنّ نفس الأصل يرخّص فى الوجود الأوّل حتّى يقال أنّه يرخّص فى الوجود الثانى وأيضـاً يُرخّص فى الوجود الأـوّل، فيكون ترخيصاً فى المخـالفه القطعيه، هو لا يعنى ذلك، هو يقول على تقـدير أن يكون هـذا الطرف هو الوجود الثانى بـأن تكون قـد ارتكبت الأوّل عصـياناً، أو نسـياناً، أو أىّ شـىء آخر، أنا أرخّص لك فيه، هـذا لا يعنى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ ولـذا لا مانع من جريانه، أن يجرى الأصل فى كلا الطرفين فى حاله كونه هو الوجود الثانى، هـذا لاـ محـذور فى جريـانه، فيُعـارض جريـان الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله كونه هو الوجود الأوّل، يتعارضان، فيتساقطان، إذا تساقطا ليس لـدينا أصل يثبت التخيير وجواز المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ التخيير والمخالفه الاحتماليه مستنده على إجراء الأصل فى كـلٍ من الطرفين بشـرط أن يكون هو الوجود الأـوّل، هـذا إذا جرى بلاـ معـارض يثبت التخيير بلا إشـكال، لكنّه له معارض، ولا مرجّح لأحـدهما على الآـخر، فيتساقطـان، فلاـ يبقى مـا يـدل على التخيير والترخيص فى المخـالفه الاحتماليه على التقييـد الـذى يقترحه، بخلاف التقييد الذى أقتُرح فى الشـبهه، فأنّ الأصل فى كلٍ من الطرفين فى حاله عدم ارتكاب الآخر يجرى بلا معارض؛ لأـنّ مـا يعـارضه هو إجراء الأصـل فى كلٍ من الطرفين فى حاله ارتكاب الآخر، أو مطلقاً من ناحيته، وهـذا ترخيص فى المخالفه القطعيه بقطع النظر عن المعارضه.

إذن: هذا الذى يُتوقع أن يكون معارضاً لهذا هو فى حدّ نفسه لا يجرى، فيجرى هذا الأصل بلا معارض، ويثبت التخيير كما يقول المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ ولذا نقض عليه بذلك. ومن هنا يتبيّن أنّ النقض الذى نُقل عن السيد الخوئى(قدّس سرّه) يمكن تصويره بهذا الشكل.

الذى يُلاحظ على هذا الجواب الرابع كجوابٍ على شبهه التخيير بعد أن بيّناه بهذا الشكل، وبيّنّا الفرق بينه وبين التقييد المقترح، الذى يُلاحظ على هذا الجواب بشكلٍ عام وكقاعده عامّه أنّ رفع اليد عن الإطلاق لا يكون اعتباطياً، وإنّما هو بمقدار ما تقتضيه الضروره، والسر هو أنّ الإطلاق دليل معتبر يجب العمل به، فمادام يمكن العمل به يجب العمل به ولا نرفع اليد عنه ونلتزم بالتقييد إلاّ إذا قامت الضروره وكان هناك محذوراً فى أن يكون الدليل مطلقاً، إذا كان الإطلاق فيه محذور نرفع اليد عنه، فإذا كان أصل الإطلاق فيه محذور نرفع اليد عن أصل الإطلاق، إذا كان الإطلاق فيه محذور لحالٍ دون حالٍ أخرى؛ فحينئذٍ لا داعى لرفع اليد عن الإطلاق فى كلتا الحالتين، وإنّما نرفع اليد عن الإطلاق فى الحاله التى يوجد فيها محذور، هذه قاعده. فى المقام إطلاق الدليل لكلٍ من الطرفين لحاله عدم ارتكاب الطرف الآخر ليس فيه محذور الترخيص فى المعصيّه وليس فيه محذور الترخيص فى المخالفه القطعيه، بخلاف إطلاق دليل الأصل فى الطرفين لحاله ارتكاب الآخر، هذا فيه محذور، أن يكون دليل الترخيص يشمل هذا الطرف فى حاله ارتكاب الآخر وهذا الطرف فى حاله ارتكاب الأوّل، هذا فيه محذور؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ بناءً على القاعده السابقه يتعيّن الالتزام بالإطلاق الأوّل ورفع اليد عن الإطلاق الثانى وهذا ينتج ما يقوله المحقق العراقى(قدّس سرّه)، ينتج شبهه التخيير؛ لأنّه لا يمكن الالتزام ببقاء إطلاق الأصل للطرفين فى حاله ارتكاب الآخر، فنرفع اليد عن هذا الإطلاق، يبقى إطلاق الدليل شاملاً لكلٍ من الطرفين فى حاله عدم ارتكاب الآخر، هذا على القواعد، رفع اليد عن الإطلاق بمقدار ما تقتضيه الضروره لا أزيد.

وأمّا فی التقییـد الثانی الذی یذکره السـید الخوئی(قدّس سرّه) فی هذا التقیید إطلاق دلیل الأصل فی الطرفین لحاله کونه السابق وکونه الوجود الأوّل، هذا لیس فیه محذور ولا یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، لکن هذا الأصل لا یجری؛ لما قلناه فی مقام توضـیح مطلب السید الخوئی(قدّس سرّه)، هذا الأصل لا یجری لأنّ له معارض، أن یجری الأصل فی هذا الطرف بشرط أن یکون هو الوجود الأـوّل وفی ذاک بشـرط أن یکون هو الوجود الأـوّل، هـذا معـارض بجریـان الأصل فی الطرفین فی حاله کونه الوجود اللاـحق، هـذه الحـاله أیضـاً یشـملها الإطلاـق، ولا یمکن أن یجری کلا الأصـلین؛ لأنّه یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، ولا مرجّح لأحدهما علی الآخر؛ فحینئذٍ یتعیّن التساقط، فیتساقط الأصـلان، فیُلتزم بتساقط الإطلاقین بالنسـبه إلی الطرفین ولاـ داعی لأـن نلتزم بجریان أحـد الإطلاقین دون الآخر، لیس لأنّ الإطلاق الآخر فیه محـذور ویؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، وإنّمـا لأنّ الأصل الآخر یعارض الأصل المقترح وهو الترخیص فی کلٍ من الطرفین بشـرط أن یکون هو الوجود السابق، هـذا له معـارض، ومعـارضه لاـ مـانع من جریـانه کما قلنا؛ لأنّه لیس ترخیصاً فی المخالفه القطعیه، بینما هناک کان فیه محـذور، إجراء الأصل فی الطرفین فی حاله ارتکاب الآخر، أو مطلقاً من ناحیته، قلنا هـذا ترخیص فی المخالفه القطعیه، ومعنی هذا الکلام أننـا لاـ یمکننا أن نبقی الإطلاق فی الطرفین لحاله کونه السابق؛ لأنّ هـذا الإطلاق له معارض کما بیّنّا مراراً؛ بل لابـدّ من سـقوط هـذا الإطلاق علی أساس المعارضه؛ وحینئذٍ لا یبقی إطلاق شامل لکلا الطرفین؛ وحینئذٍ لابدّ أن نتقیّد بأن نرفع الید عن الإطلاق بمقـدار ما تقتضـیه الضـروره ولیس أمراً اعتباطیاً، فی التقییـد المقترح فی أصل الشـبهه، علی القواعـد أحد الإطلاقین فیه محذور، نرفع الیـد عنه اساساً ونقول بـأنّ هـذا فیه محـذور، فیجری الأصـل فی کـلٍ من الطرفین فی حاله عـدم ارتکاب الآخر وهـذا ینتج التخییر، فی التقییـد الـذی یقترحه السـید الخوئی(قـدّس سـرّه) لاـ یوجـد محـذور فی الأصـل المعارض، فی أن یجری الأصل فی الطرفین فی حـاله کـونه الوجـود اللاـحق، هـذا یجری بلاـ محـذور، فیعـارض جریـان الأصـل فی الطرفین فی حـاله کونه السـابق والوجود الأوّل، فیتعارضان، فیأتی الکلام السابق، المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) یصـر علی أنّ هذا التعارض یوجب التساقط، بینما المحقق العراقی(قدّس سرّه) یقول لا داعی للتساقط؛ بل نلتزم بالتخییر بأن نجری الأصل فی کلٍ منهما بشرط أن یکون هو السابق؛ لماذا نرفع الیـد عن کلا الإطلاقین ؟ وإنّما لابـدّ أن نلتزم بجریان الإطلاق فی کلٍ منهما، لکن نقیّـده بهذا التقیید، فالنتیجه هی أن وصـلنا إلی أنّ هـذا التقییـد الثانی أیضاً سوف ینتـج لنا التخییر و الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه وبهـذا لا یصـلح هذا أن یکون جواباً عن الشـبهه؛ لأنّ الجواب عن الشـبهه لابدّ أن یدفع شـبهه التخییر ویثبت عدم التخییر، بینما نحن رجعنا إلی ما بدأنا به، ذکر مـورداً تتعـارض فیه الأـصول، فیرجـع الکلاـم السـابق، هو یصرّ علی التساقـط ------------ مثلاًـ ------------ والطرف المقابل یقول له یمکن أن نتصوّر التخییر بنحوٍ ما. ومن هنا لا یکون هـذا جواباً عن الشـبهه، الجواب عن الشـبهه حقیقه هو الـذی یرفع شـبهه التخییر، یقول هنا فی محل الکلام، فی مورد العلم الإجمالی بناءً علی الاقتضاء لا نصـیر إلی التخییر وإنّما نلتزم بتساقط الأصول من دون أن یکون هناک تخییر. هذا ما یمکن توضـیحه حول الجواب الرابع، ویأتی الکلام عن الجواب الخامس إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

الجواب الخامس عن شبهه التخيير: وهذا الجواب للسيد الخوئی(قدّس سرّه) ذُكر فی تقريراته، وحاصله: أنّ دليل الأصل له إطلاق أفرادی، باعتباره يشمل كلا الطرفين، وله إطلاق أحوالی، باعتباره يشمل كل الحالات الموجوده فی الطرفين، فله إطلاق أفرادی وله إطلاق أحوالی، الإطلاق الأحوالی هو المقصود به فی المقام هو إطلاق الأصل عند شموله لهذا الفرد لحاله فعل الآخر وتركه، كذلك عند شموله للفرد الآخر هو مطلق بلحاظ فعل الآخر، أو تركه، فهناك إطلاقان أحوالی وأفرادی، ويقول بأنّ محذور الترخيص فی المخالفه القطعيه كما يندفع برفع اليدّ عن الإطلاقين الأحواليين كما هو المدّعى فی أصل الشبهه كذلك يندفع برفع اليد عن الإطلاق الأفرادی والأحوالی لأحد الطرفين فقط، أيضاً يندفع المحذور، نلتزم بأنّ دليل الأصل لا يشمل أحد الطرفين ويشمل الآخر، الإطلاق الأفرادی لا يشمل أحد الطرفين وبالتبع الإطلاق الأحوالی أيضاً لا يكون فيه ثابتاً؛ لأنّ الإطلاق الأحوالی هو فرع شمول الدليل للطرف حتّى يثبت فيه إطلاق أحوالی. نحن نرفع اليد عن الإطلاق الأفرادی والأحوالی فی أحد الطرفين وهذا أيضاً يندفع به المحذور؛ لأنّ هذا لا يؤدّی إلى الترخيص فی المخالفه القطعيه؛ لأنّه لا يُرخّص فی ارتكاب كلا الطرفين، وإنّما يُرخّص فی ارتكاب أحد الطرفين، والطرف الآخر لا يشمله إطلاق دليل الأصل الأفرادی والأحوالی، وإنّما يشمل أحد الطرفين، فيندفع به محذور المخالفه القطعيه؛ وحينئذٍ يقول بأنّه لا مرجّح لأحد الأمرين على الآخر، كل منهما يندفع به المحذور، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر.

ص: ۶۹۵

بإمكان المحقق العراقی(قدّس سرّه) أن يقول: أنّ هذا ليس حلاً للمشكله، هذا ليس حلًا لشبهه التخيير؛ بل هو التزام بشبهه التخيير لكن عن طريق الالتزام بعدم شمول دليل الأصل لأحد الطرفين واختصاصه بأحد الطرفين دون الآخر، لكن النتيجه هی أنّه يترتّب عليه التخيير والترخيص فی المخالفه الاحتماليه؛ لأنّ دليل الأصل يشمل أحد الطرفين. بقطع النظر عن ذلك نحن فی الجواب السابق حاولنا أن نوجّه كلام السيد الخوئی(قدّس سرّه) المتقدّم، بأن قلنا بأنّه من الممكن أن يكون للسيد الخوئی(قدّس سرّه) نظر أعمق من ذلك، يعنی لا يريد أن يقول فقط هناك أن تقييد شمول الأصل للطرفين بحاله كونه هو السابق، لا يريد إبرازه كبديل عن تقييد إطلاق الأصل لكلٍ من الطرفين لحاله عدم ارتكاب الطرف الآخر، وإنّما يريد أن يقول هذا تقييد وهذا تقييد فقط ولا مرجّح لأحدهما على الآخر كما قال هنا، وإنّما قلنا من المحتمل أن يكون نظره أبعد وأعمق من ذلك، وهو أنّه يريد أن يقول بأنّ التقييد المقترح هناك فی اصل شبهه التخيير يمكن الالتزام به؛ لأنّ جريان الأصل فی الطرفين وإطلاق الأصل فی الطرفين لحاله عدم ارتكاب الآخر ليس له معارض، بينما إطلاق دليل الأصل للطرفين فی حاله كونه السابق له معارض ------------- على ما تقدّم بيانه فی الدرس السابق ------------- لكن هنا ليس هناك مجال لأن يقال بذلك، واضح أنّ نظره هنا فقط إلى إبراز احتمال آخر فی قبال الاحتمال الذی ذُكر فی أصل الشبهه، فيقول: كما يمكن رفع اليد عن الإطلاقين الأحواليين فی الدليلين، يمكن أن يقال أنّ دفع المحذور يتحقق برفع اليد عن الإطلاق الأفرادی والأحوالی لأحد الدليلين مع وضوح أنّ كلًا منهما يترتب عليه التخيير، فتكون شبهه التخيير ثابته، وهی التی لا يلتزم بها السيد الخوئی(قدّس سرّه)، فأنّه لا يلتزم

بـالتخيير؛ بـل يلتزم بوجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمـالى، لكن هو يرى بأنّ وجوب الموافقه القطعيه إنّما هو من جهه تعارض الأصول فى الأطراف.

ص: ۶۹۶

حینئذٍ یکون دفع هذا الجواب منحصر بما تقدّم سابقاً من أنّ رفع الید عن الإطلاق لیس أمراً اعتباطیاً، وإنّما نرفع الید عن الإطلاق بمقدار ما تقتضیه الضروره، بمقدار ما یکون الإطلاق موجباً للمحذور، فأیّ إطلاق لیس فیه محذور یجب العمل به ولا یجوز رفع الیـد عنه، وإنّما تُرفع الیـد عن الإطلاق الـذی یترتب علیه المحـذور، الإطلاق الـذی له معارض نرفع الید عنه، وأمّا الإطلاق الذی لیس له معارض أصـلًا، فلا داعی لرفع الید عنه أصلاً. والذی نلاحظه فی المقام هو أنّ الإطلاق الذی له معارض، أو أنّ التعارض إنّمـا یقع بین الإطلاـقین الأـحوالیین، وإلاّـ الإطلاـق الأـفرادی فی کـل طرف لیس له معارض، وإنّما المعارضه قائمه بین الإطلاق الأـحوالی فی هـذا الطرف مع الإطلاـق الأـحوالی فی الطرف الآـخر، هـذان متعارضـان؛ إذ لاـ یمکن للشارع أن یُرخّص فی هـذا الطرف مطلقاً، سواء فعلت الآـخر، أو ترکته، وکـذا یُرخّص فی الآـخر مطلقـاً، یعنی سواء فعلت الأوّل، أو ترکته، هـذان لا یمکن الجمع بینهما؛ لأن ذلک یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه. أمّا أصل الإطلاق الأفرادی فی هذا الطرف، فلیس له معارض.

بعبارهٍ أخری: یکفی فی دفع المحـذور وإمکان جریان الأصول أن نرفع الیـد عن إطلاق أحوالی واحد فی أحد الطرفین، رفع الید عن إطلاـق أحوالی واحـد فی أحـد الطرفین یـدفع المحـذور، مع بقاء الإطلاق الأفرادی فی هـذا الطرف وبقاء کلا الإطلاقین فی الطرف الآخر، هـذا یـدفع المحـذور؛ حینئذٍ لا یکون ذلک ترخیصاً فی المخالفه القطعیه، إذا رفعنا الید عن الإطلاق الأحوالی فی کلا الطرفین وقلنا أنّ الأصل یشمل هذا الطرف لکن لیس فیه إطلاق أحوالی، هذا یرفع المحذور، فالمحذور ینشأ فی الحقیقه من وجود إطلاقٍ أحوالی فی هـذا الطرف بعد فرض الإطلاق الأفرادی ومن إطلاق أحوالی فی الطرف الآخر؛ إذ لا یمکن الجمع بین الترخیصین المطلقین فی الطرفین؛ لأن ذلک یؤدی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه، فهذا هو مرکز التعارض، وهذا معناه أنّه لا داعی لرفع الیـد عن الإطلاق الأفرادی فی أحـد الطرفین؛ لأنّ الإطلاق الأفرادی لیس له معارض، بدلیل أنّه یمکن إجراء الإطلاق الأفرادی فی الطرفین، بأن نقول أنّ الترخیص هنا یثبت، أصل الترخیص ولیس إطلاقه، یثبت وکذلک یثبت الترخیص فی الطرف الآـخر، هـذا أصـلًا لاـ محـذور فیه، وإنّمـا المحـذور عنـدما یکون الترخیص مطلقـاً، إطلاـق الترخیص هـذا لاـ یجتمع مع إطلاق الترخیص فی الطرف الآـخر، فلبّ المشکله وأسـاس التعـارض هو قـائم بین الإطلاـقین الأحوالیین؛ حینئـذٍ نرفع الیـد عن الإطلاق الأـحوالی، هـذا هو الموجب لما یقترحه المحقق العراقی(قـدّس سـرّه)، القضـیه لیست رفع الیـد کیفما شاء ومن دون أن تقتضـی ذلک الضـروره، وإنّما تتحدّد بحدود الضـروره وبمقدار ما یقتضـیه التعارض، والتعارض لیس قائماً إلاّ بین الإطلاقین الأحوالیین؛ فحینئـذٍ نرفع الیـد عن هـذین الإطلاـقین الأـحوالیین؛ لأـنّ إجرائهمـا معاً غیر ممکن؛ لأنّه یسـتلزم الترخیص فی المخالفه القطعیه، وإجراء الإطلاـق الأحوالی فی أحـد الطرفین بالخصوص دون الطرف الآخر ترجیـح بلا مرجّـح، فیتساقط الإطلاقان الأحوالیان فی الطرفین، وهـذا هو ما یقوله المحقق العراقی(قدّس سـرّه) ویتعیّن هذا حینئذٍ فی قبال الالتزام بسـقوط الإطلاق الأفرادی والأحوالی فی أحد الطرفین؛ لأنّ سقوط الإطلاق الأفرادی فی أحد الطرفین لا موجب له؛ لأنّ الإطلاق الأفرادی لا معارض له.

ص: ۶۹۷

((تنبیه))

لابدّ أن نستعرض هذه الأجوبه؛ لأنّ الشبهه مهمّه جدّاً؛ لأنّ هذه الشبهه تنتج شیئاً من الصعب جداً الالتزام به، بناءً علی مسلک الاقتضاء تنتج عدم وجوب الموافقه القطعیه فی العلوم الإجمالیه؛ لأنّه ترد شبهه التخییر، الترخیص المشروط فی کلٍ من الطرفین، ومعنی ذلک أنّه لا تجب الموافقه القطعیه وتجوز المخالفه الاحتمالیه وهذا ممّا لا یلتزمون به.

الجواب السادس: هو ما ذُکر فی کلمات السید الشهید(قدّس سرّه) وحاصله: (۱) أنّ الترخیص فی کلٍ من الطرفین بنحوٍ مشروط یمکن تصوّره علی نحوین:

النحو الأوّل: أن یکون التقیید فی الموضوع ولیس فی الحکم، وإنّما الترخیص فی الحکم مطلقاً، لکن التقیید یلحق متعلّق الترخیص، یعنی فی الموضوع، الموضوع یکون مقیّداً بعدم ارتکاب الطرف الآخر.

بعباره أخری: أنّ المُرخّص فیه یکون حصّه خاصّه من الشرب لا مطلق الشرب وهذه الحصّه هی الشرب المقترن بترک الطرف الآخر، شرب هذا إذا کان مقترناً بترک الطرف الآخر یکون مرخّصاً فیه، فیکون التقیید بعدم ارتکاب الطرف الآخر قیداً للموضوع لا للحکم، أمّا الحکم فیبقی علی إطلاقه.

النحو الثانی: أن یکون التقیید فی الحکم ولیس فی الموضوع، الحکم مقیّد، أمّا الموضوع فیبقی علی إطلاقه، المرخّص فیه هو مطلق الشرب، لکن الترخیص لا یثبت له إلاّ مقیّداً بعدم ارتکاب الطرف الآخر، وإلاّ المتعلّق وموضوع الترخیص هو مطلق الشرب، طبیعی الشرب ولیس حصّه خاصّه من الشرب، وإنّما طبیعی الشرب هو الذی یتعلّق به الترخیص، لکن الترخیص الذی یتعلّق به لیس ترخیصاً مطلقاً، وإنّما هو ترخیص مقیّد بعدم ارتکاب الطرف الثانی.

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۷۶.

الجواب يقول: أنّ كلاً ـ منهما محال وغير معقول؛ وحينئذٍ يكون الترخيص المشروط فى كلٍ من الطرفين محال، وبذلك تبطل شبهه التخيير.

أمّا النحو الأوّل، فهو غير معقول، باعتبار أنّ الشرب المقيّد بعدم ارتكاب الآخر، أو قل الحصّه الخاصّه من الشرب وهو الشرب المقترن بعدم ارتكاب الآخر، هذه الحصّه الخاصّه نحن لا نحتمل حرمتها أصلًا، حتّى يأتى دليل ويؤمّننا من ناحيتها حتّى نتعقّل جريان الترخيص بلحاظها؛ لأننا لا نحتمل كونها محرّمه؛ لأنّ ما نحتمل حرمته هو طبيعى الشرب لا الشرب المقترن بعدم ارتكاب الطرف الآخر، أساس المبنى هو أنّ الشرب مطلقاً إمّا حرام، وإمّا حلال، فما نحتمل حرمته هو عباره عن الطبيعى، هو الشرب مطلقاً، أمّا الحصّه الخاصّه من الطبيعى، فلا نحتمل حرمتها أصلًا، فلا معنى لأن يجرى الترخيص بلحاظها ليؤمّن من ناحيه شىء نحن لا نحتمل حرمته أصلًا. أو بعباره أخرى: نقطع بعدم حرمته. شرب هذا الإناء المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر لا نحتمل حرمته، فلا معنى لجريان الترخيص بلحاظه والتأمين من ناحيته، فإذن: لا معنى لأن نفترض أن يكون الترخيص مطلقاً، لكنّ متعلّقه يكون مقيّداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر. هذا ما يرد على النحو الأوّل.

أمّا النحو الثانى وهو أن يكون القيد قيداً فى الحكم لا ـ فى الموضوع، فيكون الموضوع مطلقاً. هذا النحو لا يرد عليه الإشكال الوارد على النحو الأوّل؛ لأنّ المتعلّق هنا هو طبيعى الشرب وليس الشرب الخاص، وطبيعى الشرب نحتمل حرمته، فلا يرد عليه الإشكال السابق، لكنّه يرد عليه أننا لا ـ نتعقّل ان يكون الحكم مقيّداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر مع كون الموضوع والمتعلّق مطلقاً من هذه الناحيه، لا نتعقل ذلك؛ لأنّ معنى هذا الكلام فى الحقيقه ------------- أنّ الموضوع مطلق والحكم مقيّد - ----------- أنّ الحكم المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر سوف يسرى إلى جميع حصص هذا المطلق حتّى الحصّه الفاقده لذلك الشرط الذى قُيّد به ذلك الحكم، بمعنى أنّ الحكم المقيّد بعدم ارتكاب الآخر سوف يسرى إلى جميع حصص الشرب؛ لأنّ الشرب المتعلّق مطلق بحسب الفرض حتّى الشرب غير المقترن بترك الطرف الآخر، هذا الترخيص المقيّد سوف يسرى إلى تمام حصص الطبيعه، تمام حصص المطلق حتّى الحصّه غير الواجده للقيد الذى قُيّد به الحكم، وهذا غير معقول، وكيف يُعقل أن يثبت الحكم الترخيصى المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر، أن يثبت للشرب حتّى إذا لم يقترن بعدم ارتكاب الطرف الآخر ؟ فإبقاء المتعلّق مطلقاً وتقييد الحكم لا معنى له؛ بل فى مثل هذه الحاله لابدّ أن يسرى القيد من الحكم إلى الموضوع وعلى هذا الأساس قالوا أنّ قيود الحكم كلّها راجعه إلى الموضوع، فلابدّ من افتراض سرايه القيد من الحكم إلى الموضوع، فإذا سرى القيد إلى الموضوع؛ فحينئذٍ رجعنا إلى النحو الأوّل؛ لأنّ الموضوع صار مقيّداً؛ وحينئذٍ يرد عليه الإشكال السابق وهو أنّ الموضوع المقيّد، الشرب المقيّد بعدم ارتكاب الطرف الآخر ممّا لا نحتمل حرمته، فلا معنى لجريان الترخيص من ناحيته. إذن: كل من النحوين يكون غير معقولٍ، وعليه، بأى شكلٍ يُتصوّر الترخيص المشروط فى الطرفين هو غير معقول.

ص: ٦٩٩

هـذا الجواب يمكن أيضـاً دفعه: بـأن نختـار الاحتمـال الثانى، بأن يقال أنّ القيـد قيـد للحكم لا للموضوع، الترخيص مقيّـد بعـدم ارتكاب الطرف الآخر، أىّ ضـيرٍ فى أن يقال أنّ الشارع يحكم حكماً مقيّـداً بشـىءٍ ؟ يجعل ترخيصاً مقيّداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فالقيد قيد للحكم مع كون المتعلّق هو مطلق الشـرب، وبهذا تندفع المحاذير، غير الإشكال الذى سيأتى دفعه، يعنى بعباره أخرى: حينئذٍ لا نستطيع أن نقول أنّ هذا لا نحتمل حرمته، فكيف يُعقل جعل الترخيص والتأمين من ناحيته؛ لأننا جعلنا الموضوع هو مطلق الشـرب، ومطلق الشـرب ممّا نحتمل حرمته، فيندفع هذا الإشـكال، كما أنّ إشكال الترخيص فى المخالفه القطعيه أيضاً يندفع؛ لأنّ الترخيص ليس مطلقاً، إشكال الترخيص فى المخالفه القطعيه إنّما يلزم عندما يكون الترخيصان مطلقين، أمّا إذا قلنا أنّ الترخيص الجارى فى كلٍ من الطرفين هو ترخيص مقيّـد بعـدم ارتكاب الطرف الآخر، فلا يلزم محـذور المخالفه القطعيه، فتندفع الإشكالات.

لكنّ المشـكله فى هـذا هى أنّ قيـد الحكم لابـدّ أن يسرى إلى الموضوع، فكأنّه لابـدّ من افتراض لحاظ الموضوع مقيّـداً، فكأنّ المجيب يفترض أنّ السرايه تعنى أن نلحظ متعلّق الترخيص مقيّداً ولا يمكن أن يكون مطلقاً. هذا ليس صحيحاً؛ إذ لا ضير فى أن نفترض أنّ الموضوع يبقى مطلقاً، الإطلاق هو عباره عن عـدم لحاظ القيد، الإطلاق ليس تجميعاً للقيود ولحاظها، وإنّما هو رفض القيود وعـدم لحاظها، ولحاظ ذات الطبيعه مع عدم لحاظ أىّ شـىءٍ معها، فليس بالضـروره عندما نقول أنّ هناك قيداً فى الحكم أن يكون هذا القيد ملحوظاً فى متعلّقه، كلا، هذا ليس لازماً، ليكن متعلّق الحكم مطلقاً والقيد راجع إلى الحكم، والسـرايه معناها أنّ هـذا الحكم يسـرى إلى تمـام حصـص الموضوع إذا لم يكن هنـاك مـانع يمنع من سـريانه إليه، لا يعنى بالضـروره أن نلحظ الموضوع مقيّداً ونعتبره مقيّداً حتّى يرد إشكال أننا لا نحتمل حرمه هذا الموضوع المقيّد، فلا معنى لجريان الترخيص من ناحيته؛ بل هو يبقى مطلقاً ولا يُلحظ مقيّداً والإطلاق معناه لحاظ ذات الطبيعه وعدم لحاظ أىّ شـىءٍ معها، السـريان يثبت، يسـرى الحكم إلى تمـام حصـص هـذا الموضوع المطلق، لكن حيث لا يمنعه منه مانع ولا إشـكال بأنّه عنـدما يكون الحكم ------------ الترخيص ------------ مقيّـداً بعـدم ارتكاب الطرف الآخر، هـذا يكون مانعاً من سـريان هذا الحكم إلى بعض حصـص هذا المطلق، هـذا لاـ يعنى كون موضوع الـترخيص مقيّـداً حتّى نقول نحن لاـ نحتمـل حرمه هـذا الموضوع المقيّـد، يعنى حرمه هـذا الموضوع الذى لوحظ فيه القيد، والذى لوحظ مقيّداً، فكيف يُعقل جعل الترخيص فيه، لا يلزم منه ذلك، وإنّما غايه ما فيه هو أن يكون الموضوع مطلقـاً، بمعنى أنّه لوحـظ فى الموضوع ذات الطبيعه ومقتضـى كونه موضوعـاً ومتعلّقاً للحكم، أنّ الحكم يسـرى إليه إلّا إذا منع منه مانع، ومن الواضـح أنّ المانع موجود ويمنع من سـريان هذا الحكم إلى الحصـص التى لا تقترن بعدم ارتكاب الطرف الآـخر، هـذا يمنع منه، لا يُعقل أن يثبت فيه هـذا الترخيص المشـروط بعـدم ارتكاب الطرف الآخر. لكن هـذا لا يعنى أنّ الموضوع مقيّد على نحوٍ يرِد عليه الإشكال السابق، فيُلتزم بأنّ الترخيص مقيّد مع كون الموضوع باقٍ على إطلاقه، والإطلاق يعنى لحاظ ذات الطبيعه فقط وليس لحاظ شىءٍ مع الطبيعه. وعليه: لا محذور من الالتزام بالنحو الثانى المذكور فى أصل الجواب.

الجواب السابع: وهو ما ذكره السيّد الشهيد(قدّس سرّه) وجعله وجه التحقيق فى المسأله، السيد(قدّس سرّه) أيضاً هو ممّن يهتم بالجواب عن هذه الشبهه؛ لأنّه هو أيضاً يقول بالاقتضاء، ويقول بالاقتضاء حتّى فى حرمه المخالفه القطعيه، فهو يحتاج إلى أن يدفع هذه الشبهه؛ لأنّه من القائلين بالاقتضاء، جعله وجه التحقيق فى المسأله بعد أن ردّ الوجوه السابقه ذكر هذا الوجه وهو وجه طويل ذكر له مقدّمات. (١)

المقدّمه الأوّلى: أنّ الأحكام بشكل عام، إلزاميه، أو ترخيصيه، واقعيه، أو ظاهريه لها مدلولان، مدلول إنشائى، ومدلول جدّى، أو تصديقى، المدلول الإنشائى هو مثل إنشاء التحريم، أو إنشاء الترخيص، أو أىّ حكم كان، فهذا مدلول إنشائى لها، التحريم، الوجوب، الترخيص، الاستحباب .....الخ. هناك مدلول تصديقى لدليل التحريم والمدلول التصديقى هو عباره عن الملاك والمبادئ؛ لأنّ كل دليل يدل على حكم هو يدل على وجود ملاك لهذا الحكم، والملاكات والمبادئ قد تختلف، لكنّه بالنتيجه يدل على وجود ملاك، مصلحه، مفسده، حب، بغض، إطلاق العنان، مصلحه التسهيل، أو أىّ شىء، بالنتيجه هذا الحكم الذى أنشأه يُعبّر عن وجود ملاك له من مصلحه ومفسده وحب وبغض ....الخ.

المقدّمه الثانيه: الوجوب التخييرى يمكن أن نتصوّر نحوين لمدلوله الإنشائى ولمدلوله التصديقى، المدلول الإنشائى للواجب التخييرى يمكن أن نتصوّره بأنّه عباره عن وجوب متعلّق بالجامع، يعنى ما يُنشأ هو عباره عن وجوب الجامع بين الفردين، أنّ الجامع بين الفردين واجب، فيكون المُنشأ هو وجوب الجامع، ويمكن تعقّل فى مرحله المدلول الإنشائى أنّ المُنشأ هو عباره عن وجوبين لا وجوب واحد متعلّق بالجامع، وإنّما عباره عن وجوبين متعلّقين بالفردين، لكن مشروطين بترك الطرف الآخر، فيقول له يجب عليك العتق إذا لم تأتِ بالإطعام ويجب عليك الإطعام إذا لم تأتِ بالعتق، بحيث يكون المُنشأ هو عباره عن وجوبين مشروطين وليس وجوباً واحداً متعلّقاً بالجامع. يمكن تصوّر كلٍ منهما فيه.

١- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائرى، ج ۴، ص ٨١.

على صعيد المدلول التصديقى أيضاً يمكن تصوّر نحوين للمدلول، مرّه نفترض أنّ الملاك يكون قائماً بالجامع ويكون كل واحد من الفردين محصّلاً لذلك الملاك إذا جاء به المكلّف، ويمكن أن نتصوّر أنّ الملاك موجود فى الفردين، لكن أيضاً بنحوٍ مشروط مثل الوجوب، بأن يكون العتق واجداً للملاك إذا لم يطعم، وإذا أطعم لا يكون العتق واجداً للملاك، والإطعام يكون واجداً للملاك إذا لم يُعتق، فيمكن افتراض هذين النحوين فى المدلول الإنشائى وفى المدلول التصديقى. هذا بالنسبه إلى الواجب التخييرى.

بالنسبه إلى الترخيص بلحاظ المدلول الإنشائى يمكن تصوّر كلا النحوين، يعنى يمكن افتراض أنّ الترخيص يتعلّق بالجامع بين شيئين ويكون كل منهما مُرخّصاً فيه باعتباره مصداقاً للجامع لا ـ باعتبار أنّ الترخيص يتعلّق به بخصوصه، ويمكن افتراض أنّ الترخيص يتعلّق بالفردين، لكن على نحوٍ مشروط، فكأنّ هناك ترخيصين يتعلّقان بالفردين، لكن على نحوٍ مشروط يُرخّص فى هذا بشرط ترك الطرف الأوّل ويُرخّص فى ذاك بترك هذا الطرف، ويمكن أن يتعلّق بالجامع بين الفردين. هذا من حيث المدلول الإنشائى يمكن تصوّر هذين النحوين.

أمّا بلحاظ المدلول التصديقى بلحاظ المبادئ وما يكشف عنه الترخيص من مبادئ، هل يمكن تصوّر أنّ مبادئ الترخيص، مصلحه التسهيل، مصلحه إطلاق العنان ؟ مرّه نفترض أن تكون هذه المصلحه قائمه فى الجامع بين الفردين، وأخرى نفترض أنّها قائمه فى الفردين ولكن بنحوٍ مشروط، هذا الفرد فيه ملاك يقتضى الترخيص لكن بشرط عدم الإتيان بالآخر، وهذا أيضاً فيه ملاك يقتضى الترخيص، لكن بشرط عدم الإتيان بالفرد الأوّل. هذا هل يمكن تصوّره، أو لا ؟ هو(قدّس سرّه) له كلام فى هذا يأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ٧٠٢

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

انتهی الکلام إلی الجواب السابع عن شبهه التخییر: فی الدرس السابق أشرت إلی أنّه ینبغی أن نطیل هذا البحث؛ لأنّ الشبهه مهمّه؛ لأنها تؤدی إلی عدم وجوب الموافقه القطعیه فی موارد العلم الإجمالی، یجری الترخیص فی الطرفین بنحوٍ مشروط، فیجوز له ارتکاب أحد الأطراف بناءً علی القول بالاقتضاء، وهذا ممّا لا یلتزمون به، فلابدّ من دفع هذه الشبهه التی هی شبهه أساساً تتوجّه علی المحقّق النائینی والسید الخوئی(قدّس سرّهما) ومن یذهب إلی هذا الرأی وهو أنّه هنا لا مانع من جریان الأصل فی کلٍ من الطرفین، وإنّما المانع فقط المعارضه؛ وحینئذٍ ترد هذه الشبهه وهی أنّه لماذا نلتزم بسقوط الأصل عن کلٍ من الطرفین أساساً ؟ بل یمکن أن نلتزم بالتقیید، فیجری الأصل فی کل منهما مقیّداً، فتستقر شبهه التخییر، فلابدّ من أن نستعرض الوجوه التی قیلت فی الجواب ودفع هذه الشبهه. إلی هنا لم یتم جواب واضح عن هذه الشبهه مع الالتزام بالاقتضاء کما قلنا.

الجواب السابع هو ما جعله السیّد الشهید(قدّس سرّه) وجه التحقیق فی المسأله. (۱) الکلام فی هذا الوجه طویل ذکر فیه أنّ الحکم أساساً سواء کان إلزامیاً، أو ترخیصیاً، واقعیّاً، أو ظاهریاً له مدلولان تصدیقیان أحدهما مدلوله الإنشائی الذی هو عباره عن الحکم نفسه، وله مدلول تصدیقی حکائی، الذی هو أشبه بالمدلول الالتزامی وهو عباره عن ملاک الحکم ومبادئه، کل حکم لابدّ أن یکون له مدلول إنشائی الذی هو عباره عن الوجوب والتحریم والترخیص، وله مدلول إنشائی حکائی یدل بالدلاله الالتزامیه علی وجود ملاک کان سبباً لإنشاء هذا الحکم وجعله، وهذا الملاک یختلف باختلاف الأحکام من مصلحه ومفسده وحب وبغض ومصلحه التسهیل فی باب الترخیص ---------- مثلاً- ------------ وهکذا، ملاکات الأحکام مهما کان الحکم سواء کان الحکم واقعیاً، أو ظاهریاً بالنتیجه هذا الحکم لابدّ أن یکون له ملاک ومبادئ، فکل حکم له مدلول تصدیقی حکائی التزامی یکشف عن وجود ملاکٍ لهذا الحکم المُنشأ.

ص: ۷۰۳

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۸۱.

الحکم التخییری من دون فرقٍ بین أن یکون إلزامیاً، أو أن یکون ترخیصیاً، هذا الذی یقسّمه أنّه تاره یکون حکماً واقعیاً، وأخری یکون حکماً ظاهریاً. بالنسبه إلی الحکم الواقعی، الحکم التخییری الإلزامی، أو الترخیصی إذا کان حکماً واقعیاً من قبیل ------------ مثلًا ------------ خصال الکفاره الذی هو حکم تخییری إلزامی واقعی، وقد یکون الحکم الواقعی التخییری هو الترخیص ولیس حکماً إلزامیاً، من قبیل ------------ مثلاً- ------------ الترخیص فی ارتکاب أحد أطراف العلم الإجمالی فی موارد الاضطرار، یُرخص المکلّف فی ارتکاب أحد الطرفین تخییراً کما إذا کان الاضطرار لیس لأحدهما المعیّن، وإنّما الاضطرار یرتفع بأیّ واحدٍ منهما، فهنا یکون الترخیص ثابتاً وعلی نحو التخییر ویکون حکماً واقعیاً لا حکماً ظاهریاً؛ لأنّه بملاک الاضطرار.

الحکم التخییری إلزامیاً کـان أو ترخیصـیاً إذا کـان حکماً واقعیاً تاره یکون مـدلوله الإنشائی هو عباره عن الترخیص فی الجامع، فکأنّه یوجـد هناک حکم واحـد، إلزام، أو ترخیص متعلّق بالجامع لا أزیـد ولا أقل. وأخری یکون الإلزام لا یتعلّق بالجامع ویُخیّر بین الطرفین، وإنمّا الإلزام یتعلّق بکلٍ من الفردین، لکن علی نحوٍ مشـروط، هذا بالنتیجه حکم تخییری إلزامی، لکن الإلزام هنا لا یتعلّق بالجـامع، وإنّمـا یتعلّق بـالفرد، یجب علیـک العتق ولیس الجـامع بین العتق وبین صوم شـهرین متتـابعین وبین إطعـام سـتین مسـکیناً، وإنّما العتق واجب لکن بشـرط ترک الطرف الآخر، إذا لم تصم شهرین متتابعین یجب علیک العتق، وهکذا فی الصوم، إذا لم تعتق رقبه یجب علیـک صوم شـهرین متتـابعین بحیث یکون مصبّ الإـلزام هو الفرد، أی کلاـ طرفی التخییر، أو قـد تکون أطراف التخییر أکثر من ذلک. هذا بلحاظ الحکم الإنشائی.

ص: ۷۰۴

المدلول التصديقى الحكائى يُعبّر عن الملاک، هذا الترخيص أو الإلزام يُعبّر عن ملاک، هنا أيضاً المدلول الحكائى، مرّه نفترض أنّ الملاک قائم فى الجامع وأخرى يكون الملاک قائماً فى الفردين، هذا فيه ملاک للإلزام به، لكن بشرط ترک الطرف الآخر، العتق واجب، هذا مستوى المدلول الإنشائى، وفيه ملاک الوجوب والإلزام لكن بشرط ترک صوم ستين يوماً ----------- مثلاً- ----------- أو إطعام ستين مسكيناً، هذا أيضاً يمكن تصوّره فى كلٍ منهما، الملاک مرّه يكون بالجامع ومرّه يكون قائماً بالطرفين على نحوٍ مشروط، الفرق بينهما هو أنّه مرّه يكون لدينا حكم واحد وله ملاک واحد متعلّق بالجامع، ومرّه نفترض أنّ لدينا حكمين إلزاميين أو ترخيصيّين متعلّقين بالطرفين، لكن على نحوٍ مشروط، وكل حكم منهما له ملاک، الملاک أيضاً يتعلّق بالفردين أيضاً على نحوٍ مشروط. هذا كلّه ممكن فى الحكم الواقعى الإلزامى، أو الترخيصى فى باب التخيير، هذا كلّه ممكن أن يتعلّق بالجامع ويمكن أن يتعلّق بالطرفين بنحوٍ مشروط، الملاک قد يكون قائماً بالجامع وقد يكون قائماً بالطرفين بنحوٍ مشروط.

وأمّا الحكم الظاهرى الذى هو محل الكلام، نحن نتكلّم عن الترخيص فى أطراف الشبهه التى فُرض فيها الشک وفُرض فيها الشبهه والتى يكون الترخيص فيها مجعولاً- على أساس أنّه حكم ظاهرى مستفاد من أدلّه الأصول المؤمّنه. بالنسبه إلى الحكم الظاهرى، بلحاظ مدلوله الإنشائى ولا توجد مشكله فى أن نفترض تارةً أنّ الحكم يتعلّق بالجامع؛ وحينئذٍ يكون هناک تخيير بين الفردين والحكم الظاهرى يكون متعلّقاً بالجامع، وأخرى نفترض أنّه ليس لدينا حكم ظاهرى واحد يتعلّق بالجامع، وإنّما هناک حكمان مشروطان متعلّقان بالطرفين، الترخيص الظاهرى الذى هو محل كلامنا تاره نفترضه متعلّق بالجامع بين الطرفين، فيُرخّص فى أحدهما، ترخيص واحد يتعلّق بأحد الفردين، ومرّه نفترض أنّ لدينا ترخيصان متعلّقان بالطرفين، هذا مُرخّص فيه بشرط ترک ذاک، وذاک مرخّص فيه بشرط ترک هذا، هذا يمكن تصوّره كما هو الحال فى الحكم الواقعى. هذا على مستوى المدلول الإنشائى.

إذا جئنا إلى المدلول التصديقى الحكائى وما يكشف عنه الحكم وما يُعبّر عنه من ملاك ومن مبادئ، هنا يقول بالنسبه للحكم الظاهرى: لا يُعقل سوى التخيير، بمعنى تعلّق الحكم بالجامع، لا يُعقل غير هذا بلحاظ المبادئ والملاكات، لا يُعقل سوى التخيير الذى يعنى تعلّق الحكم بالجامع لا ترخيصين مشروطين فى الطرفين، من دون فرق بين الترخيص والإلزام كلّها أحكام ظاهريه، هذا على مستوى المدلول الإنشائى ممكن افتراض حكمين متعلّقين بالطرفين بنحوٍ مشروط، لكن ما يُعبّر عنه الحكم من ملاك ومبادئ الذى هو روح الحكم وواقعه وحقيقته، هناك لا نستطيع أن نقول أنّ لدينا ترخيصين مشروطين؛ بل لابدّ أن نقول أنّ الملاك قائم بالجامع بين الطرفين ويكون هناك تخيير بين الطرفين على أساس أنّ الترخيص قائم بالجامع والملاك أيضاً قائم بالجامع، لماذا لا يُعقل إلّا تعلّق الحكم بالجامع فى الأحكام الظاهريه ؟ ولا يُعقل افتراض وجود حكمين متعلّقين بالطرفين على نحوٍ مشروط ؟ هذا يستدل عليه على أساس المبنى الذى هو يؤمن به(قدّس سرّه) وهو تفسير الأحكام الظاهريه بالتفسير المتقدّم سابقاً، وتقدّم سابقاً أنّه يعتبر أنّ الحكم الظاهرى مهما كان ينشأ من أهمّيه الملاكات والأغراض الواقعيه عندما تختلط الأغراض الواقعيه وتتزاحم فى مقام الحفظ التشريعى؛ حينئذٍ أيّهما أهم، يُجعل الحكم الظاهرى على طبق هذه الأهمّيه، فيُعبر عن أهمّيه ملاكات وأغراض واقعيه عندما يقع التزاحم الحفظى فيما بينها، الحكم الظاهرى هو تعبير عن اهتمام الشارع وترجيحه لبعض الملاكات الواقعيه المتزاحمه على البعض الآخر. عندما يكون الشارع يهتم بالأغراض اللّزوميه حتّى فى مرحله الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه؛ حينئذٍ سوف يجعل حكماً ظاهرياً هو عباره عن الاحتياط التام، وليس فقط يحرّم المخالفه القطعيه، وإنما يوجب الموافقه القطعيه؛ لأنّه بذلك يحصل على أغراضه اللّزوميه الأهم بحسب الفرض. عندما يهتم بالأغراض الترخيصيه ومصلحه إطلاق العنان للمكلّف (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (١) (٢)يهتم بالأغراض الترخيصيه حتّى على مستوى المخالفه القطعيه، قهراً سوف يرخّص فى ارتكاب الطرفين، يرخّص فى المخالفه القطعيه وليس فقط فى ترك الموافقه القطعيه، وعندما يُفترض التبعيض، بمعنى أنّ الغرض اللّزومى أهم بلحاظ المخالفه القطعيه، لكن الغرض الترخيصى أهم بلحاظ الموافقه القطعيه، فى هذه الحاله يجعل الترخيص فى أحد الطرفين، لا يجعل الترخيص فى كلٍ من الطرفين؛ لأنّه بحسب الفرض فى مرحله المخالفه القطعيه أغراضه اللّزوميه أهم من أغراضه الترخيصيه، لكن حيث أنّه فى مرحله الموافقه القطعيه الغرض اللّزومى عنده أهم؛ حينئذٍ يجعل الترخيص فى أحد الطرفين، يرخّص فى أحدهما ويتخيّر المكلّف بين الطرفين، هذا الترخيص فى أحد الطرفين فى هذه الحاله إنّما يثبت إذا لم يكن مرجّحاً لأحد الطرفين بالخصوص يرجّح أن يكون الترخيص متعلّقاً به بالخصوص، وفرض الكلام عدم وجود مرجّح لأحد الطرفين على الآخر؛ حينئذٍ يكون الترخيص فى أحد الطرفين، هذا الحكم الظاهرى وهذه هى نتائجه.

١- حج/سوره٢٢، آيه٧٨.

وأمّا الترخيص فى كلٍ من الطرفين على نحوٍ مشروط، يقول: هذا غير معقول، المعقول على أساس تفسير الأحكام الظاهريه بهذا التفسير هو أن نلتزم بالترخيص بالجامع، الترخيص فى أحد الطرفين؛ لأنّ الترخيص فى كلٍ من الطرفين يؤدّى إلى المخالفه القطعيه، والمفروض عدم جواز المخالفه القطعيه؛ فحينئذ يُرخّص فى أحدهما، الترخيص فى أحدهما ليس فيه محذور، والشارع بحسب الفرض قدّم الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللّزوميه فى مرحله الموافقه القطعيه، نتيجه هذا هى الترخيص فى أحدهما لا الترخيص فى كلٍ منهما بنحوٍ مشروط؛ بل يقول هذا غير معقول، الترخيص فى كلٍ منهما بنحوٍ مشروط غير معقول؛ باعتبار أنّ الترخيص فى كلٍ منهما بنحو مشروط لابدّ أن نلتزم بأنّ هذا الطرف تعلّق به ترخيص مشروط بترك ذاك، وهكذا بالنسبه إلى الطرف الآخر، يقول هذا غير معقول أن يكون الترخيص الشرعى الذى فسّرناه بالتفسير السابق؛ لأنّه حكم ظاهرى ينشأ من اهتمام الشارع ببعض الأغراض الواقعيه عندما يقع بينها الاختلاط والتزاحم ويقدّمها على أغراض أخرى، ما معنى أن يكون الترخيص مشروطاً بعدم فعل المكلّف للطرف الآخر ؟ هذا غير معقول؛ لأنّ فعل المكلّف للطرفين وترك المكلّف للطرفين وفعل المكلّف لأحد الطرفين ليس له علاقه بالترخيص، لا دخل له فى درجه اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه، أو الأغراض اللّزوميه، هذه قضيه المشرّع هو الذى يلاحظها، هو يُلاحظ أيّهما أهم فيُقدّمه على الآخر، يجعل ترخيصاً على طبق ذلك، أمّا أن يجعل ترخيصاً فى هذا الطرف مشروطاً بترك ذاك الطرف، إذا تركت هذا الطرف أرخّص لك فى هذا الطرف، هذا إنّما يُعقل عندما يكون الترخيص ترخيصاً واقعياً؛ حينئذٍ يكون هذا الشيء معقولاً، أمّا عندما يكون الترخيص ترخيصاً ظاهرياً وبالمعنى السابق للترخيص الظاهرى ولكل الأحكام الظاهريه هذا يكون غير معقول، إناطه الترخيص الظاهرى فى هذا الطرف بفعل المكلّف، أو تركه، أىّ دخل لترك المكلّف وفعله فى درجه اهتمام الشارع بالأغراض الواقعيه ؟ ليس له دخل فى ذلك، الترخيص ظاهرى يلحظه الشارع ويجعله عندما تكون الأغراض الترخيصيه عنده أهم من الأغراض اللّزوميه، عندما تكون الأغراض الترخيصيه أهم فقط فى مرحله الموافقه القطعيه، وبالعكس فى مرحله المخالفه القطعيه يجعل الترخيص فى أحدهما، وهذا ترخيص ليس لفعل المكلّف، أو تركه علاقه به، أمّا جعل ترخيصين فى الطرفين مشروطين بترك الطرف الآخر مع الحفاظ على هذا المبدأ والمبنى، مع الحفاظ على تفسير الأحكام الظاهريه بهذا التفسير، هذا يكون غير معقول. ومن هنا يقول هنا يتعيّن أن نفترض أنّه بلحاظ المدلول الحكائى الواقعى، لابدّ من افتراض أنّ الترخيص يثبت للجامع بما له من ملاك يكون ثابتاً لأحدهما لا أن يكون هناك ترخيصان متعلّقان بالطرفين بنحوٍ مشروط. هذا أشبه بالمقدّمه لما يريد أن يقوله.

إذا عرفنا ذلك؛ حينئذٍ يقول: أنّ الشارع إذا جعل الترخيص، مرّه يجعله بلسان رخّصتك فى كل واحدٍ منهما عند ترك الآخر، هذا لا مانع من حمله على الترخيص التخييرى. أمّا إذا لم يكن لدينا دليل على الترخيص بهذا الشكل كما هو المفروض حيث فى محل الكلام ليس لدينا دليل على الترخيص سوى أدلّه البراءه العامّه(رُفع ما لا يعلمون) و(كل شىءٍ لك حلال) وأمثالها، وهذه هى التى يُراد التمسّك بها لإثبات ترخيصين فى الطرفين بنحوٍ مشروط، إذا لم يكن لدينا إلّا الأدلّه العامّه كما هو المفروض، هذه الأدلّه العامّه الدالّه على الترخيص لها ظهور، هى ظاهره فى جعل الترخيص فى كلٍ من الطرفين تعييناً؛ لأنّ هذا هو مقتضى ما تقدّم مراراً من انحفاظ موضوع البراءه الشرعيه والأصل الشرعى فى كلٍ من الطرفين، هناك شك وشبهه فى كل من الطرفين، وبهذا يكون موضوع الأصل محفوظاً فيه، وهكذا الطرف الآخر فى حدّ نفسه، كل منهما موضوع الأصل محفوظ فيه ومقتضى انحفاظ موضوع البراءه(كل شىء لك حلال) ومقتضى ظهور هذا الدليل أصلاً هو جعل البراءه والترخيص فى كل واحدٍ من الطرفين بعينه وبخصوصه وليس جعل الترخيص فيه على سبيل البدل، جعل الترخيص فيه على سبيل البدل خلاف ظاهر الدليل، ظاهر الدليل جعل الترخيص فيه(كل شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ما دمت لا تعرف أنّه حرام هو لك حلال، هو بعينه حلال وليس أحدهما لا بعينه، هذا هو ظاهر أدلّه الترخيص العامّه، ظاهر أدلّه البراءه العامّه هو جعل الترخيص فى كلٍ من الطرفين تعييناً وليس جعله فيهما تخييراً الذى يرجع إلى الجامع، هذا خلاف ظاهر الدليل؛ حينئذٍ، الأخذ بهذا الظاهر والالتزام بالترخيص فى الطرفين لكن مع تقييد الترخيص فى كل طرف بترك الطرف الآخر حتّى نتخلّص من إثبات الترخيص فى كلٍ منهما مطلقاً؛ لأنّ هذا يلزم منه المحذور المتقدّم، نقيّد الترخيص فى كلٍ منهما بترك الطرف الآخر، يقول: هذا ممكن لكن على مستوى المدلول الإنشائى، على مستوى المدلول الإنشائى يمكن أن نلتزم بوجود حكمين وترخيصين فى الطرفين مشروطين، لكن بلحاظ المدلول التصديقى الحكائى وما يكشف عنه الترخيص كحكم ظاهرى من مبادئ وملاكات، هذا لا يكون مقبولاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الأحكام الظاهريه لا يُعقل أن تكون منوطه بفعل المكلّف، أو تركه، كيف يكون الترخيص الظاهرى فى هذا الطرف بملاك ترجيح الأغراض الواقعيه المتزاحمه منوطاً بفعل المكلّف أو تركه، هذا سابقاً ذكره وهو غير معقول. إذن: حتّى نتلافى هذا المحذور لابدّ أن نحوّل الترخيص من الطرفين إلى التخيير فى الجامع حتّى يكون معقولاً ومقبولاً . يقول: هذا فيه محذور إثباتى، الأوّل فيه محذور ثبوتى، بينما هذا فيه محذور إثباتى؛ لأنّ هذا مؤنه زائده لا يتكفّل بها الدليل، ظاهر الدليل إثبات الترخيص فى كلٍ من الطرفين، إثبات الترخيص فى كلٍ من الطرفين بنحوٍ مطلق لا يمكن الالتزام به، إثبات الترخيص فى كلٍ منهما بنحوٍ مقيّد فيه المشكله السابقه، وهى أنّه لا معنى لافتراض الترخيص الظاهرى منوطاً ومشروطاً بفعل المكلّف، فنضطر إلى تحويل الترخيص من الطرفين إلى الجامع حتّى يكون مقبولاً، لكن هذا التحويل لا يتكفّله دليل الأصول المؤمّنه العامّه، لو قام عليه دليل خاص لا بأس من الالتزام به، نقول أنّ الدليل والقرينه على هذا التحويل هو هذا الدليل الخاص، لكن الأدلّه العامّه لا تتكفل بهذا التحويل.

هو فی الحقیقه یرید أن یصل إلی نتیجه أنّه فی محل الکلام لابدّ من الموافقه القطعیه ویرید أن ینفی الشبهه التی أثیرت، یعنی یرید أن یقول أنّ التخییر لا یجری فی المقام، والترخیص فی المخالفه الاحتمالیه لا یمکن الالتزام به؛ بل تجب الموافقه القطعیه؛ لأنّ التخییر المتصوّر إمّا أن یکون هو التخییر المطروح فی أصل الشبهه، یعنی ینشأ هذا التخییر من ترخیصین فی الطرفین مشروطین، وإمّا أن یکون ترخیصاً فی الجامع، التخییر بین الطرفین والسماح للمکلّف بارتکاب المخالفه الاحتمالیه بارتکاب أحد الطرفین، هذا لابدّ أن ینشأ إمّا من افتراض ترخیصین مشروطین فی الطرفین، أو الترخیص فی أحدهما، الترخیص فی الجامع. الترخیصین المشروطین فیه هذا المحذور المتقدّم وهو محذور ثبوتی، وهو أنّ الترخیص حکم ظاهری، والأحکام الظاهریه لا علاقه لها بفعل المکلّف وترکه، فلا معنی لإناطه الترخیص الظاهری بفعل المکلّف، أو ترکه، والترخیص فی الجامع ممکن، لکن لا دلیل علیه إثباتاً؛ لأنّ الدلیل الذی لدینا هو فقط هو أدلّه الأصول المؤمّنه العامّه وهذه الأصول لیس فیها ما یدل علی تحویل الترخیص من الطرفین إلی الجامع؛ لأنّها ظاهره فی الترخیص فی الطرفین ووجود الملاک فی الطرفین، أمّا تحویل هذا إلی الجامع، فهذا یحتاج إلی مؤنه إثباتیه زائده، وهی مفقوده فی محل الکلام.

وعلیه: ینسد باب التخییر فی محل الکلام ویتعیّن حینئذٍ الالتزام بوجوب الموافقه القطعیه.

درس الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ منجّزیه العلم الإجمالی

ذکرنا الجواب الأخیر عن شبهه التخییر: هذا الجواب من الواضح أنّه لا یتم عندما لا یلتزم بهذا التفسیر الخاص للأحکام الظاهریه، وأنّ تمام الملاک فی الأحکام الظاهریه هو درجه الاهتمام من قبل المولی(سبحانه وتعالی)، من لا یلتزم بهذا المبنی ویفسّر الأحکام الظاهریه بتفسیرٍ آخر حیث هناک رأی یلتزم به الکثیر من المحققین بأنّ الحکم الظاهری ینشأ من مصلحه نوعیه تقتضی إطلاق العنان للمکلّف وعدم إلزامه بالاحتیاط، وهی التی یُعبّر عنها بمصلحه التسهیل وهی مصلحه نوعیه ولیست مصلحه شخصیه؛ بل هی مصلحه نوعیه تُلاحظ من قبل الشارع وهذه المصلحه النوعیه فی الترخیص الظاهری تکون هی الملاک فی الترخیص الظاهری.

ص: ۷۰۹

الأحکام الظاهریه بشکلٍ عام تنشأ من ملاکات من هذا القبیل لا أنّها تنشأ من تزاحم حفظی ودرجه الاهتمام الشرعی ببعض الأغراض عندما تتزاحم مع بعضها فی مقام الحفظ، وإنّما هی تنشأ من مصلحه خاصّه وهی مصلحه التسهیل فی الأحکام الترخیصیه، مصلحه إطلاق العنان، ومصلحه أخری فی الأحکام الظاهریه الإلزامیه من قبیل وجوب الاحتیاط وغیرها. فإذن: إذا لم نلتزم بهذا المبنی الذی ذُکر؛ حینئذٍ لا مانع من الالتزام بترخیصین مشروطین؛ لأنّ الالتزام بالترخیصین المشروطین فی الطرفین فی هذا الجواب کان محذوره هو أنّه لا معنی لافتراض الترخیص الظاهری بنحوٍ یکون مشروطاً ومنوطاً بفعل المکلّف وترکه؛ لأنّ تمام ملاک الترخیص الظاهری هو الاهتمام فی مقام الحفظ التشریعی للأغراض عندما تتزاحم لا کملاک، وفی ذلک العالم لا معنی لأن یکون الترخیص منوطاً ومشروطاً بترک المکلّف، أو فعله خارجاً، هذا کان هو الإشکال، فإذا تجاوزنا هذا المبنی ولم

نلتزم به؛ حينئذٍ لا مشكله فى افتراض أنّ الترخيص الذى ينشأ من مصلحه التسهيل النوعيه وينشأ من مصلحه إطلاق العنان النوعيه أن يكون منوطاً ومشروطاً بترك المكلّف للطرف الآخر، التسهيل بهذا المقدار يقتضى أن يُرخّص للمكلّف بهذا الطرف إذا ترك الطرف الآخر، أمّا إذا فعل المكلّف الطرف الآخر، فأنّ التسهيل لا يقتضى حينئذٍ الترخيص له فى هذا الطرف، مصلحه التسهيل بمقدار ما إذا ترك المكلّف الطرف الآخر هى تقتضى الترخيص فى هذا الطرف، هذا لا مشكله فى فرضه ولا يوجد محذور فى فرض مثل هذين الترخيصين المشروطين.

إذن: أوّل شىء هو أنّ هذا يبتنى على هذا التفسير للأحكام الظاهريه، ومن لا يقبل بهذا التفسير؛ حينئذٍ لا يوجد محذور من الالتزام بالترخيصين المشروطين. هذا من جهه.

ص: ٧١٠

من جهةٍ أخرى: بقطع النظر عن المبنى، حتّى لو التزمنا بهـذا المبنى المـذكور؛ حينئـذٍ يمكن أن يقال: أنّ تعلّق الترخيص والتخيير بالجامع لا يحتاج إلى مؤنه زائـده كما ذُكر فى الجواب، هو فى الجواب كأنّه ردّ الأمر بين أن يتعلّق الترخيص بالجامع، وبين أن يتعلّق بكـلٍ من الطرفين، الثـانى فيه محـذور؛ لأنـّه لا ـ ينسجم مع التفسير المختـار للأحكـام الظـاهريه، أمّـا الأوّل، وهو أن يتعلّق الترخيص بالجـامع، قال: هـذه طفره لا دليل عليها فى مقام الإثبات؛ لأنّ دليل الترخيص هو عباره عن أدلّه الأصول العمليّه المؤمّنه العـامّه، دليل الترخيص هـذا ظاهر فى إثبات الترخيص فى كلٍ طرفٍ يُشك فى حكمه بعينه، هـذا لا يمكن الالتزام به؛ لاستلزامه الترخيص فى المخـالفه القطعيه؛ حينئـذٍ مـا هى المشكله فى أن نلتزم بأنّ الترخيص يتوجّه إلى الجامع ؟ قال أنّ تحويل الترخيص من الطرف كمـا هو ظـاهر الـدليل إلى الجامع يحتاج إلى مؤنةٍ إثباتيهٍ مفقودهٍ فى المقام، لا يوجـد دليل على هـذا التحويل. هـذه كانت المشكله فى المقام، وإلاّ الترخيص المتعلّق بالجامع ليس فيه مشكله ثبوتيه، ليس فيه ترخيص منوط بشـىء؛ فحينئذٍ تكون المشكله إثباتيه.

الملاحظه الثانيه تقول: يمكن تجاوز هذه المشكله الإثباتيه فى محل الكلام، الترخيص فى الجامع لا يحتاج إلى مؤنةٍ إثباتيهٍ زائدهٍ غير ما هو الموجود وغير ما هو المفروض من أدلّه، نحن عندنا أمران، عندنا دليل يدلّ على الترخيص عند الشك فى حرمه شـىءٍ وهو أدلّه الأـصول المؤمّنه العـامّه. وعنـدنا من جهةٍ أخرى أننـا فرغنا عن أنّه لا يُعقل الترخيص فى كلٍ من الطرفين على الإطلاق، هـذا أيضاً غير معقول؛ لأنّه يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئـذٍ لماذا لا نلتزم على أساس أنّ المدلول الإنشائى للدليل هو الترخيص فى كل طرف، وهو اعترف بأنّ المـدلول الإنشائى كمدلولٍ إنشائى لا مانع من تقييد الترخيص فى كل طرف بترك الطرف الآـخر، إذا المـدلول الإنشائى ليس هناك مشكله فى تقييـد الترخيص فى كلٍ من الطرفين، كما هو ظاهر الـدليل؛ لأنّه لا يمكن الأخـذ بالترخيصـين المطلقين، فنقيّـد الترخيص فى كلٍ من الطرفين بترك الطرف الآخر، هـذا كمدلول إنشائى لا مشكله فيه، فإذن: من حيث المدلول الإنشائى لا مشكله فى التقييد بترك الطرف الآخر، نأتى إلى المدلول الحكائى التصديقى، المدلول الالتزامى هـذا يُعبّر عن ------------- على المبنى المتقـدّم ------------- ترجيح الملاكات الترخيصيه على الأغراض اللّزوميـه، أنّ الشـارع يرى أنّ الغرض الترخيصـى والملاـك الترخيصـى أهم من الغرض والملاـك اللّزومى، وهـذا هـو المـدلول الالتزامى لدليل الترخيص، يُعبّر عن اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه وترجيحها على الأغراض اللّزوميه عندما تتزاحم فى مقام الحفظ. هـذا المـدلول الالتزامى نلتزم به؛ لأنّه ليس فيه محـذور، أنّ هـذا يُعبّر عن اهتمام الشارع بالأغراض الترخيصيه وترجيحها على الأـغراض اللّزوميه. هـذا التعبير، يعنى مصلحه إطلاـق العنان للمكلّف، اهتمام الشارع بالأغراض اللّزوميه، من الواضـح أنّه لا يتوقّف على افـتراض ترخيصـين فى الطرفين، إطلاـق العنـان للمكلّـف وعـدم إلزامه بالاحتيـاط الـذى هـو معنى ترجيـح الغرض الترخيصـى على الغرض اللّزومى، أنّ الشارع يرى أنّ المصـلحه تقتضـى إطلاق العنان للمكلّف وعـدم إلزامه بالاحتياط فى مقابل إلزامه بالاحتياط حتّى يـدرك الأغراض اللّزوميه، هـذا الغرض كما يتحقق بترخيصـين مشـروطين يتحقق أيضاً بالترخيص المتعلّق بالجامع، فهو أيضاً يحقق هـذا الغرض، يعنى عنـدما يقال للمكلّف أنت مُخيّر فى ترك أحد الطرفين وفعل الآخر، تعلّق الترخيص بالجامع، أنت مرخّص بين الطرفين، أنت مخيّر بين أن تترك هـذا الطرف أو تترك هـذا الطرف، يكون قـد أطلق العنان للمكلّف وتحقق الغرض، الغرض هو بهذا المقدار، الأغراض الترخيصيه فى محل كلامنا مقدّمه على الأغراض اللّزوميه فى مرحله الموافقه القطعيه فقط، فى مرحله المخالفه القطعيه بالعكس كما هو المفروض أنّ الأغراض اللّزوميه تتقدّم على الأغراض الترخيصيه؛ ولذا لم يجوّز للمكلّف فى أن يخـالف قطعـاً، فى أن يرتكب كلا الطرفين، لكن هل يجب عليه أن يترك كلا الطرفين ؟ كلا، هنا جاء الغرض الترخيصـى وقال هنا توجـد مفسده فى إلزام المكلّف بترك كلا الطرفين فى الشـبهه التحريميه، وهناك مصـلحه تقتضـى

إطلاق العنان للمكلّف، هذه المصلحه، عدم إلزام المكلّف بالاحتياط وإطلاق العنان له فى مرحله الموافقه القطعيه لا تتوقّف على افتراض ترخيصين مشروطين؛ بل يكفى لتحقيق ذلك الترخيص فى الجامع أن يرخّص له فى فعل أحد الطرفين، وبذلك يطلق العنان للمكلّف ولا يوقعه فى مفسده الاحتياط إذا كان فيه مفسده، لا يوقعه فى ذلك ويطلق العنان له وتحقق غرض الشارع وهو ترجيح الأغراض الترخيصيه على الأغراض اللّزوميه، إذن: المدلول التصديقى الحكائى الالتزامى لدليل الأصل العملى الذى هو الدليل على الترخيص فى محل الكلام لا يتوقّف على افتراض ترخيصين مشروطين حتّى نبقى نصرّ على الترخيصين المشروطين ونقول هذا محال على ضوء المبنى الذى نختاره فى الأحكام الظاهريه والانتقال منه إلى الترخيص بالجامع، هذه طفره تحتاج إلى مؤنه إثباتيه، نقول لا تحتاج إلى مؤنه إثباتيه؛ لأنّ دليل الأصل العملى يدلّ على ثبوت الترخيص فى كلٍ من الطرفين، لكن جريانه مطلقاً فى كلٍ من الطرفين محال، وجريانه مقيّداً فى كلٍ من الطرفين أيضاً محال بناءً على هذا المبنى؛ لأنّه لا ينسجم مع الترخيص كحكم ظاهرى كما فرض، هذا بنفسه يُشكّل قرينه على توجّه الترخيص إلى الجامع، فيكون قد رخّص فى الجامع ولم يقع فى كلٍ من المحذورين، لا ـ المحذور الأوّل؛ لأنّه لم يُرخّص فى الطرفين مطلقاً، ولا المحذور الثانى؛ لأنّه لم نجعل الترخيص معلّقاً ومنوطاً ومشروطاً بفعل المكلّف، أو تركه، وإنّما تعلّق الترخيص بالجامع، هذا لا يحتاج إلى مؤنه إثباتيه أزيد ممّا فُرض وجوده، دليل يدلّ على ثبوت الترخيص فى كل من الطرفين، والالتزام بهذا محال، والالتزام به مقيّداً أيضاً محال، وهذا بنفسه يشكّل قرينه على توجّه الترخيص نحو الجامع؛ وحينئذٍ يمكن الالتزام بالترخيص فى الجامع، وهذا وإن لم يكن هو نفس التقريب الذى بُيّن فى شبهه التخيير، لكنّه يؤدى أيضاً إلى نفس النتيجه وهو التخيير، أنّ المكلّف يكون مُخيّراً فى ترك أحد الطرفين وفعل الآخر؛ لأنّ هذا التخيير لا ـ يُفرّق فيه بين أن يكون هناك ترخيصان مشروطان فى الطرفين، أو يكون هناك ترخيص فى الجامع، كل منهما يؤدى إلى التخيير، كل منهما يؤدى إلى تجويز المخالفه الاحتماليه، فتبقى شبهه التخيير على حالها، نعم بصيغهٍ أخرى غير الصيغه المطروحه فى أصل الشبهه، الصيغه المطروحه فى أصل الشبهه هى عباره عن ترخيصين مشروطين فى الطرفين، نقول إذا كان هذا محالاً ـ بناءً على هذا التفسير؛ حينئذٍ صيغه أخرى، وهذه لا ـ تحتاج إلى مؤنهٍ إثباتيهٍ زائدهٍ وهى الالتزام بأنّ هناك ترخيصاً فى الجامع؛ لأنّ هذا هو الذى يحقق الغرض، تحقيق الغرض من الترخيص لا يتوقّف على افتراض ترخيصين مشروطين فى الطرفين؛ إذ يكفى فى ذلك كما هو واضح ترخيص فى الجامع، فتبقى شبهه التخيير على حالها.

هـذه هى أهم الأجوبه الـتى ذُكرت عن شـبهه التخيير وإلى هنـا لم يتم جواب من هـذه الأجوبه المتقـدّمه؛ حينئـذٍ إمّـا أن نلـتزم بمسـلك العلّيه فى وجوب الموافقه القطعيه كما اختاره المحقق العراقى(قدّس سرّه) وغيره؛ وحينئذٍ تنتفى هذه الشـبهه، بمعنى أن نلتزم بـأنّ العلم الإجمـالى علّه لوجوب الموافقه القطعيه وعلّه لحرمه المخالفه القطعيه؛ فلا تبقى شـبهه التخيير؛ لأنّ العلم الإجمالى حينئـذٍ يمنـع من التخيير، ويمنـع من إجراء الأصـل فى بعض الأطراف كمـا يمنع من إجراء الأصـل فى كـلٍ من الطرفين، فـترتفع الشبهه.

وإمّـا أن لا نلتزم بـالعلّيه، وإنّما نلتزم بالاقتضاء كما هو الصـحيح على ما تقـدّم، لكن نلتزم بوجود محـذورٍ إثباتى يمنع من إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، على هـذا التقـدير؛ حينئذٍ لا تجرى الشـبهه؛ لأنّ الأصل ليس قابلاً لأن يجرى فى أطراف العلم الإجمالى، حيث هناك قصور فى مقام الإثبات فى دليل الأصل عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى، فلا شبهه حينئذٍ؛ لأنّ الشبهه مبتيّه على افتراض جريـان الأصـل فى كلا الطرفين، يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين، فيقع التعارض بين جريان الأصل فى هـذا الطرف وبين جريان الأصل فى هذا الطرف، فيقع التعارض؛ لأنّ جريان الأصل فى كلٍ من الطرفين مسـتحيل؛ لاستلزامه الترخيص فى المخـالفه القطعيه، هـذه الاسـتحاله توقع التعـارض فى دليل الأصل بين أن يشـمل هـذا الطرف وبين أن يشـمل ذاك الطرف، فيتعارضـان، ولا مرجّـح، فيتساقطان، فتجرى الشـبهه، الشـبهه تقول لا داعى للتساقط؛ بل يجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين، لكن بنحوٍ مشروط، وهذا ينتج التخيير، فتجرى شبهه التخيير.

أمّا إذا قلنا أنّ الأصل قاصـر أساساً عن الجريان فى أطراف العلم الإجمالى، أصـلاً لا يجرى فى هذا الطرف ولا فى ذاك الطرف، فحينئـذٍ تنتفى شـبهه التخيير أساسـاً؛ حينئـذٍ إذا آمنا بأنّ هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شـمول الأصل لأطراف العلم الإجمالى أيضـاً ترتفع شـبهه التخيير. أمّا إذا آمنا بمسـلك الاقتضاء وآمنا بعدم وجود مانع حتّى إثباتى، فضـلاً عن الثبوتى يمنع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمـالى؛ حينئـذٍ تسـتحكم الشـبهه؛ حينئـذٍ يـأتى المحقق النائينى والسـيد الخوئى(قـدّس سرّهما) ويقولان بأنّ الأصل يجرى فى الطرفين، وتحصل حاله التعارض والتساقط، فتجرى شبهه التخيير.

إذا وصلنا إلى هذه النتيجه؛ حينئذٍ يتعيّن أن نجيب عن هذه الشبهه بجوابٍ آخر وهو أن نفتّش فی الأدلّه وفی الروايات عن بعض الروايات التی لا- تجوّز لنا ذلك، يعنی لا تجوّز لنا ارتكاب بعض أطراف الشبهه؛ بل ظاهرها وجوب الموافقه القطعيه، وتكون دالّه علی وجوب الموافقه القطعيه فی الشبهات المحصوره، وهناك بعض الروايات الدالّه علی ذلك كما ورد فی مسأله إذا علم نجاسه أحد الماءين، الإمام(عليه السلام) يقول له:(يهريقهما جميعاً ويتيمّم). (1) هذا واضح فی أنّه لا- يجوز ارتكاب بعض أطراف الشبهه اعتماداً علی الأصل المؤمّن، وإلّا لو كان يمكن إجراء الأصل والبناء علی طهاره أحد الإناءين؛ حينئذٍ لما كانت هناك حاله انتقال إلی التيمّم؛ لأنّه يكون متمكّناً من الماء ولا تنتقل وظيفته إلی التيمّم، ونفس الكلام ورد فی باب الأغنام التی يُعلم بأنّ بعضها موطوء، نهاه الإمام(عليه السلام) عن أكل جميع الأطراف، يعنی أوجب عليه الموافقه القطعيه، بينما لو كنّا قائلين بالتخيير لجاز له أكل بعض الغنم، أو أكل واحدٍ منها علی الأقل، بينما هو أمره بترك واجتناب كل أطراف الشبهه، وهذا معناه أنّ هذه الروايات تدلّ علی أنّه فی موارد العلم الإجمالی فی الشبهات المحصوره تجب الموافقه القطعيه ولا- تجوز المخالفه الاحتماليه، بينما التخيير يقتضی تجويز المخالفه الاحتماليه، هذه الروايات تمنع من ذلك، لو جازت المخالفه الاحتماليه لجاز أكل بعض الغنم، ولجاز استعمال أحد الإناءين ولا تنتقل وظيفته إلی التيمم، إذا تمّت هذه الروايات سنداً ودلاله، ونحتاج أيضاً إلی مرحلهٍ ثانيهٍ وهی أن نتعدّی من هذه الروايات إلی كل شبههٍ محصورهٍ بأن نلغی احتمال خصوصيه هذين الموردين ولا نحتمل وجود خصوصيه لهما، وإنّما المسأله مسأله علم إجمالی وشبهه محصوره، والإمام(عليه السلام) يوجب علی المكلّف الموافقه القطعيه وينهاه عن المخالفه الاحتماليه فی كل شبههٍ محصورهٍ فی باب العلم الإجمالی، إذا استطعنا أن نلغی خصوصيه هذين الموردين وننتزع كبری كلّيه مفادها وجوب الموافقه القطعيه وعدم جواز المخالفه الاحتماليه فی كل شبههٍ محصورهٍ من موارد العلم الإجمالی؛ حينئذٍ يكون هذا نافعاً فی محل الكلام بأن نلتزم عملاً بهذه الروايات بعدم جواز المخالفه الاحتماليه فی كل شبههٍ محصورهٍ فی كل علمٍ إجمالی.

ص: ٧١٣

١- وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملی، ج ١، ص ١٥١، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

هذه حلول ثلاثه:

الحلّ الأوّل: تقدّم سابقاً أنّه غير تام؛ لأنّ العلم الإجمالى ليس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

الحل الثانى: وهو أن يقال بأنّ هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شـمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى، ليس هناك مانع ثبوتى؛ ولـذا قلنـا بالاقتضـاء ولـم نقل بالعلّيه، لكن هناك مانعاً إثباتياً يمنع من شـمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى، هـذا المـانع الإثبـاتى الـذى يمنع من الشـمول بيّناه سابقاً بتقريب: أنّ أدلّه الترخيص والإباحه التى هى أدلّتنا فى محل الكلام يُفهم منها الترخيص والتأمين، لكن يُفهم منها التأمين عُبّر عنه بالتأمين الحيثى والترخيص الحيثى، يعنى التأمين من ناحيه كون هذا مشكوك الحرمه لا التأمين من جميع الجهات والحيثيات، لا يُفهم منها هذا المقدار، وهذا ليس مختصّاً بأدلّه الترخيص فى محل الكلام؛ بل يـدّعى حتّى فى أدلّه الترخيص فى الحكم الواقعى، أيضاً لا يُفهم منها إلاّ الترخيص الحيثى ومُثّل لـذلك بمسأله(الجبن حلال) لو دلّ دليل على أنّ الجبن حلال، لا يُفهم منه أكثر من أنّ الجبن من حيث كونه جبناً حلال؛ ولذا لا يرون حصول تعارض بينه وبين مـا دلّ على حرمه الغصب وحرمه اسـتعمال مـا هو مغصوب فيمـا لو كـان هـذا الجبن مغصوباً، لا تعارض بينهما؛ لأنّ دليل(الجبن حلال) يثبت الحلّيه للجبن بمـا هو جبن وليس من جميع الجهـات والحيثيـات حـتّى يعـارض الـدليل الـدال على الحرمه من جهه الغصبيه، ليس هنـاك تعـارض بينهمـا، فيؤخـذ بكلٍ منهما، هـذا لا ينافى ذاك إطلاقاً، لو كان دليل(الجبن حلال) يُفهم منه حلّيه الجبن من جميع الجهات والحيثيات لكان معارضاً لتحريم الجبن باعتباره مغصوباً، بينما لا يُرى وجود تعارض بين هـذين الدليلين بنحوٍ لابدّ من إعمال قواعد باب التعارض بين هذين الدليلين. نفس هذا الكلام يُقال فى أدلّه الترخيص والبراءه، الترخيص الثابت بـأدلّه الأـصول العمليه المؤمّنه ترخيص حيثى(رُفع مـا لاـ يعلمون) ترخيص فى مـا لا يعلمون من حيث كونه لا يعلمون، من حيث كونه مشـكوك الحرمه، هنـاك تـأمين فى هـذا الطرف من حيث كونه مشـكوك الحرمه وليس تأميناً فى هـذا الطرف من جميع الجهات والحيثيات، هو يؤمّن فى هذا الطرف من حيث كونه مشـكوك الحرمه، وهذا لا ينافى أن يكون هذا الطرف لا تأمين فيه من حيث كونه طرفاً لعلم إجمالى، هـذا الطرف من حيث كونه مشـكوك الحرمه أدلّه الأصول تـدلّ على التأمين من جهته، لكن من حيث كونه طرفاً لعلمٍ إجمالى أدلّه الأصول لا تـدل على التأمين من هـذه الجهه، أصـلًا لا تؤمّن من هـذه الجهه، وهذه الجهه هى التى نريـد إثباتها فى محل الكلام، نحن نريـد أن نثبت ترخيصاً فى هـذا الطرف باعتبار كونه طرفاً لعلمٍ إجمالى تمسّـكاً بأدلّه الأـصول، أدلّه الأـصول عـاجزه عن إثبـات التأمين والترخيص فى هـذا الطرف باعتباره طرفاً لعلمٍ إجمالى، وإنّما هى تثبت التأمين والـترخيص فيه من حيث كونه لاـ يُعلَم حُكمه، من حيث كونه مشـكوك التحريم لاـ من جميعٍ الجهـات. وعليه: دليـل الترخيص يكون قاصراً عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى.

ص: ۷۱۴

ويُذكر كشاهدٍ على ذلك أنّ أدلّه الأصول العمليه لا تختصّ بموارد العلم الإجمالى، أدلّه الأصول العمليه كما تشمل موارد العلم الإجمالى تشمل أيضاً الشبهات البدويه، وعمدتها هى الشبهات البدويه، فإذن: لا مانع من أن تكون هذه الأدلّه ناظره إلى حيثيه كون هذا الطرف طرفاً لعلمٍ إجمالى، هى لا ـ تختص به؛ بل تشمل جميع الموارد حتّى التى فى الشبهات غير المقرونه بالعلم الإجمالى، فإذن: لا ـ يمكنٍ أن نقول أنّ هذه الأدلّه عندما تثبت الحلّيه ناظره إلى كون الفرد وما تشمله طرفاً لعلمٍ إجمالى؛ لأنّ لازم هذا هو أنّها تكون ناظره إلى موارد العلم الإجمالى ومختصّه بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، بينما هى غير مختصّه بذلك، فهى كما تشمل ذلك تشمل ------------ كما يُدّعى ------------ الشبهات البدويه.

فإذن: لا ـ معنى لأن نقول هى ناظره إلى الترخيص وجعل الترخيص بلحاظ كون ما تشمله طرفاً للعلم الإجمالى، وإنّما هى ناظره إلى إثبات الترخيص فى ما تجرى فيه بلحاظ كونه مشكوك الحرمه، وبلحاظ كونه لا يُعلم حكمه، من دون فرقٍ بين الشبهات البدويه وبين الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالى

ذكرنا فى الدرس السابق أنّه لابدّ من اختيار أحد أمور لتجاوز شبهه التخيير فى محل الكلام.

الأمر الثانى كان هو ما ذكرناه من أنّه يُلتزم بالاقتضاء، لكن مع الالتزام بمنع شمول أدلّه الأصول لأطراف العلم الإجمالى على أساس وجود محذور إثباتى، وقلنا أنّه من قبيل أن يقال أنّ الترخيص المستفاد من أدلّه الأصل العملى المؤمّن هو ترخيص حيثى، ترخيص يثبت لهذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحكم وهذا لا ينافى عدم التأمين وعدم الترخيص من حيث كونه طرفاً لعلمٍ إجمالى، وهذا معناه أنّ دليل الأصل لا ينفع للتأمين فى محل الكلام؛ لأننا لا نريد أن نؤمّن من ارتكاب هذا الطرف من حيث كونه مشكوك الحكم، وإنّما نريد أن نؤمّن من ارتكاب هذا الطرف من حيث كونه طرفاً للعلم الإجمالى، والأصل لا ـ ينفع لذلك؛ لأنّ الأصل يثبت الترخيص من حيث كونه مشكوك التكليف فقط، هذا باعتبار أنّك تشك فى حرمته هناك تأمين من ناحيه كونه مشكوكاً فى حرمته، أمّا من ناحيه كونه طرفاً لعلم إجمالى بالتكليف المنجّز فالأصل ليس فيه قابليه التأمين من ناحيته، فنمنع من شمول الأصل لأطراف العلم الإجمالى، وبهذا ترتفع الشبهه؛ لأنّ الشبهه مبنيه على جريان الأصول فى الطرفين وعدم إمكان الالتزام بجريان الأصول فى الطرفين مطلقاً؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه فيُصار إلى التقييد، يعنى جريان الأصل فى الطرفين مع تقييد كل واحدٍ منهما بعدم ارتكاب الطرف الآخر، فيؤدى إلى التخيير وتجويز المخالفه الاحتماليه. أمّا إذا قلنا بأنّ المحذور ليس هذا، وأننا نمنع من جريان الأصل فى الطرفين لوجود محذور إثباتى؛ فحينئذٍ ترتفع هذه الشبهه.

ص: ٧١٥

هنا قد يقال: أنّ حمل الترخيص على الترخيص الحيثى، وحمل دليل الأصل على أنّه فى مقام جعل التأمين الحيثى، يعنى من حيث كون هذا مشكوك التكليف لا ـ مطلقاً هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من دليل الترخيص فى المقام وفى غير المقام، حتّى

فی مسأله(الجبن حلال)، فی محل الکلام وفی غیره، الظاهر منه هو الترخیص الفعلی، بمعنی أنّ الدلیل یثبت التأمین والترخیص الفعلیین، وأنّه عندما یجری فی الطرف یثبت الترخیص الفعلی والتأمین الفعلی فی هذا الطرف وفی ذاک الطرف، فإذا کان الترخیص فعلیاً فی هذا الطرف عندما یجری فیه الأصل، فهذا معناه ثبوت الترخیص من جمیع الجهات لا من حیث کونه فقط مشکوک التکلیف؛ لأنّ الترخیص الجهتی کأنّه ینافی الترخیص الفعلی، الترخیص الفعلی یقتضی أن یکون هذا الطرف الذی یجری فیه الأصل ویثبت فیه الترخیص والتأمین یقتضی أن یکون مرخّصاً فیه فعلاً، بینما إذا قلنا أنّه لا یکون مرخّصاً فیه من حیث کونه طرفاً للعلم الإجمالی کأنّه هذا ینافی الترخیص الفعلی فی هذا الطرف، أو ذاک الطرف، فیکون حمل الترخیص والتأمین علی التأمین والترخیص الحیثیین خلاف الظاهر، فلا یُصار إلیه .

أقول: هذا یمکن دفعه أیضاً، بأن الترخیص الفعلی لا ینافی عدم الترخیص من حیثیه أخری؛ لأننا نقول أنّ الترخیص الفعلی ثابت، لکن من هذه الحیثیه، من هذه الحیثیه یکون الترخیص فعلیاً، من حیث کونه مشکوک التکلیف یکون الترخیص فعلیاً، وهذا لا ینافی کونه غیر مرخّصٍ فیه من حیث کونه طرفاً للعلم الإجمالی، لیس هناک منافاه بین الترخیص الفعلی من هذه الحیثیه وبین عدم التأمین وعدم الترخیص من حیثیه أخری وهی حیثیه کونه طرفاً فی العلم الإجمالی. إذا أخترنا هذا؛ حینئذٍ أیضاً تندفع الشبهه، وإلّا حینئذٍ لابدّ من اختیار الوجه الثالث الذی ذکرناه، والظاهر أنّ الروایات الخاصّه الدالّه علی المنع من ارتکاب أطراف الشبهه، الداله علی وجوب الموافقه القطعیه، وعدم الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه، الظاهر أنّها تامّه سنداً وتامّه دلاله؛ فحینئذٍ هذه قد تمنع من الالتزام بالتخییر وتجویز المخالفه الاحتمالیه؛ لأنّها أدلّه تامّه سنداً وتامّه دلاله، وتدل علی عدم التخییر وعدم جواز المخالفه الاحتمالیه فی موارد العلم الإجمالی فی الشبهات المحصوره. بالنتیجه نصل إلی نفس النتیجه التی اتفقوا علیها وهی عدم جواز المخالفه الاحتمالیه؛ بل تجب الموافقه القطعیه، بالرغم من الالتزام بمسلک الاقتضاء فی محل الکلام.

ص: ۷۱۶

هناک تقریب آخر لشبهه التخییر غیر ما طرحه المحقق العراقی(قدّس سرّه)، (۱) هذا التقریب هل یثبت التخییر، أو لیس له القابلیه لإثبات التخییر فی محل الکلام ؟ هـذا التقریب هو أن یقال: أنّ الأصل یجری فی کلٍ من الطرفین، وعنـدما یجری الأصل فی هذا الطرف یکون غرضه هو التـأمین من نـاحیه ارتکاب هـذا الطرف بالخصوص، کما أنّه یجری فی الطرف الآخر لغرض التأمین من نـاحیه ارتکـاب الطرف الثـانی بـالخصوص ولا نحتاج إلی تقییـد هـذا الترخیص الثابت فی کلٍ من الطرفین بخصوصه؛ بل نجریه مطلقـاً، فلا نرتکب التقییـد الـذی فیه محاذیر سابقه، کلا نحن لابـدّ أن نجری الأصل فی هـذا الطرف بخصوصه مطلقاً، وفی هـذا الطرف بخصوصه مطلقـاً ولاـ یلزم من ذلک الترخیص فی المخالفه القطعیه، باعتبار أنّ الترخیص فی هـذا الطرف بخصوصه وفی ذاک الطرف بخصوصه، باعتبـار أنّ کـل واحـدٍ منهمـا بخصوصه ممّـِا یُشک فی حکمه وفی حرمته لا ینافی لزوم الإتیان بالجامع وبأحـد الفردین، لیس هنـاک منافـاه بینهمـا، باعتبـار أنّ أحّـِد الفردین ممّا یُعلّم بتعلّق التکلیف به علماً إجمالیاً، لکن لا منافاه بین إجراء الترخیص فی هـذا الطرف بخصوصه بلا تقییـد وفی هـذا الطرف بخصوصه أیضاً بلا تقیید، لا منافاه بین هذین الترخیصـین المطلقین فی الفردین وبین الإلزام بالجامع، أی الإلزام بالإتیان بأحد الفردین، لا منافاه بینهما، إلزام بالجامع، لکن ترخیص فی کل طرفٍ بخصوصه، فالأصـل یجری فی هـذا الطرف بخصوصه ویجری فی ذاک الطرف بخصوصه بلا حاجه إلی التقییـد ولیس فی ذلک مخالفه لعلمنا الإجمالی بلزوم الإتیان بأحد الطرفین، یعنی أنّ هذا لا یؤدّی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه؛ لأنّه لا ینافی الالتزام بالعلم الإجمالی ولزوم الإتیان بأحـد الطرفین، ویقال أنّ هذا نظیر التخییرات الواقعیه فی مثل خصال الکفاره ------------- مثلًا ------------- أیّ ضـیرٍ فی أن یُلتزم بثبوت الترخیص فی کل فرد من أفراد هـذه الکفاره وفی کل خصـله من خصـال هـذه الکفـاره، وفی نفس الوقت یُلتزم بوجوب الإتیـان بالجـامع، بوجوب الإتیان بواحـدٍ من هـذه الخصال ؟ لزوم الجامع یجتمع مع الـترخیص فی کـل خصـله من الخصـال، هـذا العتـق تعلّق به الـترخیص فی الـترک، وصوم شـهرین متتـابعین تعلّق به الترخیص فی الترک، وفی نفس الوقت نعلم بلزوم الإتیـان بالجـامع ولزوم الإتیان بواحـدٍ من الخصال الثلاثه. ما نحن فیه من هـذا القبیـل، یُلتزم بلزوم الإتیـان بالجـامع عملاًـ بـالعلم الإجمالی؛ لأننا نعلم بالعلم الإجمالی بثبوت التکلیف، لکن هـذا لا ینافی ثبوت الـترخیص فی هـذا الطرف بخصـوصه وثبـوت الـترخیص لـذاک الطرف بخصـوصه، وهـذا یـؤدّی إلی الـترخیص فی المخـالفه الاحتمالیه، فوصـلنا إلی شـبهه التخییر من دون أن نلتزم بالتقریب المـذکور فی الشـبهه وهو تقیید إطلاق الترخیص فی کلٍ منهما بعـدم الإتیـان بـالطرف الآـخر، لاـ نلتزم بهـذا التقییـد، وإنّمـا نقول أنّ الأصل یجری فی هـذا الطرف بخصوصه ویجری فی ذاک الطرف بخصوصه ولا محذور فی ذلک، هذا لا یؤدّی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه.

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۹۸.

نعم، كما فى خصال الكفاره إذا ترك كل الخصال، يعنى جمع بين الترخيصات؛ حينئذٍ يقع فى المخالفه القطعيه، لكن جريان الترخيص فى هذا الطرف بخصوصه لا ينافى العلم الإجمالى بلزوم الإتيان بإحدى الخصال، وهكذا الأصل فى الطرف الآخر، فليجرى الأصل فى كلٍ من الطرفين مطلقاً، وغير مقيّد، غايه الأمر أنّ المكلّف إذا أعمل كلا الترخيصين وترك كلا الطرفين يقع فى محذور المخالفه القطعيه، هذا نرفع اليد عنه، لكن بالنتيجه يجوز له ارتكاب أحد الطرفين وهذا ترخيص فى المخالفه الاحتماليه وهو معنى التخيير، لكن بتقريب آخر غير التقريب المتقدّم.

قد تُطرح شبهه التخيير بهذا البيان، لكن بهذا الشكل الذى ذُكر، الإشكال عليه واضح، باعتبار أننا نسأل أنّ هذا الترخيص الذى يُراد إثباته فى كلٍ من طرفى العلم الإجمالى لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً، وإمّا أن يكون مقيّداً. إمّا أن يكون مطلقاً من ناحيه فعل الآخر وتركه، وإمّا أن يكون مقيّداً بترك الآخر فى الشبهه التحريميه، أو مقيّداً بفعل الآخر فى الشبهه الوجوبيه، فإذا كان مقيّداً رجعنا إلى نفس التقريب المذكور فى نفس الشبهه، هذا ليس تقريباً آخر؛ لأننا قيّدنا الترخيص فى كلٍ من الطرفين بترك الطرف الآخر. وأمّا إذا كان مطلقاً كما هو المفروض فى هذا التقريب حتّى يكون تقريباً آخراً غير التقريب المذكور فى أصل الشبهه، لابدّ من افتراض أنّ الأصل يجرى فيه مطلقاً ويثبت الترخيص فيه مطلقاً لا مقيّداً بترك الآخر، أو فعله. وأمّا إذا كان مطلقاً؛ فحينئذٍ من قال أنه لا ينافى الترخيصين فى الطرفين مع فرض إطلاقهما ؟ كيف لا يكون هذا منافياً للإلزام بالجامع ؟ كيف لا يكون منافياً للعلم الإجمالى بثبوت التكليف فى أحد الطرفين وأنّه لابد على المكلّف أن يأتى بأحدهما، أو يترك أحدهما على اختلاف الشبهات ؟ المنافاه ثابته فى محل الكلام؛ بل الذى يُفهم عرفاً من ترخيصين مطلقين فى الطرفين هو أنّه ترخيص فى ترك الجامع، ترخيص مطلق فى هذا وترخيص مطلق فى هذا، الذى يُفهم من هذين الترخيصين المطلقين فى الطرفين هو أنّ هذا ترخيص فى الجامع، فيكون منافياً للإلزام بالجامع، فكيف يقال بأنّ الترخيصين المطلقين فى محل الكلام لا يكون منافياً للجامع المعلوم بالإجمال، وللإلزام بأحد الطرفين ؟ هو يُرخّص فى هذا مطلقاً وفى هذا مطلقاً، وهذا يكون منافياً للإلزام بأحد الطرفين والإلزام بالجامع، فالمنافاه متحققه ولا يمكن إنكار هذه المنافاه، فإذا كانت المنافاه متحققه؛ حينئذٍ يأتى الكلام السابق من أنّه لا يمكن الالتزام بجريان الأصل فى كلٍ من الطرفين مطلقاً؛ بل لابدّ من تقييده وإذا وصلنا إلى التقييد؛ حينئذٍ نرجع إلى التقريب السابق المتقدّم فى أصل الشبهه، والجواب عنها هو ما تقدّم سابقاً، فلا يكون هذا تقريباً آخراً فى قباله، ونفس الكلام يقال فى خصال الكفاره، المثال الذى ذُكر فى أصل التقريب، الإلزام المذكور فى خصال الكفاره المتعلّق بالجامع بين هذه الخصال الثلاثه، مرّه نفترض أنّ هذا الإلزام يسرى من الجامع إلى الأفراد، فيكون هناك إلزام بالعتق، لكنّه إلزام فيه شائبه الترخيص، يعنى إلزام به لا يجوز تركه إلاّ إلى بدل، إلزام من هذا القبيل، إلزام مشوب بالترك لكن إلى بدله، إلى الخصله الأخرى من خصال الكفاره، وهكذا الطرف الآخر أيضاً إلزام يسرى إلى الجامع لكن بهذا النحو، إذا فرضنا ذلك فى خصال الكفاره؛ حينئذٍ تكون المنافاه جدّاً واضحه بين هذه الترخيصات الموجوده المفروضه فى المقام فى الأفراد وبين الإلزام المتعلّق بالجامع والسارى إلى هذا الطرف، هناك منافاه واضحه بينهما؛ لأنّ مقتضى الإلزام السارى من الجامع إلى الفرد ---------- فرضاً الإلزام السارى إلى العتق ---------- هو عدم جواز تركه إذا تركت الخصال الأخرى، إلزام بالعتق فى حاله ترك الخصال الأخرى، بينما مقتضى الترخيص المقترح فى المقام الذى يجرى فى العتق أنّ الترخيص فيه مطلقاً هو عدم الإلزام بالعتق حتّى فى حاله ترك الخصال الأخرى، بينهما منافاه، فكيف يقال بعدم وجود منافاه بينهما ؟ إذا سرى الإلزام من الجامع إلى هذه الخصله ولو كان إلزاماً مشوباً بجواز الترك إلى بدل، هذا معناه أنّه فى حاله عدم الإتيان بالبدل هو ملزم بالإتيان بالعتق، فكيف يجتمع هذا مع الترخيص فى ترك العتق مطلقاً حتى فى حاله ترك سائر الخصال، فالمنافاه تكون حينئذٍ منافاه واضحه بينهما، هذا إذا قلنا

بالسـريان إلى الأفراد. أمّا إذا لم نقل بالسريان إلى الأفراد وأنّ الإلزام يتعلّق بالجامع، فالمنافاه أيضاً ثابته؛ لما قلناه قبل قليل من أنّ الـذى يُسـتفاد من جعـل ترخيصـين فى هـذه الخصـال فى الأفراد، أو ترخيصـات ثلاثه فى الأطراف مطلقه من حيث فعل الآخر وتركه، الـذى يُفهم منهـا كمـا قلنـا هو الترخيص فى ترك الجـامع، يعنى ليس هنـاك إلزام بالجـامع، وليس هناك إلزام بالإتيان بإحـدى هـذه الخصـال؛ لأنّ الترخيص فى العتق مطلق والترخيص فى الإطعام مطلق والترخيص فى صـيام شـهرين متتابعين أيضـاً مطلق، وهـذا الترخيص المطلق فى الخصـال أيضـاً ينـافى الإلزام بالجـامع ولا يمكن المصـير إليه؛ بل لابـدّ من التقييـد، فى محل الكلام، فإذا التزمنـا بالتقييـد؛ حينئـذٍ يرجع إلى التقريب السابق ولا يكون هـذا تقريباً فى مقابله؛ بل هو عباره عن نفس ما تقـدّم سابقاً.

ص: ٧١٨

الذی یتبیّن من جمیع ما ذکرناه هو أنّه فی موارد الشک فی المکلّف به مع العلم الإجمالی بالتکلیف الذی هو محل الکلام تجب الموافقه القطعیه، فضلاً عن حرمه المخالفه القطعیه، والظاهر أنّ هذا ممّا اتفق علیه الکل ولم یخالف أحد فی ثبوت هذین الأمرین فی الشبهات المحصوره من موارد العلم الإجمالی، أنّه تحرم المخالفه القطعیه وتجب الموافقه القطعیه.

نعم، اختلفوا فی أنّ حرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه الذی یعنی أنّ الأصل لا یجری فی جمیع الأطراف ولا یجری فی بعض الأطراف، اختلفوا فی أنّ المانع من إجراء الأصل ما هو ؟ هنا یقع الاختلاف، والکل یسلّمون بأنّ الأصل لا یجری فی جمیع الأطراف، فتحرم المخالفه القطعیه ولا یجری فی بعض الأطراف، فتجب الموافقه القطعیه، لکن لماذا لا یجری الأصل فی جمیع الأطراف ؟ ولماذا لا یجری فی بعض الأطراف ؟ هذا اختلفوا فیه، هناک من یری بأنّ المانع من جریان الأصل فی جمیع الأطراف وفی بعضها مانع ثبوتی، هناک مانع عقلی یلزم من جریان الأصل فی جمیع الأطراف؛ بل فی بعض الأطراف کالمحقق العراقی(قدّس سرّه)؛ ولذا اختار أنّ العلم الإجمالی علّه تامه لحرمه المخالفه القطعیه کما هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، الآخرون بعّضوا بینهما، فالتزموا بأنّ المانع من جریان الأصل فی جمیع الأطراف مانع ثبوتی، یعنی هناک مانع عقلی یمنع من جریان الأصل فی جمیع الأطراف، لکنّ المحذور من جریان الأصل فی بعض الأطراف لیس محذوراً ثبوتیاً، وإنّما هو محذور إثباتی، أو ما یشبهه؛ ولذا فرّقوا بین حرمه المخالفه القطعیه، فالتزموا بأنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لحرمه المخالفه القطعیه، وبین وجوب الموافقه القطعیه، فالتزموا بأنّ العلم الإجمالی لیس علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، وإنّما فقط هو مقتضٍ یقتضی وجوب الموافقه القطعیه، اختلفوا فی ذلک.

ص: ۷۱۹

نعم، الذی یُخالف فی ذلک، یعنی یخالف کلا الفریقین فی ذلک ویری بأنّ المانع فی کلٍ منهما مانع إثباتی، یعنی تماماً عکس ما یقوله المحقق العراقی(قدّس سرّه) الذی یری أنّ المانع فی کلٍ منهما مانع ثبوتی والمحذور محذور عقلی، الذی خالف فی ذلک هو السید الشهید(قدّس سرّه) فیما نعلم، فهو یری أنّ المانع إثباتی فی کلٍ منهما حتّی فی حرمه المخالفه القطعیه؛ (۱) لعدم وجود محذور عقلی من جریان الأصل فی جمیع أطراف العلم الإجمالی، وإنّما المحذور إثباتی، ویقول أنّ ارتکاز العقلاء لا یساعد علی ذلک، فهو یری أنّ المانع إثباتی فی کلٍ منهما علی عکس الآخرین الذین یرون أنّ المانع ثبوتی إمّا مطلقاً، أو علی الأقل بالنسبه إلی حرمه المخالفه القطعیه.

ذکر السید الشید(قدّس سرّه) بعض الثمرات التی تترتب علی هذین المسلکین، المسلک الذی یقول أنّ المانع ثبوتی والمسلک الذی یقول أنّ المانع إثباتی، ذکر بعض الثمرات المهمّه:

منها: (۲) ما إذا ورد دلیل تام سنداً ودلاله یدل علی الترخیص فی المخالفه القطعیه فی موردٍ خاص کما یُدّعی فی بعض الموارد من قبیل جوائز السلطان حیث ذکر الشیخ فی کلامٍ له أنّ هناک أدلّه ظاهرها الترخیص فی المخالفه القطعیه، فهنا تظهر الثمره، بناءً علی أنّ المانع ثبوتی کما یراه الجماعه کلّهم، علی الأقل بالنسبه إلی حرمه المخالفه القطعیه؛ حینئذٍ لابدّ من طرح الروایه، أو تأویلها؛ إذ لا یمکن الأخذ بظاهرها لوجود مانعٍ عقلی یمنع من الترخیص فی المخالفه القطعیه، المانع الثبوتی یعنی استحاله الترخیص فی المخالفه القطعیه؛ حینئذٍ أی دلیلٍ یدل علی الترخیص المحال بحسب الفرض لا یمکن الأخذ به مهمّا کان هذا الدلیل، سواء کان هذا الدلیل أصل عملی، أو روایه خاصّه تدل علی الترخیص فی المخالفه القطعیه، لا یمکن الأخذ بهذه الروایه والالتزام بها؛ لوجود محذور عقلی یمنع من الترخیص فی المخالفه القطعیه. وأمّا إذا کان المحذور إثباتی کما هو یری، أنّ المحذور حتّی بالنسبه إلی حرمه المخالفه القطعیه هو محذور إثباتی، بناءً علی هذا؛ حینئذٍ لا مانع من الأخذ بظاهر هذه الروایه والالتزام بالترخیص فی المخالفه؛ بل لعلّه یتعیّن ذلک، یجب العمل بهذه الروایه بعد فرض أنّها تامّه سنداً ودلاله، وذلک باعتبار أنّ المحذور الإثباتی یعنی أنّه لا دلیل علی الترخیص فی هذا المورد، هناک محذور وقصور من ناحیه الدلیل من أن یثبت الترخیص فی الطرفین، وإلاّ هو فی حدّ نفسه لا مشکله فیه، الترخیص فی الطرفین لیس فیه محذور عقلی، وإنّما هناک قصور فی الدلیل، فإذا جاء دلیل لیس فیه قصور یدل علی الترخیص فی المخالفه القطعیه لا مانع من العمل به؛ لذلک کما قلنا یتعیّن العمل به؛ ولذا الذی یقول أنّ المحذور ثبوتی هو الذی یحتاج إلی تأویل مثل هذه الروایات التی ظاهرها الترخیص فی المخالفه القطعیه، أو طرحها إذا لم یتمکّن من تأویلها.

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۵۹.

۲- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۵۶.

ومنها: إذا فرضنا أنّ كل واحدٍ من الطرفين كان مورداً لأصلٍ غير الأصل الذى يجرى فى الطرف الآخر، أنّ هذا الطرف ------------ فرضاً ------------ مورد لأصاله البراءه، والطرف الآخر مورد لاستصحاب عدم التكليف ------------ مثلًا ------------ أنّ كلٍ من الطرفين يجرى فيه أصل غير مسانخ للأصل الذى يجرى فى الطرف الآخر. هنا بناءً على أنّ المحذور ثبوتى؛ حينئذٍ يتساقط الأصلان ولا يجريان فى الطرفين حتّى إذا كانا غير متسانخين، إذا كانا من سنخ واحد كالبراءه، فتسقط البراءه؛ لأنّها تبتلى بالتعارض الداخلى فيها وتسقط، فلا تشمل كلًا من الطرفين، إذا كانا غير متسانخين أيضاً يسقط الأصلان؛ لعدم إمكان جريانهما معاً فى الطرفين، فتتساقط الأصول؛ وحينئذٍ لا يبقى أصل فى محل الكلام، والوجه فى هذا هو أنّ المحذور العقلى يمنع من الترخيص فى المخالفه القطعيه مهما كان دليل الترخيص، سواء كان عباره عن أصلين متسانخين، أو كان عباره عن أصلين غير متسانخين، النتيجه واحده، فكل واحدٍ منهما يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه والمفروض أنّ المخالفه القطعيه فيها محذور عقلى ومحذور ثبوتى يمنع من ذلك؛ فحينئذٍ يتساقط الأصلان.

وأمّا إذا قلنا أنّ المحذور إثباتى وليس محذوراً ثبوتياً؛ حينئذٍ خصوصاً إذا كان المحذور الإثباتى هو كما يقول السيد الشهيد(قدّس سرّه) أنّ المحذور الإثباتى هو عباره عن ارتكاز المناقضه بين الترخيص فى جريان الأصل فى الطرفين وبين الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال بنظر العرف والذى سمّاه(الارتكاز العقلائى)، ويقول هذا هو الذى يمنع من جريان الأصول فى الأطراف، بناءً على هذا، إذا كان المحذور إثباتياً وقائماً على أساس المناقضه التى ذكرناها؛ حينئذٍ نقول لا وجه لتساقط هذين الأصلين فى المقام.

درس الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ منجّزيه العلم الإجمالی

من جمله الثمرات التی ذُکرت التی تترتب علی المسلکین السابقین، مسلک أنّ المانع هل هو ثبوتی، أو إثباتی. وبعباره أخری: أنّ الاقتضاء هل هو علی نحو العلّيه التامّه، أو أنّه لیس علی نحو العلّيه التامّه، وإنّما هو مجرد اقتضاء ؟ من جمله الثمرات تظهر هذه الثمره فیما إذا فرضنا أنّ کل واحدٍ من طرفی العلم الإجمالی کان مورداً لأصلٍ ترخیصی لیس من سنخ الأصل الذی یجری فی الطرف الآخر، أصلان مختلفان، استصحاب وبراءه، هنا تظهر الثمره، فأنّه بناءً علی أنّ المانع ثبوتی والمحذور عقلی؛ حینئذٍ لابدّ من الالتزام بتساقط الأصلین وعدم جریانهما فی الطرفین؛ لأنّ المحذور العقلی والمانع الثبوتی یعنی استحاله شمول الترخیص للطرفین ولا یُفرّق حینئذٍ بین أن یکون الترخیص الثابت بأصلین متجانسین، أو بأصلین غیر متجانسین، أصلاً الترخیص فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی محال، کما هو الحال فی حرمه المخالفه القطعیه، کما أنّ الترخیص فی الطرفین معاً محال، کذلک الترخیص فی أحد الطرفین أیضاً محال؛ فحینئذٍ یسقط الأصلان ولا یجریان فی الطرفین، باعتبار أنّ المانع ثبوتی والمحذور عقلی، وبلحاظ هذا المحذور العقلی لا یُفرّق بین أن یکون الترخیص ثابتاً بأصلین من سنخٍ واحد، أو بأصلین مختلفین. ونفس النتیجه نصل إلیها إذا قلنا أنّ المانع إثباتی، لکنّه من سنخ ما تقدّم سابقاً من أنّ دلیل الترخیص لا یُستفاد منه الحلّيه والترخیص من جمیع الجهات، وإنّما غایه ما یُستفاد هو الترخیص الحیثی، فهو لا ینفع فی التأمین من هذا الطرف إلاّ من حیث کونه مشکوک الحرمه، أمّا من حیث کونه طرفاً لعلم إجمالی لا تنفع أدله الترخیص لإثبات الترخیص من هذه الجهه ومن تلک الحیثیه، لو قلنا بأنّ هذا هو المانع؛ حینئذٍ ننتهی إلی نفس النتیجه، وهی عدم شمول أدلّه الترخیص لأطراف العلم الإجمالی، فتتساقط الأصول ولا تجری.

ص: ۷۲۲

إذن: لا تجری الأصول فی أطراف العلم الإجمالی، سواء قلنا بالعلّيه التامّه وقلنا أنّ المانع ثبوتی والمحذور عقلی، أو قلنا بأنّ المانع لیس عقلیاً؛ بل إثباتیاً، لکنّه من قبیل ما قلناه من أنّ هناک قصوراً فی أدلّه الترخیص تمنع من شموله لأطراف العلم الإجمالی، فتکون النتیجه واحده، والثمره إنّما تظهر فیما إذا قلنا أنّ المانع إثباتی علی اساس ارتکاز المناقضه بین الترخیص فی الأطراف وبین التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال، المانع إثباتی لا ثبوتی، فلا استحاله، لکن هناک ارتکاز مناقضهٍ بین الترخیص فی الأطراف وبین التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال، هناک مناقضه بینهما مرتکزه فی أذهان العقلاء، ارتکاز عقلائی، بناءً علی هذا تظهر الثمره، هنا قد یقال بأنّه لا موجب للتساقط ولعدم إجراء الأصول فی الأطراف؛ بل یمکن أن یجری الأصل فی هذا الطرف ویجری فی ذاک الطرف، باعتبار أنّ هذا الارتکاز ------------ ارتکاز المناقضه ------------ بین الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی وبین التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال، إنّما یمنع من شمول دلیل الأصل الواحد لکلا الطرفین؛ لأنّ شمول دلیل الأصل الواحد لکلا الطرفین علی خلاف هذا الارتکاز، فیکون الارتکاز مانعاً من جریان دلیل الأصل فی کلا الطرفین؛ لأنّ جریانه کما قلنا علی خلاف الارتکاز، فکأنّ الارتکاز یوجب خلق تعارض داخلی فی دلیل الأصل الواحد، دلیل الأصل الواحد الذی لا مانع ثبوتاً من أن یشمل هذا الطرف ویشمل هذا الطرف لا یمکن أن یشملهما معاً؛ لأنّ شموله لهما معاً معا

على خلاف الارتكاز، فيحصل تعارض داخلى فى دليل ذلك الأصل يمنع عن شموله لهذا الطرف وشموله لذلك الطرف.

وبعباره أكثر وضوحاً: يكون هذا الارتكاز موجباً لحصول حاله الإجمال فى هذا الدليل، فيكون مجملاً؛ إذ لا يُعلم أنّه هل يشمل هذا الطرف، أو هذا الطرف ؟ فيكون مجملاً فيكون الارتكاز مانعاً من شموله للطرفين، لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه. هذا معقول. وأمّا فى محل كلامنا نحن لم نفترض أنّ الأصل واحد فى الطرفين، وإنّما افترضنا أصلين مختلفين غير متسانخين، أحدهما يجرى فى هذا الطرف، والآخر يجرى فى الطرف الآخر، جريان هذا الأصل ------------ ولنفترض أنّه البراءه ------------ فى هذا الطرف لا يُبتلى بالمعارضه الداخليه وليس على خلاف الارتكاز، الأصل الجارى فى الطرف الآخر ------------ وهو استصحاب عدم التكليف مثلاً ------------ أيضاً ليس على خلاف الارتكاز، الارتكاز هو عباره عن منافاه ومناقضه الترخيص فى الطرفين للترخيص فى هذا الطرف، وأنّ يكون الدليل نفسه يشمل الطرف الآخر مع التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، هذا على خلاف الارتكاز، أن يكون هناك أصل واحد يشمل هذا الطرف ويشمل هذا الطرف، هذا على خلاف الارتكاز، وهذا هو الذى قلنا بأنّه يوجب أن يُبتلى هذا الدليل بالتعارض الداخلى والإجمال، فلا يجرى فى الطرفين، أمّا إذا فرضنا أنّ الأصل الجارى فى هذا الطرف غير الأصل الجارى فى الطرف الآخر، الأصل الجارى فى هذا الطرف هو البراءه، هذه البراءه مختصّه بهذا الطرف ولا تجرى فى الطرف الآخر، فهل جريانها فى هذا الطرف على خلاف الارتكاز ؟ ليس على خلاف الارتكاز، وهذا معناه أنّه ليس هناك تعارض داخلى وليس هناك إجمال؛ بل يبقى ظهور هذا الأصل فى شموله لهذا الطرف يبقى على حاله، ظهور منعقد، وإذا انعقد هذا الظهور يكون حجّه ولابدّ من العمل به، وهكذا الحال فى الأصل الآخر، شمول الأصل الآخر ------------ استصحاب عدم التكليف ------------ لذاك الطرف بخصوصه ليس على خلاف الارتكاز ولا يُبتلى بالإجمال، الإجمال يكون فى الدليل الواحد عندما يُراد شموله لهذا الطرف بخصوصه ولهذا الطرف بخصوصه، فيقال أنّ هذا الدليل الواحد يُبتلى بالإجمال، بالتعارض الداخلى؛ لأنّه على خلاف ارتكاز، الارتكاز هو الذى يوجب إجماله ويوجب حصول التعارض الداخلى فى نفس الدليل، أمّا عندما يكون هناك دليلان أصلان مختلفان غير متسانخين لا داعى لهذا الكلام، هذا الأصل يجرى فى هذا الطرف فقط، هذا لا محذور فيه وليس على خلاف الارتكاز، لا محذور ثبوتى كما هو المفروض؛ لأننا نتكلّم بناءً على الاقتضاء، ولا محذور إثباتى؛ لأنّ المحذور الإثباتى من جهه الارتكاز، وهذا ليس على خلاف الارتكاز؛ لأننا لا نريد أن نجريه فى الطرف الآخر حتّى يقال أنّ إجراءه فى هذا الطرف وإجراءه فى الطرف الآخر على خلاف الارتكاز، فيقع التعارض الداخلى فى نفس هذا الدليل ويكون مجملاً؛ وحينئذٍ لا ينعقد له ظهور، نحن لا نريد ذلك، وإنّما نريد إجراءه فى هذا الطرف، وهذا ليس على خلاف الارتكاز، فينعقد الظهور ويكون الظهور حجّه، ونفس الكلام يقال فى الطرف الآخر الذى هو غير مسانخ للأصل الأوّل، وبناءً على هذا حينئذٍ تظهر الثمره، بناءً على أنّ المحذور ثبوتى لا يجرى الأصلان فى الطرفين، وإن كانا غير متسانخين؛ لأنّ المحذور الثبوتى كما قلنا لا يُفرّق بين التسانخ فى الأصلين، أو عدم التسانخ، المحذور عنده هو يستحيل الترخيص فى أىّ طرف من أطراف العلم الإجمالى، يستحيل جريان الأصل فى هذا الطرف ويستحيل جريانه فى هذا الطرف، هذا محال.

أمّا إذا فرضنا، قلنا أنّ المانع إثباتی علی أساس ارتکاز المناقضه، وإلّا إذا قلنا أنّ المانع إثباتی علی أساسٍ آخر لا تظهر الثمره, لکن علی أساس الارتکاز العقلائی، علی أساس ارتکاز المناقضه التی ذکرناه؛ حینئذٍ لا مانع من جریان الأصل فی هذا الطرف والأصل فی ذاک الطرف، غایه الأمر أننا لا نستطیع أن نجریهما معاً؛ لأنّ هذا یستلزم المخالفه القطعیه، لکن نجری واحداً منهما، ولا مانع من جریان الأصل فی هذا الطرف، فهل یمکن الالتزام بذلک، أو لا ؟ نقول: بناءً علی هذا لا مانع من الالتزام به، لا داعی للالتزام بأنّ هذان الأصلان لا یجریان کلٌ فی طرفه؛ بل یمکن الالتزام بجریان هذا الأصل فی طرفه وذاک الأصل فی طرفه.

ومن هنا بناءً علی هذه الثمره وتمامیتها تستحکم شبهه التخییر، لکن بناءً علی الاقتضاء وأنّ المانع إثباتی علی أساس المناقضه بین الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی وبین التکلیف الواقعی المعلوم بالإجمال؛ حینئذٍ تستحکم شبهه التخییر؛ بل یکون هذا تقریباً آخراً لشبهه التخییر، لکنّه مختص بحاله ما إذا کان الأصلان غیر متسانخین؛ حینئذٍ یقول بناءً علی الاقتضاء وأنّ المانع إثباتی علی أساس المناقضه، لا مانع من إجراء الأصل. وبعباره أخری: لا تجب الموافقه القطعیه؛ بل تجوز المخالفه الاحتمالیه، فیکون تقریباً آخراً لشبهه التخییر، لکنّها مختصّه بما إذا کان الأصلان غیر متسانخین، إذا کانا متسانخین، دلیل الأصل الواحد یبتلی بالمعارض الداخلیه والإجمال، فلا یجری فی أیّ طرفٍ، لکن عندما یکونا غیر متسانخین وبناءً علی هذا المبنی؛ حینئذٍ تستحکم شبهه التخییر.

وحینئذٍ، من یلتزم بالاقتضاء ویلتزم بأنّ المانع إثباتی علی أساس المناقضه کالسید الشهید(قدّس سرّه) لابدّ أن یردّ هذه الشبهه؛ لأنّ هذا یؤدی إلی تجویز المخالفه الاحتمالیه وهو لا یلتزم بذلک؛ بل یری وجوب الموافقه القطعیه فی موارد العلم الإجمالی والشبهه المحصوره.

أجاب(قدّس سرّه) عن شبهه التخيير بهذا التقريب: (۱) بأنّ هذا الارتكاز الذى هو المانع الإثباتى الذى يمنع من إجراء الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، ارتكاز المناقضه الذى تقدّم ذكره يوّلد ارتكازاً آخراً مفاده أنّ الترخيص فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام فى الطرف الآخر بحيث يكون دليل الترخيص فى أحد الطرفين الذى يدل على الترخيص بالدلاله المطابقيه تتشكل له دلاله التزاميه على ثبوت الإلزام فى الطرف الآخر. استلزام الترخيص فى أحد الطرفين للإلزام بالطرف الآخر هو ارتكاز توّلد من الارتكاز الأوّل؛ لأنّ الارتكاز الأوّل يقول هناك مناقضه بين الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، هذان أمران متناقضان لا يُعقل ----------- ارتكازاً لا عقلاً وثبوتاً ----------- الجمع بينهما، ارتكاز المناقضه هذا يوّلد ارتكاز أنّ الترخيص فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام فى الطرف الآخر، وإلّا تتحقق المناقضه التى لا يقبلها العقل، فكل ترخيص يجرى فى أحد الطرفين يستلزم الإلزام بالطرف الآخر. يقول: هذا أيضاً أمر ارتكازى، فإذا كان هذا أمراً ارتكازياً؛ حينئذٍ تتشكل لدليل الترخيص الجارى فى هذا الطرف بهذا الأصل دلاله التزاميه على الإلزام بالطرف الآخر، وهكذا دليل الأصل الجارى فى الطرف الآخر والدال على الترخيص فيه بالمطابقه تتشكل له دلاله التزاميه عرفيه على الإلزام بهذا الطرف، ومن هنا يقع التعارض بين الدلاله المطابقيه لكلٍ من الدليلين غير المتسانخين بحسب الفرض وبين الدلاله الالتزاميه الثابته فى الطرف الآخر، الدلاله المطابقيه تتنافى مع الدلاله الالتزاميه، دليل الترخيص عندما يجرى فى هذا الطرف يثبت الترخيص بالمطابقه فى هذا الطرف وليس له علاقه بالطرف الآخر من حيث المدلول المطابقى؛ لأنّه لا يريد أن يثبت الترخيص فى الطرف الآخر؛ لأننّا قلنا أنّهما أصلان مختلفان غير متسانخين، لكن هو يدل بالدلاله الالتزاميه على الإلزام بالطرف الآخر، يعنى على عدم الترخيص، فهو بالدلاله الالتزاميه يكون منافياً لدليل الأصل الآخر الدال بالمطابقه على الترخيص فى ذاك الطرف، وهكذا الحال فى هذا الدليل، هو بالدلاله الالتزاميه ينفى الترخيص فى هذا الطرف، فيكون منافياً ومعارضاً لدليل الترخيص فى هذا الطرف، فيقع التعارض بينهما، وإذا وقع التعارض بينهما؛ حينئذٍ لابدّ من الالتزام بالتساقط، وبذلك ننتهى إلى نفس النتيجه وهى أنّه لا ثمره على كل تقدير، سواء قلنا أنّ المانع ثبوتى، أو قلنا بأنّ المانع إثباتى على الأساس المتقدّم، أو قلنا بأنّ المانع إثباتى على أساس المناقضه، على كل التقادير لابدّ من الالتزام بعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّه أُبرز من خلال هذا الجواب مناقضه ومعارضه بين البراءه الجاريه فى هذا الطرف وبين الاستصحاب الجارى فى ذاك الطرف لا بلحاظ الدلاله المطابقيه، وإنّما بلحاظ الدلاله المطابقيه لكل واحدٍ منهما مع الدلاله الالتزاميه للدليل الآخر، فإذن لا يمكن إجرائهما معاً، فلابدّ من الالزام بتساقطهما. هذا الجواب الذى تخلّص به عن الشبهه وذكر بأنّ الثمره هنا لا تترتب ولا تنتهى إلى نتيجه التخيير والترخيص فى المخالفه الاحتماليه حتّى إذا التزمنا بهذا المبنى.

۱- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائرى، ج ۴، ص ۹۹.

قد يجاب عن أصل الثمره بجوابٍ آخر غير الجواب الذى ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه)، وذلك بأن يقال: إذا لاحظنا الأصلين، هـذا الأصل البراءه، وذاك الأصل استصحاب عدم التكليف، لنفترض أنه يصح فيه هذا الكلام السابق، الشبهه تأتى وهى أنه أىّ مانع من أن يجرى هـذا الأصل فى طرفه ؟ لأنّ جريانه فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز. نعم، الأصلان بمجموعهما على خلاف الارتكاز، لكنّ هـذا الأصل الذى يُراد إجراءه فى طرفه فقط، إجراءه ليس على خلاف الارتكاز، كما أنّ ذاك الأصل فى طرفه أيضاً ليس إجراءه فيه على خلاف الارتكاز، هـذا صحيح، لكن من الممكن أن ننقل الكلام إلى ما هو فوق الأصلين، إلى دليل حجّيه إطلاق الأصل وظهوره فى الشمول لهذا الطرف، أى إلى الدليل الدال على حجّيه الاستصحاب وحجّيه البراءه. وبعباره أخرى: حجّيه الظهور، يعنى إلى دليل حجّيه الظهور وحجّيه الإطلاق، إذا نقلنا الكلام إلى حجّيه الظهور والإطلاق، دليل حجّيه الظهور والإطلاق دليل واحد، ليس لدينا دليلان، وإنّما دليل واحد، عباره عن الارتكاز العقلائى وأمثاله، دليل واحد يدل على حجّيه ظهور هـذا الأصل وإطلاقه ويدلّ على حجّيه ظهور هـذا الأصل وإطلاقه، هـذا الدليل الواحد ------------- دليل الحجّيه ------------ نحن ندّعى أنّ هـذا الدليل يُبتلى بالمعارضه والإجمال؛ لأنّ جريان هذا الدليل الواحد وإثباته لحجّيه هـذا الأصل فى طرفه، وإثباته لحجّيه ذاك الأصل فى طرفه على خلاف الارتكاز، الذى ليس على خلاف الارتكاز هو أن نجرى الأصل فى هذا الطرف المختص به، وذاك أصل آخر يجرى فى طرفه المختص به، هذان دليلان منفصلان، جريان كل أصل فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز، مجموعهما على خلاف الارتكاز، لكن هـذا لا يمنع من أن نقول أنّ جريان الأصل فى طرفه ليس على خلاف الارتكاز، فلا مانع إثباتى منه، هذا إذا لاحظنا الأصلين كدليلين منفصلين لا علاقه بينهما، لكن إذا صعدنا إلى دليل حجّيتهما، فسنجد أنّه واحد مشترك بينهما، هو دليل حجّيه إطلاق هذا وظهوره ودليل على حجّيه إطلاق هذا وظهوره. هذا الدليل الواحد يُدّعى فى المقام بأنّه يُبتلى بالمعارضه ويبتلى بالإجمال؛ لأنّ شمول هـذا الدليل لهـذا الأصل وهـذا الأصل على خلاف الارتكاز، أن يشمل الأصل الجارى فى هـذا الطرف، ويقول إطلاقه حجّه وظهوره حجّه، ويشمل الأصل الجارى فى الطرف الآخر ويقول أنّ إطلاقه حجّه وظهوره حجّه، هـذا على خلاف الارتكاز؛ لأنّه يوجب المناقضه بينه وبين التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، فإذا كان على خلاف الارتكاز، فسوف يوجب التعارض الداخلى فى دليل الحجّيه الواحد، ويبتلى دليل الحجّيه الواحد هذا بالتعارض الداخلى، فلا يشمل كلا الطرفين، وبذلك لا تأتى شبهه التخيير ولا نرخّص للمكلّف فى المخالفه الاحتماليه. هذا الجواب الثانى.

هـذا الجواب يبتنى على فكره أنّ شـمول دليـل الحجّيه لظهورين لا ـ يكون كـل واحـدٍ منهما على خلاف الارتكاز ولا يكون كل واحـدٍ منهما مبتلياً بالتعارض الداخلى والإجمال بالنتيجه؛ لأنّه ليس على خلاف الارتكاز، هذا الجواب مبتنٍ على أنّ دليل الحجّيه لا ـ يشـمل ظهورين من هـذا القبيـل، ظهوران ليس كـل واحـدٍ منهمـا على خلاـف الارتكـاز، وإن كانـا بمجموعهما على خلاف الارتكـاز. إذا قلنـا أنّ دليـل الحجّيه لا ـ يشـمل ظهورين من هـذا القبيل، هـذا الكلام يكون تامّاً؛ لأنّ دليل الحجّيه يُبتلى بالإجمال والتعـارض الـداخلى وبالتـالى لا يثبت الحجّيه لكلا الأصـلين، فإذن، يفقـد كل أصلٍ الـدليل على حجيته، وبهـذا نصل إلى نفس النتيجه، وأمّـا إذا قلنا: أىّ ضـيرٍ فى أن يشـمل دليل الحجّيه ظهورين من هـذا القبيل ؟ لأنّ هـذا ظهور هو فى حـدّ نفسه ليس على خلاـف الارتكاز ولا مشـكله فيه، ظهور هـذا الأصل فى الشـمول لهـذا الطرف، إطلاقه لهـذا الطرف ليس فيه مشـكله وليس على خلاف الارتكاز، فأىّ ضـيرٍ فى أن يشمله دليل الحجّيه ؟ وإن كان هذا الظهور بضمّه إلى الظهور الآخر هو على خلاف الارتكاز، لكن دليل الحجّيه يشـمل هذا الظهور فى حدّ نفسه ويدل على حجّيته، إذا منعنا من شمول دليل الحجّيه لظهورين من هذا القبيل، هذا الجواب يكون جواباً آخراً عن الشبهه الأساسيه، وإلاّ إذا قلنا لا مانع من ذلك، دليل الحجّيه يشمل هذا الظهور فى حدّ نفسه؛ لأنّه لا مانع من الشمول، وإن كان بضمّه إلى شىءٍ آخر يكون هذا الضم والمجموع على خلاف الارتكاز، لكن هو فى حدّ نفسه يشـمله دليل الحجّيه، وذاك أيضاً يشـمله دليل الحجّيه، هذا لا يمنع من شـمول دليل الحجّيه لكل واحد منهما بخصوصه، فلا يتم حينئذٍ هذا الجواب ويتعيّن الجواب الأوّل المتقدّم.

ص: ٧٢٧

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی

یقع الکلام فی تنبیهات العلم الإجمالی جرت العاده بعد الفراغ عن أصل منجّزیه العلم الإجمالی أن یقع الکلام فی بعض التنبیهات المرتبطه بقاعده منجّزیه العلم الإجمالی، وهی أبحاث مهمّه جدّاً، ولعلّها فی بعض النواحی أهم من البحث عن أصل المنجّزیه:

التنبیه الأوّل: یرتبط بالثمره العملیه بین القول بعلّیه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه وبین القول بعدم العلّیه وأنّه مقتضٍ لوجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّهم ذکروا أنّ الثمره تظهر ------------ کما تقدّم الإشاره إلی ذلک ---------- أنّ الثمره تظهر فی أنّه علی العلّیه لا یجری الأصل فی أحد طرفی العلم الإجمالی وإن لم یکن له معارض فی الطرف الآخر، بخلافه علی الاقتضاء، فأنّ الأصل یجری فی أحد الطرفین إذا لم یکن له معارض فی الطرف الآخر، وهذا کقضیه کلّیه ومجمله واضح، العلّیه تعنی أنّها تمنع من جریان الأصل فی بعض الأطراف بقطع النظر عن المعارضه، أمّا الاقتضاء، فلا یمنع من جریان الأصل فی بعض الأطراف إذا لم یکن له معارض، وإنّما الذی یمنع منه علی الاقتضاء هو وجود الأصل المعارض فی الطرف الآخر.

یظهر من کلمات المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی کلا تقریریه [(۱)] الإشکال فی هذه الثمره، وعبارته فی(فوائد الأصول) ذکر بأنّ فرض أن یکون فی أحد الطرفین أصل نافٍ للتکلیف غیر مُعارض بمثله ولم یکن فی الطرف الآخر أصل مثبت له هو فرضٌ بعیدٌ؛ بل الظاهر أنّه غیر ممکن. الذی یُفهم من هذه العباره وکذلک عبارته فی(أجود التقریرات) هو أنّه یرید أن یقول أنّ الثمره بقطع النظر عن التطبیق والوجود الخارجی قد تکون صحیحه، علی القول بالاقتضاء یجری الأصل فی أحد الطرفین إذا لم یکن له معارض، وعلی القول بالعلّیه لا یجری حتّی إذا لم یکن له معارض، لکن من الصعب جدّاً أن نجد مصداقاً لذلک بحیث نشیر إلیه ونقول أنّ الثمره تظهر هنا؛ لأنّه فی هذا العلم الإجمالی الأصل المؤمّن یجری فی أحد الطرفین بلا معارض مع افتراض أنّه فی الطرف الآخر کما لا یجری الأصل المعارض النافی کذلک لا یجری الأصل المثبت للتکلیف، یقول هذا فرض نادر؛ بل غیر واقع.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۴۷.

یمکن أن یُفسّر کلامه بأنّ فرض انفراد الأصل المؤمّن بأحد الطرفین من دون أن یجری هذا الأصل المؤمّن فی الطرف الآخر، ولا یجری الأصل المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر، یعنی الطرف الآخر لا یجری فیه الأصل المؤمّن ولا الأصل المثبت للتکلیف، فینفرد الأصل المؤمّن فی هذا الطرف، حتّی تظهر فیه الثمره، یقول: هذا فرض بعید؛ بل غیر واقع، علی تقدیره تظهر فیه الثمره، علی القول بالاقتضاء یجری هذا الأصل ولا مانع من جریانه؛ لأنّه لیس له معارض، ولا یجری علی القول بالعلّیه، لکن یقول هذا فرضه بعید، باعتبار أنّه لا موجب لعدم جریان الأصل المؤمّن فی الطرف الآخر إلاّ إذا کان فیه أصل مثبت للتکلیف.

فى الطرف الآخر نقول: الطرف الأوّل يجرى فيه الأصل ولا يعارضه الأصل فى الطرف الثانى. المحقق النائينى(قدّس سرّه) يقول: فى الطرف الثانى لا موجب لعدم جريان الأصل المؤمّن إلاّ فى حاله واحده وهى حاله ما إذا جرى فيه الأصل المثبت للتكليف، فى حاله جريان الأصل المثبت للتكليف فى الطرف الثانى لا ـ يجرى الأصل المؤمّن فيه كما هو واضح، وفى كلتا الحالتين لا يتحقق ما ذكروه ولا ـ تظهر الثمره. إذا لم يكن فى الطرف الثانى أصل مثبت للتكليف، فيجرى فيه الأصل المؤمّن؛ إذ لا موجب لعدم جريانه فيه إلاّ ـ الأصل المثبت للتكليف، فإذا لم يجرِ فيه الأصل المثبت للتكليف جرى فيه الأصل المؤمّن، ومع جريان الأصل المؤمن لا ـ يجرى الأصل المؤمّن فى الطرف الأوّل، وحتّى إذا قلنا بالاقتضاء لا يجرى الأصل المؤمّن؛ لوجود المعارض، فهو لا يجرى فى هذه الحاله سواء قلنا بالاقتضاء، أو العلّيه، فلا ثمره.

ص: ٧٢٩

وأمّا إذا قلنا أنّ الأصل المؤمن فى الطرف الثانى لا يجرى؛ لأنّ هناك أصلًا مثبتاً للتكليف فيه، يقول: هنا أيضا لا تظهر الثمره؛ لأنّه على كلا القولين يمكن إجراء الأصل المؤمن فى الطرف الأوّل، فلا تظهر الثمره.

أمّا على القول بالاقتضاء، فجريان الأصل المؤمّن فى الطرف الأوّل واضح؛ لأنّه ليس له معارض، إنّما يمنع من جريانه جريان الأصل المؤمن فى الطرف الثانى وقد فرضنا أنّ الأصل المؤمّن لا يجرى فى الطرف الثانى لوجود الأصل المنجّز للتكليف فيه، فالأصل المؤمّن يجرى فى هذا الطرف بلا معارض.

وأمّا على القول بالعلّيه أيضاً يجرى الأصل المؤمّن بلا معارض؛ لأنّ الأصل المثبت للتكليف إذا جرى فى أحد أطراف العلم الإجمالى يوجب سقوط ذلك العلم الإجمالى عن المنجّزيه، يوجب انحلال العلم الإجمالى وهو المسمّى بالانحلال الحكمى، أنّ العلم الإجمالى له انحلال حقيقى وانحلال حكمى، عندما يجرى الأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين، يكون هذا موجباً لانحلال العلم الإجمالى حكماً وسقوطه عن المنجّزيه، ومثل هذا العلم الإجمالى الذى ينحل ويسقط عن المنجّزيه، حتّى من يقول بالعلّيه لا يرى مانعاً من جريان الأصل المؤمّن فى الطرف الأوّل.

فإذن: يريد أن يقول أنّه ليس هناك مورد يمكن أن يجرى فيه الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين من دون افتراض جريان الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر وكذا عدم جريان الأصل المثبت للتكليف فى الطرف الآخر، إذا حصّلنا مورداً من هذا القبيل، يقول نعم تظهر فيه الثمره، لكنّه لا يوجد عندنا مورد من هذا القبيل؛ لأنّ الطرف الآخر إمّا أن يجرى فيه الأصل المؤمن، أو لا يجرى، فإذا جرى فيه الأصل المؤمن؛ حينئذٍ يكون معارضاً للأصل فى هذا الطرف سواء قلنا بالعلّيه، أو قلنا بالاقتضاء، وإن لم يجر الأصل المؤمّن فى الطرف الثانى، فهذا يعنى وجود منجّز منع من جريانه، وإلّا لا موجب لجريانه إلّا وجود الأصل المنجّز للتكليف فيه، وإذا وجد الأصل المنجّز فى الطرف الثانى انحلّ العلم الإجمالى وسقط عن المنجّزيه، ومثل هذا العلم الإجمالى المنحل الساقط عن المنجّزيه حتّى القائل بالعلّيه لا يرى مانعاً من جريان الأصل المؤمّن فى بعض أطرافه، وإنّما هو يرى مانعاً من جهه العلم الإجمالى؛ لأنّه علّه لوجوب الموافقه القطعيه كما يرى، أمّا إذا انحلّ العلم الإجمالى وسقط عن المنجّزيه، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين حتى على القول بالعلّيه، ومن هنا أنكر الثمره بين القولين. هذا ما يُفهم من كلام المحقق النائينى (قدّس سرّه).

ص: ٧٣٠

يُفهم من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى تعليقته على فوائد الأصول، أنّه لا يرضى بهذا الجواب، ويرى أنّه بالإمكان أن تكون هناك ثمره بين القولين تظهر فى بعض الموارد، يمكن تصوّر جريان الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين وتظهر فيه الثمره بين القول بالعلّيه وبين القول بالاقتضاء وذكر أنّ المقصود من ذلك هو فيما إذا كان يجرى فى كلا الطرفين أصل ترخيصى، أصلان ترخيصيان فى عرَضٍ واحدٍ، يجريان فى الطرفين وكان هناك أصل ترخيصى يختصّ بأحد الطرفين فى طول الترخيص الأوّل الذى له معارض فى الطرف الآخر، لا مانع من تصوّر هذا، فى هذه الحاله يمكن تصوّر ظهور الثمره؛ لأنّ الأصلين الترخيصيين العرضيين يتعارضان؛ لأنّه لا يمكن أن يجرى الترخيص فى هذا الطرف ويجرى فى الطرف الآخر، فتقع المعارضه بينهما، وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلى الأصل الترخيصى الطولى الجارى فى أحد الطرفين وتظهر فيه الثمره، والثمره تظهر فى هذا الترخيص الطولى الجارى فى أحد الطرفين، فعلى القول بالاقتضاء لا مانع من جريانه، وعلى القول بالعلّيه التامّه لا يمكن جريانه، فتظهر الثمره فى حالةٍ من هذا القبيل؛ ولذا هو أنكر ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من عدم وجود موردٍ يمكن أن تجرى فيه الثمره. هذا الذى دعا البعض إلى أن يجعل هذا هو التنبيه الأوّل من تنبيهات العلم الإجمالى، فيقع الكلام فى أنّه ما هى الموارد التى يمكن افتراض اختصاص الأصل العملى المؤمّن النافى للتكليف ببعض أطراف العلم الإجمالى من دون أن يجرى فى الطرف الآخر حتى تظهر فيه الثمره بين القول بالعلّيه وبين القول بالاقتضاء؟ هل هناك موارد يمكن تصوّرها يختصّ أحد الطرفين بجريان الأصل المؤمّن دون الطرف الآخر ؟ وما هى هذه الموارد ؟

ص: ٧٣١

ذُكرت ثلاث صور:

الصوره الأولى: أن نفترض أنّ اختصاص الأصل المؤمّن بأحد الطرفين دون الطرف الآخر، هذا ينشأ من كون أحد الطرفين لا يجرى فيه الأصل المؤمّن فى حد نفسه وبقطع النظر عن مسأله الترجيح بلا مرجّح، وليس أنّه لا يجرى فيه كونه ترجيحاً بلا مرجّح الذى معناه أنّه يجرى فيه فى حدّ نفسه، وإنّما يمنع منه استحاله الترجيح بلا مرجّح، بقطع النظر عن هذا، وإنّما هذا الطرف أصلاً هو ليس مورداً للأصل المؤمّن، ومُثّل لذلك بما إذا علم المكلّف علماً إجمالياً بأنّه إمّا لم يصلِ الصلاه الفريضه الداخل وقتها، أو أنّه لم يأتِ بالدعاء الواجب عند رؤيه الهلال، أو أىّ شىء آخر، هنا فى هذه الحاله يحصل عنده علم إجمالى إمّا بوجوب صلاه الظهر عليه، أو وجوب الدعاء فى حالهٍ معيّنهٍ، أحد طرفى هذا العلم الإجمالى ليس مورداً للأصل المؤمّن، احتمال صلاه الظهر الداخل وقتها ليس مورداً للأصل المؤمّن ولا تجرى فيه البراءه؛ لأنّ الشك فيه ليس شكاً فى التكليف حتّى تجرى فيه البراءه، وإنّما شك فى الامتثال؛ لأنّه قد دخل وقتها واشتغلت بها الذمّه بحسب الفرض، إذا شك فى أنّه صلّى الظهر، أو لا، فهذا شك فى الامتثال وهو مجرى لقاعده الاشتغال لا للبراءه. إذن: هذا الطرف للعلم الإجمالى هو ليس مورداً للأصل العملى فى حدّ نفسه، فيختص الأصل المؤمّن بالطرف الآخر. قالوا بأنّه يمكن أن تظهر الثمره فى هذا الطرف باعتبار أنّ الطرف الثانى ليس مجرىً للأصل المؤمن فى حدّ نفسه. هنا اتّفق الطرفان على أنّه لا تظهر الثمره فى هذا المورد؛ بل الصحيح هو أنّ الأصل المؤمّن النافى للتكليف فى هذا الطرف الآخر، أى فى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، يجرى الأصل فى ذاك الطرف حتّى على القول بالعلّيه، فلا تظهر الثمره، لماذا يجرى الأصل فى ذاك ؟ أمّا على القول بالاقتضاء فواضح، حيث تجرى أصاله عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ لأنّه ليس له معارض، فأنّ أصاله البراءه لا تجرى فى الطرف الآخر حتى تكون معارضه لها. وأمّا على القول بالعلّيه، فلما تقدّمت الإشاره إليه قبل قليل؛ لأنّ المفروض أنّ أحد الطرفين يجرى فيه أصل مثبت للتكليف وهو قاعده الاشتغال، وقلنا أنّ الأصل المثبت للتكليف عندهم يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى وسقوطه عن المنجّزيه من دون فرقٍ بين أن يكون الأصل المثبت للتكليف شرعياً كاستصحاب التكليف، أو يكون أصلاً عقلياً كأصاله الاشتغال، كلٌ منهما مثبت للتكليف فى أحد الطرفين، والأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين يوجب الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى، وقلنا بأنّ هذا العلم الإجمالى المنحل الذى سقط عن المنجّزيه لا يمنع من إجراء الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر، فإذن: لا ثمره؛ لأنّ الأصل المؤمّن فى ذاك الطرف يجرى على كلا القولين، فلا تظهر الثمره.

ص: ٧٣٢

من الواضح جدّاً أنّ هذا الكلام يتوقّف على هذه الكبرى، على الإيمان بأنّ جريان الأصل المثبت للتكليف فى أحد أطراف العلم الإجمالى، سواء كان أصلاً شرعياً، أو كان أصلاً عقلياً، يوجب الانحلال وسقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه وهو المُسمّى كما قلنا ب-----(الانحلال الحكمى). وأمّا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بأنّ جريان الأصل المثبت فى بعض الأطراف لا يحلّ العلم الإجمالى ولا يسقطه عن المنجّزيه؛ حينئذٍ تظهر الثمره، ولا يصح الكلام المتقدّم بعدم ظهور الثمره؛ لأنّه على كلا التقديرين يجرى الأصل المؤمّن لنفى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ بل تظهر الثمره؛ لأنّه على القول بالاقتضاء يجرى هذا الأصل المؤمّن لنفى وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال؛ لعدم وجود المعارض له. أمّا على القول بالعلّيه، فلا يجرى هذا الأصل المؤمّن؛ لأنّ العلم الإجمالى باقٍ على منجزيته، ولم ينحل، والمفروض أنّ العلم الإجمالى على القول بالعلّيه هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه ومنع جريان الأصول حتّى فى بعض الأطراف، فتظهر الثمره هنا.

إذن: إنكار الثمره فى هذه الصوره يبتنى على بحث سيأتى التعرض له إن شاء الله تعالى فى بحث الانحلال الذى هو أحد تنبيهات العلم الإجمالى، أنّ جريان الأصل المثبت للتكليف يوجب الانحلال الحكمى كما ذكروا، يعنى يجوّز للمكلّف ولا يلزمه بوجوب الموافقه القطعيه، أو لا ؟

الصوره الثانيه: أن يكون هذا الاختصاص ليس من الجهه الأولى بأن يكون الطرف فى حدّ نفسه ليس مورداً للأصل المؤمّن، وإنّما يكون الاختصاص ناشئاً من جهه أنّ الأصل الترخيصى فى أحد الطرفين لا يجرى لوجود أصلٍ مثبت للتكليف حاكم عليه، فلا يجرى فيه الأصل المؤمّن، فيختص الأصل المؤمن بالطرف الآخر. نفترض أنّ الطرف الأوّل يجرى فيه الأصل المؤمّن، الطرف الثانى فيه أصل مؤمّن وهو فى نفسه مورد للأصل المؤمّن، لكن الطرف الثانى الأصل الترخيصى فيه محكوم بأصل تنجيزى مثبت للتكليف يكون حاكماً على الأصل الترخيصى فى مورده؛ فحينئذٍ هذا الأصل الترخيصى الموجود فى الطرف الآخر ليس له معارض، ليس هناك أصل مؤمّن فى الطرف الآخر يكون معارضاً له، فيكون الأصل الترخيصى مختصّاً ببعض الأطراف. من قبيل ما إذا فرضنا أنّ أصاله الحل تجرى فى الطرفين، هذا مشكوك الحرمه وهذا أيضاً مشكوك الحرمه، كلٌ منهما مورد لأصاله الحل فى حدّ نفسه، لكن كان أحد الطرفين يجرى فيه استصحاب المثبت للحرمه بأن نفترض أنّ الحاله السابقه لهذا الطرف كانت هى الحرمه، فإذا شككنا فى بقاء الحرمه نستصحب الحرمه. إذن، هذا الطرف، ولنفترضه الثانى هو مورد لأصاله الحل، لكنّ أصاله الحل فيه محكومه لاستصحاب الحرمه الثابته سابقاً. هنا أيضاً قالوا بأنّه حتّى فى هذه الصوره لا تظهر الثمره بين القول بالعلّيه والقول بالاقتضاء؛ لأنّه على كلا التقديرين أصاله الحل تجرى فى الطرف الآخر، أمّا على القول بالاقتضاء، فواضح؛ لأنّ أصاله الحل فى هذا الطرف ليس لها معارض؛ لأنّ معارضها وهى أصاله الحل فى الطرف الثانى سقطت باعتبار أنّ استصحاب الحرمه كان حاكماً عليها. إذن، أصاله الحل فى الطرف الآخر ليس لها معارض، فتجرى بلا معارض بناءً على القول بالاقتضاء.

وأمّا بناءً على القول بالعلّيه: أيضاً تجرى أصاله الحل فى هـذا الطرف؛ لما تقـدّم من أنّ العلم الإجمالى يسـقط عن التنجيز وينحل انحلالاً حكمياً عندما يجرى فى أحد الطرفين أصل مثبت للتكليف، والأصل فى هذا المثال فى هذا المقام هو أصل شـرعى مثبت للتكليف وهو استصحاب الحرمه المتيقنه سابقـاً، فـإذا جرى هـذا الأصل المثبت للتكليف فى أحـد الطرفين انحل العلم الإجمالى وسـقط عن المنجّزيه وإذا سـقط عن المنجزيه لاـ مـانع من الرجوع إلى أصـاله الحـل فى الطرف الأوّل؛ لأنّ المنع من ذلک مبنى على افتراض وجود علم إجمـالى منجّز، فيكون علّه للمنع من المخـالفه الاحتماليه، فضـلًا عن المخالفه القطعيه، أمّا إذا سـقط عن التنجيز؛ فحينئذٍ لا اثر له.

هـذا الكلاـم أيضـاً يرد عليه نفس التعليق السـابق وأنّ هـذا مبنى على هـذه الكبرى، أنّ جريـان الأصـل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين يوجب سـقوط العلم الإجمـالى عن التنجيز ويوجب الانحلاـل الحكمى، وإلاّـ إذا أنكرنـا ذلـک تظهر الثمره، فعلى القول بالاقتضاء يمكن الرجوع إلى أصاله الحلّيه فى هذا الطرف؛ لأنّها ليس لها معارض؛ لأنّ معارضـها سـقط بالأصل الحاكم. أمّا على القول بالعلّيه لا يجوز إجرائها فى هذا الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالى باقٍ على منجّزيته، لم ينحل وهو علّه تامّه بحسب الفرض للمنع من إجراء الأـصول حتّى فى بعض أطرافه، فتظهر الثمره. فـإذن: عـدم ظهـور الثمره فى هـذه الصـور أيضـاً يكون مبنياً على تلك المسأله التى سيأتى التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

الصـوره الثـالثه: أن يكـون اختصـاص الأصـل المـؤمّن ببعض الأـطراف هـو من جهه أخرى غير مـا تقـدّم، من جهه وجود أصـل ترخيصـى طولى فى أحد الطرفين مع افتراض وجود أصـلين ترخيصـيين فى عرض واحد فى كلٍ من الطرفين. أصـلان ترخيصيان عرضـيان يجريان فى الطرفين، لكن أحـد الطرفين فيه أصل ترخيصـى أيضاً، لكنّه فى طول الأصل الجارى فى مورده، من قبيل ما إذا علمنا بنجاسه أحـد إناءين وكان أحـدهما معلوم الطهاره سابقاً، فى هـذه الحاله كلٌ منهما مورد لقاعـده الطهاره، هـذا الطرف مشـكوک النجـاسه تجرى فيه قاعـده الطهاره، وهـذا أيضاً مشـكوک النجاسه تجرى فيه قاعـده الطهاره، كلٌ منهما مورد للأصـل الترخيصـى المؤمّن، لكن أحدهما حيث أنّ حالته السابقه هى الطهاره يكون مورداً لقاعده الطهاره وهو أصل ترخيصـى أيضاً. هنا أيضـاً يقـال فى هـذه الحـاله استصـحاب الطهـاره فى أحـد الإناءين فى مورده يعارض أصاله الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّهما لا يمكن أن يجريـان معاً؛ لأننا نعلم بأنّ أحـد الإناءين نجس، استصـحاب الطهاره فى هـذا يعارض أصاله الطهاره فى الطرف الآخر فيتساقطـان، تصـل النوبه إلى أصاله الطهاره فى مورد الاستصـحاب؛ لأنّ أصاله الطهاره فى طول الاستصـحاب وليست فى مرتبته، أصاله الطهاره تبقى سالمه ولا تدخل طرفاً فى المعارضه؛ لأنّ رتبتها متأخره عن رتبه الاستصحاب.

وبعبارةٍ أخرى: هی حين التعارض بين الاستصحاب فی هذا الطرف وقاعده الطهاره فی هذا الطرف ليس لها وجود؛ لأنّ رتبتها متأخّره عن الاستصحاب، بعد سقوط الاستصحاب بالتعارض هی تكون موجوده، فيمكن الرجوع إليها حينئذٍ، ويختصّ الأصل المؤمّن بهذا الطرف؛ حينئذٍ قد يقال بأنّ الثمره هنا أيضاً تظهر. هل يمكن الرجوع إلی أصاله الطهاره فی هذا الطرف بعد سقوط الاستصحاب الجاری فی مورده، مع أصاله الطهاره فی الطرف الآخر، أو لا يمكن ؟ علی الاقتضاء قالوا بأنّه يمكن الرجوع، وعلی القول بالعلّيه لا يمكن الرجوع. وسيأتی الكلام هن هذه الصوره إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی

الصوره الثالثه التی يقع الكلام فيها فی أنّ الثمره هل تظهر فيها أو لا ـ ؟ بين القول بالعلّيه والقول بالاقتضاء هی ما إذا كان الاختصاص من جهه وجود أصل ترخيصی طولی فی أحد الطرفين مع وجود أصلين ترخيصيين فی الطرفين، فهناك ثلاثه أصول ترخيصيه، أحد الطرفين يوجد فيه أصلان ترخيصيان طوليان كاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، بينما الطرف الآخر يختص بقاعده الطهاره ولا يجری فيه الاستصحاب.

هنا قد يقال: بأنّ استصحاب الطهاره فی هذا الطرف يتعارض مع قاعده الطهاره فی الطرف الآخر وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلی قاعده الطهاره فی هذا الطرف، مستصحب الطهاره نجری فيه قاعده الطهاره، فتظهر الثمره، أنّه بناءً علی الاقتضاء لا مانع من جريان قاعده الطهاره فی هذا الطرف؛ لأنّه ليس له معارض، وأمّا بناءً علی القول بالعلّيه، فلا تجری قاعده الطهاره فی هذا الطرف وإن لم يكن لها معارض، فتظهر الثمره فی ذلك.

ص: ۷۳۵

والوجه فی ذلك واضح: لأنّ قاعده الطهاره فی مرتبتها لا معارض لها التی هی مرتبه ما بعد سقوط استصحاب الأصل الحاكم؛ لأنّها فی طول استصحاب الطهاره، بعد سقوط استصحاب الطهاره بالمعارضه مع قاعده الطهاره فی الطرف الآخر، قاعده الطهاره فی هذا الطرف لا ـ معارض لها، فی ظرف جريانها وفی مرتبتها لا معارض لها، وفی المرتبه السابقه لا وجود لقاعده الطهاره فی هذا الطرف حتّی تسقط، لا وجود لها أصلاً؛ لأنّها إنّما توجد بعد سقوط الأصل الحاكم الذی هو عباره عن استصحاب الطهاره.

المحقق العراقی(قدّس سرّه) ركّز كلامه علی هذه الصوره واعتبرها نقضاً علی القول بالاقتضاء، قال بأن القائل بالاقتضاء ماذا يقول فی المقام ؟ مقتضی القول بالاقتضاء هو الالتزام بجواز التمسّك بقاعده الطهاره فی هذا الطرف لعدم المعارض، وبالتالی لا تجب الموافقه القطعيه حينئذٍ، وهذا نقض علی القائل بالاقتضاء؛ لأنّ المحقق العراقی(قدّس سرّه) يقول من البعيد جدّاً أن يلتزم أحد بعدم وجوب الموافقه القطعيه فی محل الكلام، فبعد استبعاد الالتزام بعدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز المخالفه الاحتماليه فی محل الكلام؛ حينئذٍ يكون هذا نقضاً علی القائل بالاقتضاء؛ لأنّك لا تلتزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه، بينما القول بالاقتضاء يقتضی الالتزام بعدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز المخالفه الاحتماليه، فماذا تصنع فی المقام ؟ فجعله نقضاً علی القول

بالاقتضاء.

ومن هنا تصـدّى القائلون بالاقتضاء للجواب عن هذا النقض وبيان أنّ الثمره لا تظهر فی المقام، علی کلا التقدیرین لا یجری هذا الأصل المؤمّن فی هذا الطرف سواء قلنا بالعلّیه، أو قلنا بالاقتضاء، فلا تظهر الثمره ولا یکون هذا نقضاً علینا.

ص: ۷۳۶

المستفاد من كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى هو أبرز القائلين بالاقتضاء، أنّه أجاب عن هذا النقض بجوابين مذكورين فى تقريراته:

الجواب الأوّل: (١) يلزم من جريان الأصل فى محل الكلام، والمقصود بالأصل هو الأصل الترخيصى الطولى الذى يُراد إجراءه فى هذا الطرف بعد سقوط الأصل الحاكم عليه فى طرفه مع الأصل الترخيصى فى الطرف الآخر. يقول: جريان هذا الأصل الترخيصى الطولى ------------- قاعده الطهاره فى محل الكلام ------------- يلزم منه المحال، يلزم من وجوده عدمه، (٢) وكل ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً إذن: لا يجرى الأصل الترخيصى الطولى فى محل الكلام، ولا تظهر الثمره؛ لأنّ هذا الأصل حتّى على القول بالاقتضاء لا يجرى، فضلاً عن القول بالعلّيه، كيف يلزم من جريان هذا الأصل الترخيصى الطولى فى مورده المحال ويلزم من وجوده عدمه ؟ يبيّن ذلك، يقول: باعتبار أنّ سقوط الأصل الحاكم ووصول النوبه إلى قاعده الطهاره فى طرفه، هذا ينشأ فى الحقيقه من العلم الإجمالى ومنجّزيته؛ لأنّ العلم الإجمالى وكونه منجّزاً هذا يوجب سقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وإلاّ لو لم يكن هناك علم إجمالى ولو لم يكن العلم الإجمالى له تنجيز، فلا موجب لسقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وكان بالإمكان أن نجرى استصحاب الطهاره فى هذا الطرف، وإنّما الذى أوجب سقوط الأصل الحاكم هو العلم الإجمالى وكونه منجّزاً، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالى يوجب التعارض بين استصحاب الطهاره فى هذا الطرف مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، يوجب التعارض بينهما والتساقط، فالعلم الإجمالى وكونه منجّزاً هو الذى أوجب سقوط هذا الأصل الحاكم فى هذا الطرف وقاعده الطهاره فى ذاك الطرف، إذن: سقوط الأصل الحاكم وهو استصحاب الطهاره فى هذا الطرف ووصول النوبه إلى قاعده الطهاره فى هذا الطرف نفسه هو ناشئ من العلم الإجمالى ومنجّزيته، فلو لم يكن العلم الإجمالى منجّزاً لما سقط الأصل الحاكم ولما وصلت النوبه إلى قاعده الطهاره فى نفس الطرف؛ حينئذٍ يقول: إذا فرضنا أنّ الأصل الطولى الترخيصى فى هذا الطرف وهو قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره إذا فرضنا أنّها تجرى، يعنى توجب انحلال العلم الإجمالى ورفع منجزيته، معناه أنّ العلم الإجمالى لا يمنع من جريان الأصول فى أطرافه، إذا جرت قاعده الطهاره فى هذا الطرف، فهذا معناه انحلال العلم الإجمالى وعدم منجّزيته وهذا هو معنى أنّ جريان الأصل الترخيصى الطولى يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّ انحلال العلم الإجمالى ورفع منجزيته باعتبار جريان الأصل فى هذا الطرف يوجب رجوع الأصول النافيه التى سقطت سابقاً؛ لأنّه إذا ارتفعت منجّزيه العلم الإجمالى وأصبح غير منجّز، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب الطهاره فى هذا الطرف، فإذا جرى الأصل المؤمّن الطولى فى هذا الطرف وحلّ العلم الإجمالى ورفع منجّزيته؛ حينئذٍ هذا يستلزم رجوع الأصول الترخيصيه المتعارضه العرضيه، وهى عباره عن استصحاب الطهاره فى هذا الطرف وقاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّ الذى أوجب سقوطها هو العلم الإجمالى ومنجّزيته، فإذا رفعنا منجّزيه العلم الإجمالى بجريان الأصل المؤمّن الطولى؛ فحينئذٍ ترجع هذه الأصول المتنافيه المتعارضه، وإذا رجعت الأصول المتنافيه وبضمنها استصحاب الطهاره؛ حينئذٍ يرتفع موضوع قاعده الطهاره فى هذا الطرف باعتبار الحكومه، فيلزم من جريان هذا الأصل الطولى الترخيصى فى هذا الطرف عدم جريانه؛ لأنّ جريانه يبتنى على سقوط الأصل الحاكم وسقوط الأصل الحاكم يتوقّف على منجّزيه العلم الإجمالى، وإلاّ لماذا يسقط الأصل الحاكم ؟ فإذا جرى الأصل الطولى الترخيصى، فمعنى جريانه أنّه لا تجب الموافقه القطعيه، وهذا يعنى أنّ العلم الإجمالى غير منجّز لوجوب الموافقه القطعيه، فإذا كان جريان الأصل الطولى الترخيصى يوجب رفع منجّزيه العلم الإجمالى التى يتوقّف عليها أصل وجوده وأصل جريانه؛ لأنّ أصل جريان هذا الأصل الطولى يتوقّف على منجّزيه العلم الإجمالى؛ لأنّه يتوقّف على سقوط الأصل الحاكم حتّى تصل النوبه إليه، وسقوط الأصل الحاكم يتوقّف على منجّزيه العلم الإجمالى، فكيف يُعقل أن يكون هذا الأصل الذى يتوقّف

فی أصـل ثبوته وجریـانه علی منجّزیه العلم الإجمـالی أن یکون رافعـاً لمنجّزیه العلم الإجمالی ؟ أن یکون رافعاً لما یقتضـیه؛ لأنّ العلم الإجمالی ومنجّزیته هی التی تقتضـی وجوده، فکیف یُعقل أن یکون رافعاً لما یقتضیه، وبحسب تعبیر المحقق النائینی(قدّس سرّه) یلزم مـن وجـوده عـدمه، أی بمجرد أن یجری معنـاه أنّ العلم الإجمـالی قـد انحـل وارتفعت منجّزیته، وإذا ارتفعت منجّزیه العلم الإجمـالی یعود الأصل الحاکم؛ لأنّ الرافع للأصل الحاکم هو منجّزیه العلم الإجمالی، فإذا قلنا أنّ هـذا العلم الإجمالی لیس منجّزاً؛ حینئـذٍ یرجع الأصـل الحـاکم، وإذا رجع الأصـل الحـاکم لا یجری الأصل الطولی المؤمّن، فیلزم من جریانه عـدم جریانه، وهذا محال، ومن هنا لا یجری هذا الأصل الطولی المؤمّن.

ص: ۷۳۷

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۴۶.

۲- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۴۶.

الذی یُلاحظ علی هذا الجواب الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه): أنّه فیه خلط بین منجّزیه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه وبین منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه، الأصل الطولی الترخیصی، یعنی قاعده الطهاره فی هذا الطرف، ماذا یرفع ؟ أیّ منجّزیهٍ من هاتین المنجّزیتین یرفعها الأصل الطولی الترخیصی ؟ قاعده الطهاره عندما تجری فی هذا الطرف هل ترفع منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه، أو ترفع منجّزیه العلم الإجمالی لوجوب الموافقه القطعیه ؟ من الواضح أنّ الجواب هو الثانی، هو أصلاً یجری فی هذا الطرف ویثبت الترخیص فی هذا الطرف، وهذا معناه الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه، معناه رفع المنجّزیه بمقدار وجوب الموافقه القطعیه ولیس أکثر من هذا، أمّا الطرف الآخر فیبقی، فالعلم الإجمالی ینجّزه ویوجب الاحتیاط فیه، قاعده الطهاره تجری فی هذا الطرف وتثبت الترخیص فیه، وهذا ترخیص فی المخالفه الاحتمالیه ولیس ترخیصاً فی المخالفه القطعیه حتّی نقول أنّ هذا الأصل یرفع المنجّزیه بمقدار حرمه المخالفه القطعیه، کلا هو یرفع التنجیز بمقدار وجوب الموافقه القطعیه. إذن: ما یرفعه الأصل الترخیصی الطولی إذا جری هو عباره عن المنجّزیه بمقدار وجوب الموافقه القطعیه لا المنجّزیه بمقدار حرمه المخالفه القطعیه.

سقوط الأصل الحاکم، وبالتالی جریان الأصل الطولی الترخیصی علی ماذا یتوقّف ؟ هل یتوقّف علی المنجّزیه بمقدار وجوب الموافقه القطعیه، أو یتوقف علی المنجّزیه بمقدار حرمه المخالفه القطعیه ؟ الجواب أیضاً واضح، أنّه یتوقّف علی منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه لا لوجوب الموافقه القطعیه؛ لأنّ استصحاب الطهاره فی هذا الطرف یسقط باعتبار أنّ جریانه مع جریان ما یعارضه فی الطرف الآخر وهو قاعده الطهاره فی الطرف الآخر یلزم منه الترخیص فی المخالفه القطعیه وهو محال. جریانه وحده من دون معارضه ترجیح بلا مرجّح، إذن: حرمه المخالفه القطعیه بضمیمه استحاله الترجیح بلا مرجّح هو الذی أوجب سقوط الأصل الحاکم، وبالتالی وصول النوبه إلی الأصل المحکوم الذی هو قاعده الطهاره فی هذا الطرف، المنجّزیه بمقدار حرمه المخالفه القطعیه بضمیمه استحاله الترجیح بلا مرجّح، هذا هو السبب فی سقوط الأصل الحاکم ووصول النوبه إلی الأصل الترخیصی الطولی المحکوم. إذا کان هذا واضحاً؛ حینئذٍ ینحل الإشکال، الإشکال کان مبتیّاً علی أنّ ما یتوقّف علیه جریان الأصل الطولی الترخیصی هو نفس ما یرفعه جریانه، هو یتوقف علی المنجّزیه وهو یرفع المنجّزیه، فیلزم الإشکال، من دون أن ندقق أنّ هذه المنجّزیه التی یتوقّف علیها ما هی؟ والمنجّزیه التی یرفعها ما هی ؟ هو یتوقّف علی المنجّزیه وإذا جری یرفع المنجّزیه، وهذا محال، أن یرفع ما یقتضیه، أو بعباره أخری: یلزم من وجوده عدمه، بالبیان السابق، لکن هذا عندما تتّحد المنجّزیتان، بأن تکون نفس المنجّزیه التی یتوقّف علیها هو إذا جری یرفعها، أمّا إذا قلنا أنّه یتوقّف علی منجّزیهٍ، وما یرفعها هی منجّزیه أخری، هو یتوقف علی منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه؛ لأنّه ----------- جریان الأصل الطولی ------------ یتوقّف علی سقوط الأصل الحاکم، وسقوط الأصل الحاکم یتوقف علی منجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه، بینما إذا جری الأصل الطولی الترخیصی لا یرفع إلاّ المنجّزیه بمقدار وجوب الموافقه القطعیه، ومن هنا لا یلزم أیّ إشکال، لا یکون حینئذٍ جریان هذا الأصل رافعاً لما یقتضیه ولا یلزم من وجوده عدمه، یجری هذا الأصل فی هذا الطرف وما یثبته هو فقط الترخیص فی المخالفه الاحتمالیه، فلا یکون رافعاً لمقتضیه ولا یلزم من وجوده عدمه وهذا معناه أنّ هذا الجواب لا یتم لإثبات عدم ظهور الثمره کما قیل؛ بل مقتضی الصناعه هو أن نلتزم إلی هنا أنّ هذه الثمره تظهر، هذا الأصل فی هذا الطرف بعد سقوط الأصل الحاکم علیه بالمعارضه مع الأصل الآخر، هذا علی القول بالعلّیه لا یجری، بینما یجری علی القول بالاقتضاء، ولا یلزم من جریانه المحال، فإذا کان یجری، فلابدّ أن یلتزموا بجریانه، وهم لا یلتزمون بجریانه، فیکون نقضاً علیهم.

((تنبيه))

لابدّ أن نتبه على أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) لم يذكر الجواب الأوّل فى الصوره الثالثه التى نتكلّم عنها، وإنّما ذكره فى الصوره الثانيه المتقدّمه، يعنى عندما كان الأصل الحاكم الجارى فى أحد الطرفين أصلًا مثبتاً للتكليف، فى الصوره الثالثه الأصل الحاكم أيضاً أصل ترخيصى، كل الأصول ترخيصيه، لكن ليس هناك مانع من أن تكون هناك طوليه بين أصلين ترخيصيين يجريان فى طرفٍ واحد، ويكون أحدهما حاكماً على الآخر، هذا محل كلامنا. هو ذكر هذا الجواب الأوّل عندما كان هناك فى أحد الطرفين أصل مثبت للتكليف وأصل ترخيصى، وكان الأصل الترخيصى فى طول الأصل المثبت للتكليف، ويكون الأصل المثبت للتكليف حاكماً عليه. الوجه نفسه يجرى، هذا الأصل يعارض ذاك الأصل الآخر، فيسقطان، فتصل النوبه إلى الأصل الترخيصى بعد سقوط الدليل الحاكم، فيأتى هذا الكلام وليس هناك فرق بينهما.

الجواب الثانى: (١) الذى ذكره لمنع جريان الأصل الترخيصى فى محل الكلام فى الصوره الثالثه، أيضاً ذُكر فى كلا التقريرين، وهو ما ذكره من أنّ تعارض الأصول إنّما هو باعتبار تعارض مؤدياتها وما هو المجعول فيها، باعتبار أنّ مؤدّى هذا الأصل يعارض مؤدّى ذاك الأصل، المناط على المؤدى، ما هو المجعول فى هذا الأصل يعارض ما هو المجعول فى ذاك الأصل، يقول: والمؤدّى وما هو المجعول فى كلٍ من استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره أمر واحد، وهو عباره عن طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، الشىء الذى تشك فى طهارته ونجاسته هو محكوم بالطهاره، هذا مفاد الاستصحاب وأيضاً مفاد قاعده الطهاره، إذن: المؤدى فى الأصلين الحاكم والمحكوم -------------- الذى هو استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره ------ -------- واحد، ما هو المجعول فيهما واحد، وهو طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، هذا هو الذى يُفهم من الدليل، والمفروض فى محل الكلام أنّه لا يمكن جعل الطهاره فى كلٍ من الطرفين؛ لأنّه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فلا يمكن جعل هذا المؤدّى فى كلٍ من الطرفين، وهذا معناه أنّ مؤدّى الاستصحاب ومؤدّى قاعده الطهاره فى هذا الطرف تعارض مؤدّى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وبذلك كل هذه الأصول تدخل فى المعارضه، كما أنّ استصحاب الطهاره يعارض قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره أيضاً تعارض قاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّ التعارض بين الأصول بحسب مؤدياتها وبحسب ما هو المجعول فيها، هل يمكن أن يُجمع بين هذا المجعول وذاك المجعول فى الطرف الآخر، أو لا ؟ فإذا طرحنا هذا السؤال، فمن الواضح أنّ الجواب هو لا يمكن الجمع بين ما هو المجعول فى استصحاب الطهاره وبين ما هو المجعول فى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر؛ لأنّه يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، ونفس الكلام نقوله فى قاعده الطهاره فى هذا الطرف، ما هو المجعول فى قاعده الطهاره ؟ هو نفس المؤدّى، هو طهاره مشكوك الطهاره والنجاسه، هذا أيضاً لا يمكن الالتزام بجعله مع جعل قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وهذا معناه أنّ التعارض لا يقتصر على استصحاب الطهاره مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وإنّما قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره تدخل طرفاً فى المعارضه وهذا يقتضى سقوط جميع الأصول فى عرضٍ واحد. إذن: قاعده الطهاره فى هذا الطرف لا تجرى؛ لأنّها تسقط بالمعارضه كما سقط استصحاب الطهاره، فلا تظهر الثمره، سواء قلنا بالعلّيه لا يجرى هذا الأصل الطولى المؤمّن، أو قلنا بالاقتضاء أيضاً لا يجرى؛ لأنّ مفاد كل هذه الأصول واحد وكلّها تدخل طرفاً فى المعارضه، وحيث أنّه لا يمكن إجراءها، فتسقط كل هذه الأصول فى عرضٍ واحد كما ذكر.

۱- فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينی للشیخ الكاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۴۸.

ثمّ يقول(قدّس سرّه): وأمّا مسأله أنّ الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره، فلا اثر لها فى المقام، وإنّما يظهر أثرها فى الشك السببى والشك المسببى، وفى ذيل عبارته يشير إلى أنّه وإن نُقل عن بعض الأعلام خلاف هذا، لكن التحقيق يقتضى أنّ قاعده الطهاره فى هذا الطرف تدخل طرفاً فى المعارضه ولا يمكن جعل هذا المؤدى مع مؤدى قاعده الطهاره فى الطرف الآخر. فيكون هذا هو الجواب الثانى عن النقض، وبالتالى يكون إنكاراً للثمره فى محل الكلام.

المحقق العراقى(قدّس سرّه) أهتم بهذا الجواب الثانى، (١) وأجاب عنه بأنّه لو سلّمنا بأنّ المجعول والمؤدّى فى استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره أمر واحد كما ذكر، هو ينكر هذا ويرى أنّهما أمران متغايران، المجعول فى استصحاب الطهاره غير المجعول فى قاعده الطهاره، حتّى لو سلّمنا أنّ التعارض بين الأصول إنّما هو باعتبار مؤدّياتها وما هو المجعول فيها، يقول: المجعول متعدد فى استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره. يقول: لو سلّمنا أنّ مؤداهما أمر واحد، وما هو المجعول فيهما أمر واحد، لكن لا يمكن إنكار أنّ الشارع جعل طريقين لهذا المؤدّى الواحد والمجعول الواحد، واحد يُسمّى بالاستصحاب وواحد يُسمّى بقاعده الطهاره، وجعل أحدهما فى طول الآخر بحيث أنّ النوبه لا تصل إلى أحدهما إلّا بعد سقوط الآخر، وهذا واضح بالنسبه إلى الاستصحاب وبالنسبه إلى قاعده الطهاره، ليكن مؤداهما واحداً غير متعدد، لكن هناك طريقان لإثبات هذا المؤدّى مجعولان من قبل الشارع، الشارع هو جعل الاستصحاب وجعل قاعده الطهاره لإثبات مؤدى واحد، وكان بين هذين الطريقين طوليه، يقول: حينئذٍ أيّ مانعٍ يمنع من التمسّك بقاعده الطهاره والأخذ بعمومها فى محل الكلام فى ظرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه بالتعارض ؟ لأنّه يسقط بالمعارضه مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر، وفى ظرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه ما هو المانع من أنّ نأخذ بقاعده الطهاره فى طرفه، وإن أتّحد مفادها مع مفاد الاستصحاب، الشارع جعل لهذا المفاد الواحد طريقان أحدهما فى طول الآخر، فإذا سقط الأوّل بالمعارضه مع شيءٍ فى الطرف الآخر، أيّ محذورٍ فى أن نأخذ بالطريق الثانى، بقاعده الطهاره لإثبات نفس المفاد الواحد ؟ باعتبار أنّ الأصل الذى يجرى فى هذا الطرف ------------ الأصل المؤمّن الطولى، قاعده الطهاره ------------ إنّما نأخذ به بعد سقوط الأصل الحاكم بالمعارضه مع قاعده الطهاره فى الطرف الآخر. يقول: لا محذور فى هذا؛ لأنّه مقتضى الصناعه تقتضى ذلك بعد فرض الطوليه فى طريقين، فى باب الدلاله، دلاله الاستصحاب سقطت عن الحجّيه بالمعارضه، ما هو المحذور فى أن نأخذ بالدلاله الثانيه ؟! أن نأخذ بعموم قاعده الطهاره ونلتزم بها لإثبات عمومها لمحل الكلام، وإن كان مفادهما واحداً، وإن كان مؤداهما واحداً، لكنهما طريقان بينهما طوليه، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره.

ص: ٧٤٠

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للبروجردى، ج ٣، ص ٣٢٠.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

ذكرنا أنّ الجواب الثانى الـذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من عدم جواز الرجوع إلى الأصل المؤمّن الطولى؛ بل ذكر أنّ هـذا الأصل يـدخل كجزءٍ من المعارضه، الأصول الثلاثه فى الأطراف تتعارض وتتساقط، فلا يبقى أصل مؤمّن يُرجع إليه فى هذا الطرف، وبـذلك نصـل إلى نفس النتيجه وهى عـدم الترخيص فى المخالفه الاحتماليه فى هـذا المورد، فلا نلتزم بجواز المخالفه الاحتمـاليه كمـا ذُكر فى النقض، ونصـل أيضـاً إلى النتيجه السابقه وهى أنّه لا تظهر الثمره فى هـذا المورد بين القول بالعلّيه وبين القول بالاقتضـاء؛ لأـنّه على كلا التقـديرين لا يجرى الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف، لا على القول بالعلّيه كما هو واضـح، ولا على القـول بالاقتضـاء؛ يقـول لأننـا نرى أنّ هـذا الأصـل الطولى المرخّص هو طرف فى المعـارضه لا ـ أنّ الأصـلين يتساقطـان فى الطرفين وتصـل النـوبه إلى هـذا الأصـل الترخيصـى المؤمّن، كلاـ الأـمر ليس كـذلك، ودليله على ذلـك الـدليل الثـانى هو أنّ التعـارض بين الأـصول إنّمـا هو باعتبـار مؤدّياتها وما هو المجعول فيها، والمجعول فى استصـحاب الطهاره وقاعـده الطهاره شـىء واحـد وهو طهاره المشـكوك، وحيث أنّ الطهاره كحكم ظاهرى لا يمكن جعلها فى كلا الطرفين؛ لأنّ هذا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئـذٍ لا فرق بين أن تكون الطهاره مجعوله بالاستصـحاب، أو بقاعده الطهاره، الطهاره لا يمكن جعلها فى كلاـ الطرفين، كمـا أنّ هـذا غير ممكن بالاستصـحاب هو أيضـاً غير ممكن بقاعـده الطهـاره؛ لأننا بالنتيجه نجعل الطهاره فى هـذا الطرف والطهاره فى ذاك الطرف، وهذا معناه أنّ قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره تدخل جزءاً من المعارضه؛ لأنّ المعارضه بين الأصـلين تنشأ من عدم إمكان جعلهما معاً فى الطرفين، وجعل أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وهذا كما يمكن تطبيقه على استصـحاب الطهاره فى هـذا الطرف مع قاعـده الطهاره فى ذاك الطرف، كـذلك يمكن تطبيقه على قاعده الطهاره فى هذا الطرف، الذى هو الأصل الطولى المحكوم مع قاعده الطهاره فى ذاك الطرف.

ص: ۷۴۱

قـد يوجّه ما قاله المحقق النائينى(قـدّس سرّه) بأنّ المحـذور من جريان الأصل فى الطرفين محذور ثبوتى، يعنى يؤدّى ذلك إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، فجريان الأصل فى الطرفين منافٍ للمخالفه القطعيه، بلحاظ المحـذور الثبوتى؛ حينئـذٍ لا يُفرّق بين الأـصول الحـاكمه والأـصول المحكومه، هنـاك محـذور ثبوتى واقعى يـترتّب هـذا المحـذور الثبوتى من جعـل الطهـاره كحكم ظاهرى فى الطرفين مع العلم بنجاسه أحـدهما؛ حينئـذٍ لا يُفرّق بين الأصل الحاكم الـذى هو استصـحاب الطهاره فى هـذا الطرف وبين الأصـل المحكوم الـذى هو قاعـده الطهـاره فى نفس الطرف، جعـل كلٍ منهما فى الطرفين محال، وجعل أحـدهما فى أحد الطرفين ترجيح بلا مرجّح؛ ولذا لا فرق بينهما، فيمكن توجيه ما ذكره بهذا الشىء. وذكر فى عبارته كما ذكرنا فى الدرس السابق أنّه فرّق بين ما نحن فيه وبين الأصل السـببى والأصل المسـببى، قال: هناك لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسـببى عندما يسقط الأصل السببى بالمعارضه كما فى ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره، عندما يسقط الأصل السببى بالمعارضه مع الطرف الآخر تصل النوبه إلى الأصل المسـببى فى الملاقى، هنا يقول لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسـببى، فى محل الكلام منع من الرجوع إلى الأصـل المحكوم، بينمـا هناك قال لا مانع من الرجوع إلى الأصل المسـببى، والمقصود بالأصل المسـببى هو الأصل الجارى

فی الملاقی ----------- مثلاً ---------- ملاقی أحد أطراف الشبهه المحصوره، نعلم بنجاسه أحد شیئین، فی الملاقی، یعنی الأصل فی المُلاقی والأصل فی الطرف الآخر والأصل فی الملاقی کلّها تتعارض وتسقط کما ذکره هنا ؟ یقول: کلا، لعلّ السرّ فی ذلک أنّه یری أنّ المحذور فی محل الکلام ثبوتی؛ ولذا لا یُلحظ مسأله الحاکمیه والمحکومیه ولا مسأله الطولیه، بینما المحذور هناک فی مسأله الأصل السببی والأصل المسببی محذور إثباتی، لعلّه یقصد هذا.

ص: ٧۴٢

قلنا أنّ المحقق العراقی(قدّس سرّه) أجاب عن ذلک، ومرجع جوابه إلی أنّه فی محل الکلام حتّی إذا فرضنا أنّ الطهاره المجعوله بالاستصحاب والطهاره المجعوله بقاعده الطهاره هی أمر واحد، لا ـ مشکله فی ذلک هی أمر واحد لکن له طریقان جعلهما الشارع یؤدّیان إلیه، أحدهما الاستصحاب والآخر قاعده الطهاره، وأحد الطریقین مترتب علی الطریق الآخر، وفی طول الطریق الآ ـ خر، یعنی لا ـ وجود له مع وجود الطریق الآ ـ خر، هذا معنی الطولیه والترتب، قاعده الطهاره لیست طریقاً مع وجود استصحاب الطهاره، کما أنّ استصحاب الطهاره لیس طریقاً مع قیام الإماره علی الطهاره، هناک طولیه بینها، مرّه تقوم الإماره علی الطهاره ومرّه الاستصحاب یثبت الطهاره، ومرّه تثبت الطهاره بقاعده الطهاره، بین هذه الأمور الثلاثه توجد طولیه، أفرض المؤدّی واحد، لکنّها فی مقام الإثبات والدلاله بینها طولیه، بمعنی أنّ النوبه لا تصل إلی المتأخّر منها إلّا إذا أنعدم السابق، أمّا مع وجود السابق هی لیست طریقاً لإثبات الطهاره، یقول: بناءً علی هذا؛ حینئذٍ قاعده الطهاره لا یُعقل أن تکون جاریه فی رتبه الاستصحاب؛ لأنّ وصول النوبه إلیه إنّما یکون إذا أنعدم موضوع الاستصحاب، ووصول النوبه إلی الاستصحاب إنّما یحصل إذا أنعدم قیام الإماره علی الطهاره، إذا لم تقم الإماره علی الطهاره تصل النوبه إلی الاستصحاب، وإذا لم یجرِ الاستصحاب تصل النوبه إلی قاعده الطهاره. إذن: الاستصحاب الذی یعارض قاعده الطهاره فی الطرف الآخر فی هذه الحاله لا وجود ولا تحقق لقاعده الطهاره فی نفس طرفه؛ لأنّها فی طوله، ولو فی مقام الإثبات والدلاله؛ فحینئذٍ لا معنی لأن یقال أنّها تسقط بالمعارضه مع الطرف الآخر. هذا هو جواب المحقق العراقی(قدّس سرّه).

الجواب الثالث: ذكره السيد الخوئی(قدّس سرّه)؛ لأنّه يقول بالاقتضاء ويتوجّه عليه هذا النقض بأنّه هل تلتزمون فی هذا المورد بجريان الأصل الطولی بناءً علی الاقتضاء؛ لأنّه بناءً علی الاقتضاء لا مانع من جريان الأصل فی بعض الأطراف إذا لم يكن له معارض، والأصل الطولی فی محل الكلام ليس له معارض؛ لأنّ المعارض، يعنی الأصل فی الطرف الآخر سقط بالتعارض مع الاستصحاب، فيبقی الأصل الطولی بلا معارض، بناءً علی الاقتضاء لابدّ أن يجری، فهل تلتزمون بجريانه وتجوّزون المخالفه الاحتماليه، أو لا ؟ وهو لا يلتزم بذلك، فما هو الجواب عن هذا النقض ؟ ذكر (قدّس سرّه) جواباً، ذُكر فی تقريراته (۱) (۲) وهو جواب مفصّل لابدّ أن نذكره، حاصل ما ذكره: أنّ الأصل الجاری فی أحد الطرفين لا يخلوا من أحدی حالتين: إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجاری فی الطرف الآخر، وإمّا أن لا يكون من سنخه، يختلف عنه سنخاً، من سنخٍ واحد مثل أصاله الطهاره وأصاله الطهاره، ومن سنخين مختلفين مثل أن يكون الأصل الجاری فی هذا الطرف هو أصاله الطهاره وفی الطرف الآخر هو أصاله الحلّيه. يقول: الأصلان العرضيان فی الطرفين إمّا أن يكونا من سنخٍ واحد أو من سنخين مختلفين.

إذا كانا من سنخٍ واحد، يقول: إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصّاً بجريان أصلٍ طولی فيه دون الآخر، والتی هی الصوره الثالثه التی كنّا نتكلّم فيها، وإمّا أن لا يكون مختصّاً كذلك، ای لا يختص بأصلٍ طولی، وهذه بالدقّه تشمل ما إذا لم يكن هناك أصل طولی أصلاً، فقط أصلان عرضيان فی الطرفين، فنستطيع أن نقول لا يختص أحد الطرفين بأصلٍ طولی يجری فيه دون الآخر، ويشمل حاله ما إذا كان هناك أصلان طوليان فی الطرفين، يعنی أصلان عرضيان فی الطرفين وأصلان طوليان أيضاً فی الطرفين، أيضاً نستطيع أن نقول لا يختص أحد الطرفين بأصل طولی يجری فيه دون الآخر، هو يتكلّم عن كلتا الصورتين، وإمّا أن لا يكون كذلك؛ ولذا يقول: بناءً علی هذا التقسيم الأقسام المتصوّره فی المقام ثلاثه:

۱- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۳.

۲- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الواعظ الحسينی، ج ۲، ص ۳۵۶.

القسم الأوّل: أن يكون الأصلان العرضيان من سنخٍ واحد مع اختصاص أحدهما بأصلٍ طولى، الذى هو مسألتنا تقريباً. هو يُمثّل لذلك بما إذا علم بوقوع نجاسه إمّا فى الماء، وإمّا على الثوب، الأصل الذى يجرى فى كل واحدٍ منهما هو أصاله الطهاره، هذان أصلان عرضيان، عند الشك فى طهاره الماء ونجاسته تجرى أصاله الطهاره، وعند الشك فى طهاره الثوب ونجاسته أيضاً تجرى أصاله الطهاره وهى من سنخٍ واحدٍ، لكن يوجد فى خصوص الماء اصل آخر طولى وهو اصاله الحل، بناءً على أنّ أصاله الطهاره متقدّمه على أصاله الحل، يعنى تكون حاكمةً على أصاله الحل، بناءً على هذا يكون هذا مثالاً؛ لأنّ أصاله الحل فى الماء هى فى طول أصاله الطهاره، فيختص أحد الطرفين بأصلٍ طولى، هذا الأصل الطولى لا يجرى فى الثوب؛ إذ لا معنى لأصاله الحل فى الثوب وإنّما يجرى فى الماء.

هنا فى هذه الصوره ذهب السيد الخوئى(قدّس سرّه) خلافاً للمحقق النائينى(قدّس سرّه) إلى سقوط الأصلين العرضيين المتسانخين وجريان الأصل الطولى فى طرفه وهو أصاله الحل، أصاله الطهاره تسقط فى الطرفين، لكنّ الماء يمكن إجراء أصاله الحل فيه؛ لأننى أشك فى حلّيه شربه وحرمته، فالأصل فيه هو الحلّيه. لا تدخل أصاله الحل ----------- الأصل الطولى فى هذا الطرف ----------- طرفاً فى المعارضه ولا تسقط بالمعارضه، وإنّما يمكن الوصول إليها والتمسّك بها لإثبات الحلّيه بالنسبه إلى الماء.

بينما المحقق النائينى(قدّس سرّه) يدخل الأصل الطولى طرفاً فى المعارضه ويلتزم بسقوط الأصول كلّها؛ لأنّ المحذور ثبوتى وهذا المحذور الثبوتى لا يُفرّق بين الأصل الحاكم الذى هو الاستصحاب فى مثاله وبين الأصل المحكوم الذى هو أصاله الطهاره فى المثال، وفى محل الكلام لا يُفرّق بين أصاله الطهاره التى هى الأصل الحاكم فى محل الكلام وبين أصاله الحلّيه التى هى الأصل المحكوم، كلّها تدخل فى المعارضه وتسقط. أمّا السيد الخوئى(قدّس سرّه)، فيقول لا يدخل الأصل الطولى طرفاً فى المعارضه.

واستدل على ذلک: بأنّ الأصل الجارى فى الطرفين لمّا كان من سنخٍ واحدٍ ---------- هو يُركّز على مسأله أنّهما من سنخٍ واحدٍ ---------- حينئذٍ لا مناص من القول بعدم شمول دليله لكلا الطرفين، هذا السنخ الواحد، أصاله الطهاره لابدّ أن نقول أنّه لا يجرى فى كلا الطرفين؛ لأنّه يستلزم المخالفه القطعيه ولا يجرى فى أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فإذن: أصاله الطهاره لا تجرى فى كلا الطرفين ولا فى أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجِّح. وأمّا الأصل الطولى الذى هو أصاله الحلّيه فى الماء فى هذا المثال، أو قاعده الطهاره فى المثال السابق، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به؛ إذ لا يلزم من هذا الشمول الترجيح من غير مرجّح بعد عدم شمول دليله للطرف الآخر كما هو المفروض، المفروض أنّ دليل أصاله الحل لا يشمل الطرف الآخر الذى هو الثوب بحسب الفرض، وإنّما يختص بالماء، فعندما نجرى أصاله الحل فى الماء لا يلزم من هذا الجريان الترجيح بلا مرجّح، بينما عندما نريد أن نجرى أصاله الطهاره فى الماء فقط يلزم من ذلک الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ دليل أصاله الطهاره كما يشمل هذا الطرف يشمل الطرف الآخر، فاختصاص الماء بالدليل ترجيح بلا مرجح، فإذن: لا تجرى أصاله الطهاره لا فى كلا الطرفين ولا فى أحد الطرفين، بينما أصاله الحل يمكن أن تجرى فى الماء؛ لأنّ جريانها فيه لا يلزم منه الترجيح بلا مرجِّح، فإذن: لا مانع من جريان هذا الأصل فى ذلک.

القسم الثانى: ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ أيضاً كما فى الأوّل، لكن لا يختص أحد الطرفين بأصلٍ طولى، لا يوجد أصل طولى، فقط هناک أصلان عرضيان من سنخٍ واحدٍ. يقول: أنّ هذه الصوره تشمل ما إذا لم يكن هناک اصل طولى أصلاً، فقط أصلان عرضيان، أو كان هناک أصلان عرضيان وأصلان طوليان فى الطرفين، كلٌّ من الطرفين فيه أصل عرضى وأصل طولى. يقول: هنا لا إشكال فى عدم جريان الأصل فى شيءٍ من الطرفين للمحذور المتقدّم مراراً من أنّ جريان الأصل فى كلا الطرفين يلزم منه الترخيص فى المخالفه القطعيه وجريانه فى أحدهما ترجيح بلا مرجِّح، ونفس الكلام الذى نقوله عن الأصلين العرضيين نقوله عن الأصلين الطوليين لو فُرض وجودهما فى كلا الطرفين، فى الأصلين الطوليين أيضاً نقول لو فرضنا أنّ لدينا ماءين وعلمنا بنجاسه أحدهما، يوجد لدينا أصلان عرضيان وهما أصاله الطهاره وأصاله الطهاره وفى طولهما يوجد أصلان أيضاً وهما أصاله الإباحه وأصاله الحلّيه فى هذا، وأصاله الحلّيه فى هذا، نفس المانع الذى يمنع من جريان الأصلين الحاكمين الأوّلين فى الطرفين وفى أحد الطرفين، وهو مسأله الترجيح بلا مرجِّح والترخيص فى المخالفه القطعيه نفسه يجرى فى الأصلين الطوليين؛ إذ لا يمكنه الالتزام بحلّيه كلا الطرفين مع العلم بنجاسه أحدهما، كما أنّ اختصاص أحدهما بدليل الحلّيه ترجيح بلا مرجّح، فإذن: لا يمكن أن يجرى الأصل فى شيءٍ من الطرفين.

القسم الثالث: ما إذا كان الأصلان العرضيان فى الطرفين غير متسانخين كما إذا فرضنا أننا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الماءين، أو غصبيه الآخر، ماءان نعلم أنّ أحدهما نجس، أو أنّ الآخر غصب، إمّا أن يكون أحدهما نجساً، فالآخر ليس غصباً، أو يكون أحدهما غصباً، فالآخر ليس نجساً. الأصل الذى يجرى فى محتمل النجاسه هو أصاله الطهاره، بينما الأصل الذى يجرى فى محتمل الغصبيه هو أصاله الحل، وأصاله الطهاره تختلف سنخاً عن أصاله الحل، هذان هما الأصلان العرضيان الجاريان فى الطرفين. هنا يقول لا فرق فى ما نقوله بين ما إذا اختص أحد الطرفين بأصلٍ طولى ---------- التفصيل الذى ذكره فى ما إذا كانا من سنخٍ واحد لا يجرى هنا ---------- كما فى هذا المثال، محتمل النجاسه تجرى فيه أصاله الطهاره، لكن هناك أصل آخر فى طوله وهو أصاله الحلّيه، أمّا محتمل الغصبيه فتجرى فيه أصاله الحلّيه وليس هناك أصل فى طوله، أو نفترض عدم اختصاص أحدهما بأصلٍ طولى، المهم عدم تسانخ الأصلين العرضيين. هناك ذكر بأنّه يتنجّز الواقع على كل تقدير ولا يمكن الرجوع إلى الأصل الطولى، لو وجد؛ بل يتنجّز الواقع ويجب الاحتياط ولا تجوز المخالفه الاحتماليه، واستدل على هذا، وينبغى التأمّل فى هذا؛ لأنّه هو سوف يكون الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل، ما هو الفرق بين القسم الأوّل والقسم الثالث ؟ فى القسم الأوّل ذكر بأنّه يمكن الرجوع إلى الأصل الطولى، بينما هنا يقول لا يجوز الرجوع إلى الأصل الطولى، لو وجد، وإنّما يتنجّز الواقع على كل حال، الفرق بينهما ينبغى أن يُبحث فى مسأله السنخيه وعدمها؛ لأنّ هذا هو الفارق بينهما، هناك فرض أنّ الأصلين العرضيين من سنخٍ واحدٍ، بينما هنا من سنخين مختلفين.

ص: ۷۴۷

استدلّ على ذلك بأنّ الأصلين فى الطرفين غير متسانخين، وهذا هو المفروض فى المقام، إلّا أنّه بعد العلم بالحرام الموجود فى البين يكون الترخيص الظاهرى فى كلٍ من الطرفين مستلزماً للمخالفه القطعيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجّح، بلا فرق فى ذلك بين كون الدليل المرخّص فيه من الأصول الحاكمه، أو المحكومه، كلّها تدخل فى المعارضه، والذى هو رأى المحقق النائينى(قدّس سرّه) المتقدّم نقله عنه فى الصوره الثالثه. يقول: بعد أن علم المكلّف إجمالاً بوجود الحرام فى أحد هذين، هذا العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أحد هذين كما يمنع من إجراء أصاله الحل فى محتمل الغصبيه منضمّاً إلى أصاله الطهاره ----------- الأصل الحاكم ----------- فى محتمل النجاسه، لماذا يمنع منه العلم الإجمالى بوجود الحرام ؟ لأنّ جريانهما معاً يؤدّى إلى المخالفه القطعيه، واختصاص أحدهما بالدليل ترجيح بلا مرجّح. يقول: نفس هذا الكلام نستطيع أن ننقله إلى الأصل المحكوم، هذا المانع الذى يمنع من إجراء الأصل فى كلا الطرفين وفى أحد الطرفين، هذا المانع بنفسه موجود بلحاظ الأصل المحكوم الذى هو فى مثالنا أصاله الحلّيه المحكومه لأصاله الطهاره بالنسبه إلى الماء، وبين أصاله الحلّيه فى الطرف الآخر، كما أنّنا طبّقنا هذا الكلام على أصاله الطهاره فى مقابل أصاله الحلّيه فى محتمل الغصبيه، نفس هذا الكلام نطبّقه على أصاله الحلّيه فى محتمل النجاسه مع أصاله الحلّيه فى محتمل الغصبيه، بأن نقول: أنّ جريان أصاله الحلّيه فى محتمل النجاسه و أصاله الحلّيه فى محتمل الغصبيه يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وجريانه فى أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فإذن: نفس المانع الذى منعنا من أن نلتزم بجريان الأصلين العرضيين فى الطرفين ومنعنا من أن نلتزم بجريان أحد الأصلين فى أحد الطرفين، نفسه موجود بالنسبه إلى الأصل المحكوم؛ لأنّ جريان أصاله الإباحه فى كلٍ من الطرفين يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، واختصاص أصاله الإباحه بأحدهما يؤدّى إلى الترجيح بلا مرجّح وهذا محال، فإذن: بالنتيجه لابدّ أن نلتزم بتساقط كل الأصول.

لأوّل وهلةٍ قد يقال: ما هو الفرق بين القسم الأوّل وبين القسم الثالث ؟ فهناك يمكن أن نطبّق نفس هذا الكلام، فهناك كان لدينا اصلان عرضيان من سنخٍ واحد، وهناك أصل طولى فى أحد الطرفين، أصاله الطهاره وفى طوله أصاله الإباحه، غايه الأمر أنّ الأصلان العرضيان من سنخٍ واحد، هناك قال: ليس هناك مانع، نرجع إلى الأصل الطولى، تتعارض أصاله الطهاره فى الطرفين، فتتساقط، فنرجع إلى أصاله الإباحه فى الماء الذى هو أصل طولى، نفس هذا الكلام نستطيع أن نقوله هنا، أصاله الإباحه فى الماء إذا قسناها بأصاله الطهاره فى الثوب لا يمكن إجراءهما معاً، هل يمكن أن نلتزم بأن الماء يُباح شربه وفى نفس الوقت نلتزم بطهاره الثوب ؟ لا ـ يمكن؛ لأننا نعلم بأنّ النجاسه فى أحدهما، والنجاسه تولّد حرمه الشرب، لو كانت النجاسه فى الماء، معناه يحرم شربه، إذن: أنا أعلم بأنّه إمّا الماء يحرم شربه، أو الطرف الآخر نجس وليس طاهراً، فالتزم بطهاره الطرف الآخر وإباحه شرب الماء، فكأنّه التزمت بطهاره كلٍ منهما، يعنى أجريت الأصلين فى الطرفين، وهذا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، كما أنّ اختصاص أحد الأصلين بأحد الطرفين ترجيح بلا مرجّح، ما هو الفرق بينهما ؟ نفس هذا الكلام الذى قاله فى القسم الثالث لأوّل وهله يبدو أنّه يمكن أن يقال فى القسم الأوّل، فهل هناك نكته ؟ والنكته ينبغى التماسها كما قلنا فى مسأله المسانخه وعدمها؛ لأنّ هذا هو الفرق بين القسم الثالث والقسم الأوّل، هل هناك نكته تقتضى التفريق بينهما، أو لا ؟

درس الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

ص: ٧٤٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی

کان الکلام فی الجواب الثالث الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) کما هو فی تقریراته (۱) (۲) وذکرناه مفصّلاً وکان یتلخّص فی أنّ الأصلین العرضیین المتعارضان فی الطرفین متی ما کانا من سنخ واحد کأصاله الطهاره فی هذا الطرف وأصاله الطهاره فی هذا الطرف، هنا لا مانع من الرجوع إلی الأصل الطولی، یتساقط الأصلان العرضیان من سنخٍ واحد فی الطرفین ویُرجع إلی الأصل الطولی، ومتی ما کان الأصلان العرضیان فی الطرفین من سنخین مختلفین لا یمکن الرجوع إلی الأصل الطولی؛ بل یدخل الأصل الطولی طرفاً فی المعارضه وتتساقط جمیع الأصول. قلنا أنّنا یجب أن نبحث عن الفرق بین القسمین فی مسأله السنخیه وعدمها، الفرق یکمن فی هذا؛ لأنّه لا فرق بین القسم الأوّل والقسم الثانی الذی هو القسم الأوّل فی کلامه والقسم الثالث، هو ذکر قسماً ثانیاً لیس کلامنا فیه. لا فرق بین القسمین إلاّ فی أنّ الأصلین العرضیین هل هما من سنخٍ واحدٍ کأصاله الطهاره وأصاله الطهاره، أو هما من سنخین کأصاله الطهاره وأصاله الإباحه، فالفرق هو أنّهما إن کانا من سنخٍ واحد تصل النوبه إلی الأصل الطولی بلا محذور، وإن کانا من سنخین مختلفین لا یجوز الرجوع إلی الأصل الطولی.

السید الخوئی(قدّس سرّه) ذکر فی بحثٍ آخر ما هو السرّ فی هذا وما هو السبب فی التفرقه بین القسمین، ذکره فی بحث ملاقی الشبهه، (۳) هناک ذکر أمراً یمکن جعله وجهاً للتفرقه بین القسمین فی محل الکلام، وحاصل ما ذکره هو: إذا کان الأصلان العرضیان فی الطرفین من سنخٍ واحد؛ حینئذٍ یکون دلیلهما واحداً، وهذا الدلیل الواحد ورد علیه المخصص العقلی المتّصل وهو استحاله الترخیص فی المخالفه القطعیه، فأنّه یمنع من شمول ذلک الدلیل لکلا الطرفین، لولا هذا المخصص لکان الدلیل ------------ دلیل أصاله الطهاره فی حاله کون الأصلین من سنخٍ واحدٍ ----------- فی حدّ نفسه شاملاً لکلٍ من الطرفین معاً، لکن ورد علیه المخصص الذی یمنع من شموله لکلا الطرفین، وهذا المخصص مخصص عقلی، والمحذور عقلی، فیکون بحکم المخصص المتّصل بالدلیل، فإذا کان متّصلاً بالدلیل؛ فحینئذٍ یوجب إجماله، فیصبح الدلیل باعتبار أنّ المخصص له متصلاً به مجملاً من هذه الناحیه، بمعنی أنّه لا یُعلم بأنّه هل یجری فی هذا الطرف، أو یجری فی ذاک الطرف ؟ یصاب هذا الدلیل بالإجمال الداخلی؛ لأنّه لا یشمل کلا الطرفین؛ لأنّه ترخیص فی المخالفه القطعیه، هل یشمل هذا فقط، أو یشمل ذاک فقط ؟ الدلیل الواحد یکون مجملا، فإذا کان الدلیل الواحد مجملاً من هذه الناحیه؛ فحینئذٍ لا یمکن إجراءه فی کلا الطرفین ولا فی أحد الطرفین؛ لأنّه أصبح مجملاً بحسب هذا الفرض، فلا یصح التمسّک به فی أحد الطرفین، وهذا معناه سقوط الأصل وعدم شموله لکلا الطرفین، فتصل النوبه إلی الأصل الطولی بلا محذور؛ لأنّ الأصلین العرضیین عندما یکونا من سنخ واحد یُصاب دلیلهما بالإجمال من هذه الناحیه، فلا یمکن التمسّک به لإثبات مفاده فی هذا الطرف ولا فی ذاک الطرف، وهذا معناه أنّ الدلیل لا یشمل کلا الطرفین. هذه هی النکته التی یعتمد علیها لإثبات صحّه الرجوع إلی الأصل الطولی عندما یکونان الأصلان المتعارضان العرضیان من سنخٍ واحدٍ.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۳۶۴.

۲- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج ۲، ص ۳۵۷.
۳- الهدايه فی الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للشيخ حسن الصافی، ج ۳، ص ۴۲۶.

أمّا إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين، (۱) أصاله الطهاره فی هذا الطرف تعارض أصاله الإباحه فی الطرف الآخر، يقول: فی هذه الحاله لا ـ يمكن أن نثبت نفس النتيجه وهی تساقط هذين الأصلين وإمكان الرجوع إلی الأصل الطولی بنفس النكته السابقه؛ لأنّ كل أصلٍ له دليل يخصّه، ودليل كلٍ من الأصلين ليس فيه إجمال؛ إذ لا محذور من شموله لمورده، فدليل أصاله الطهاره فی حدّ نفسه يشمل هذا الطرف، ودليل أصاله الإباحه فی حدّ نفسه يشمل ذلك الطرف، فإذن: لا موجب لافتراض وقوع الإجمال فی دليل أصاله الطهاره، كما لا موجب لافتراض وقوع الإجمال فی دليل أصاله الإباحه؛ لأنّ كلًا من الأصلين له دليل يخصّه، وهذا الدليل لا مانع من شموله لمورده، فإذن: نكته الإجمال التی ارتكزنا عليها فی القسم الأوّل لإثبات تعارض الأصلين العرضيين والرجوع إلی الأصل الطولی ليست موجوده فی حاله كون الأصلين العرضيين من سنخين مختلفين؛ لأنّ كل واحدٍ منهما له دليل يخصّه وليس لهما دليل واحد حتّی يقال أنّ هذا الدليل الواحد يُصاب بالإجمال، فتصل النوبه إلی الأصل الطولی بلا محذور؛ بل لهما دليلان، ودليل كل واحدٍ منهما فی حدّ نفسه ليس فيه إجمال ويمكن أن يشمل مورده، فنكته الإجمال ليست موجوده فی حال افتراض كونهما من سنخين مختلفين. نعم، لا إشكال فی أنّه يقع التعارض بين هذين الأصلين، ولا يمكن إجراءهما معاً، لا يمكن أن نجری أصاله الطهاره فی هذا الطرف وأصاله الإباحه فی ذاك الطرف؛ لأنّ هذا يؤدی إلی المخالفه القطعيه، فيقع التعارض بينهما، لكن الكلام فی الأصل الطولی، هذا الأصل الطولی فی حاله عدم التسانخ هل يدخل طرفاً فی هذه المعارضه، فتكون المعارضه ثلاثيه بين الأصول الثلاثه، أو لا يدخل طرفاً ؟ السيد الخوئی(قدّس سرّه) يقول: أنّه يدخل طرفاً فی المعارضه. وبذلك تتساقط كل الأصول الثلاثه ولا يمكن الرجوع إلی الأصل الطولی، بعد ما قلناه فی القسم الأوّل من تعارض القسمين وتساقطهما وعدم شمول الأصل لكلٍ من الطرفين باعتبار الإجمال، هذا لا يصح أن يقال فی الصوره الثانيه وفی القسم الثانی؛ بل هو يری أنّ الأصل الطولی يدخل فی المعارضه، فيحصل التعارض بين كل الأصول الثلاثه وتسقط كلّها فی محل الكلام.

۱- الهدايه فی الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للشيخ حسن الصافی، ج ۳، ص ۴۲۷ -- ۴۲۸.

ما هو الـدليل على أنّ الأصل الطولى فى هـذه الصوره يـدخل فى المعارضه، والمعارضه كما توجب سـقوط الأصـلين العرضـيين كذلك توجب سقوط الأصل الطولى، ما هو الدليل على هذا ؟

الـدليل على ذلـك هو الـذى قلنا أنّه ذكره فى بحثٍ آخر، وحاصـله: أنّ الأصل الطولى وإن كان هو فى طول الأصل الحاكم فى طرفه، هو فى رتبهٍ متـأخّرهٍ عن الأصـل الحـاكم فى طرفه، حيث قلنا أنّ لـدينا فى طرف أصاله الطهاره وأصاله الحلّيه التى هى فى طول أصاله الطهاره، وفى الطرف الآخر لدينا أصاله الحلّيه، فالأصلان العرضيان أصاله الطهاره فى هذا الطرف وأصاله الإباحه فى هـذا الطرف وهما من سـنخين مختلفين، صـحيح أنّ الأصل الطولى هو فى رتبهٍ متأخّرهٍ عن الأصل الحاكم فى طرفه، لكن هذا لا يعنى بالضـروره أنّ الأصـل المحكوم، أى الأصـل الطولى أيضـاً يكون متـأخّراً عن الأصـل الجارى فى الطرف الآخر، ليس لـدينا قاعـده عقليه تلزمنا أن نقول أنّ هذا الأصل الطولى فى مورده عندما يكون فى مرتبه متأخّره عن أصلٍ حاكمٍ فى نفس المورد أنّه يجب أن يكون هذا الأصل الطولى هو أيضاً فى مرتبهٍ متأخّرهٍ عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر، نقول: هذا يصح عندما يكون التقدّم والتأخّر فى الزمان، فالمتأخّر عن شىء فى الزمان قهراً يكون متأخراً عن مساوى ذلك الشىء الذى يحصل فى نفس زمانه. (١) شـيئان يحصـلان فى زمان واحد وكان هناك شىء متأخّر عن أحدهما زماناً، قهراً هذا المتأخّر عن أحدهما زماناً يكون أيضاً متأخّراً عن الآخر زماناً، لكن التقـدّم والتأخّر فى محل الكلام تقـدّم وتأخّر رتبى وليس زمانياً، وليس هناك قانون يقول أنّ التأخّر عن أحـد المتسـاويين رتبهً يجب أن يكون متأخراً عن مساويه فى الرتبه؛ لأنّ التأخّر الرتبى يعنى أنّ هـذا المتأخّر ناشـئ من ذاك ومعلول له، هـذا معنى التـأخّر الرتبى، أنّه ناشـئ منه ومعلول له، ليس هناك ملزم عقلى بأنّ هـذا الناشـئ من هـذا يجب أن يكون ناشـئاً من الآخر ومعلولاً له، التأخّر الرتبى يعنى أنّ أحد شـيئين هو فى طول الآخر وينشـئ من الآخر ومعلولاً له، فليكن هذا معلولاً لهـذا، لكن ليس بالضـروره أن يكون أيضاً ناشـئاً ومعلولاً لما يساوى ذاك فى الرتبه، هـذا إنّما يصدق فى التقدّم والتأخّر الزمانى دون التقدّم والتأخّر الرتبى.

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٤١٧ -- ٤١٨.

بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مشكله فى افتراض التعارض الثلاثى، وإن كان الأصل الطولى متأخّراً رتبهً عن الأصل الحاكم الجارى فى طرفه؛ لأنّ الأصل المحكوم المتأخّر رتبه عن الأصل الحاكم فى طرفه ليس متأخّراً رتبهً عن الأصل فى الطرف الآخر، فإذا لم يكن متأخّراً عنه رتبهً، فأنّه يدخل فى المعارضه، والمعارضه تكون ثلاثيه وكما أنّ هذا الأصل فى الطرف الأخر يُعارض الأصل الحاكم كذلك هو يعارض الأصل المحكوم؛ لماذا تختص المعارضه والمنافاه فقط مع الأصل الحاكم ؟! بل هو له قابليه أن يعارض كلا الأصلين، الحاكم والمحكوم الّذَين هما فى رتبتين متعددّتين، فكما أنّه يعارض الأصل الحاكم ولا يمكن الجمع بينهما للزوم المحذور العقلى كذلك هو يعارض الأصل المحكوم ولا يمكن الجمع بينهما للزوم المحذور العقلى، ومسأله أنّ هذا متأخّر رتبه عن هذا، فلابدّ أن يكون متأخّراً رتبهً عن ذاك، فكيف يمكن إيقاع المعارضه بين أمرين بينهما تقدّم وتأخّر رتبى ؟ يقول: لا يصح هذا الكلام، وإنّما هذا يصح فى التقدّم والتأخّر الزمانى، وفى التقدّم والتأخّر الزمانى ليس هناك دليل يقول أنّ هذا الأصل الطولى هو متأخر رتبه عن الأصل فى الطرف الآخر، ومجرّد أنّه متأخّر رتبه عن الأصل الحاكم فى طرفه، هذا لا يعنى أنّه متأخّر رتبه أيضاً عن الأصل فى الطرف الآخر، وبهذا تكون الأصول كلّها متعارضه ولابدّ من الالتزام بتساقطها.

ويشهد لهذا الأمر هذا المثال الذى هو يقول(قدّس سرّه) ولا أظن أنّ أحداً يلتزم بنتيجه ما ذكروه فيه، وهو ما إذا علم المكلّف ببطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو بطلان صلاه الظهر بترك ركنٍ من أركانها، أنّه علم إجمالاً بأنّه إمّا صلاه الصبح باطله لترك الوضوء، أو أنّ صلاه الظهر باطله؛ لأنّه ترك ركناً من أركانها، يقول فى هذه الحاله يُحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاه الصبح وبطلان صلاه العصر؛ لأنّ الأصل المؤمّن الذى يجرى عند الشكّ فى كل واحدٍ من هذه الأمور الثلاثه الذى هو قاعده الفراغ، هذه الأصول متعارضه فى الأطراف الثلاثه، أصاله الفراغ المصحّحه للوضوء، وأصاله الفراغ المصحّحه لصلاه الصبح، وقاعده الفراغ المصحّحه لصلاه الظهر، هذه كلّها لا يمكن أن تجرى معاً فى الجميع؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّ أحدى الصلاتين باطله، فتدخل كل هذه الأصول الثلاثه فى المعارضه وتسقط جميعاً، فإذا سقطت جميعاً؛ فحينئذٍ يجب عليه الوضوء، ويجب عليه إعاده صلاه الصبح، ويجب عليه إعاده صلاه الظهر، ويُحكم ببطلان كل هذه الأمور الثلاثه، مع أنّ الشكّ فى صلاه الصبح مُسبَبٌ عن الشكّ فى صحّه الوضوء؛ لأنّه يحتمل بطلان صلاه الصبح من جهه احتمال بطلان الوضوء، فهو يعلم إجمالاً إمّا بطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو ترك ركناً فى صلاه الظهر، فالشكّ فى صحّه صلاه الصبح مُسبَبٌ عن الشكّ فى صحّه الوضوء، فالأصل الجارى فى الوضوء يكون حاكماً على الأصل الجارى فى صلاه الصبح، الطوليه بينهما واضحه والتأخّر الرتبى واضح بين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، بالرغم من هذا يُحكم ببطلان الجميع، ويُحكَم بدخول قاعده الفراغ فى صلاه الصبح فى المعارضه مع أنّه بناءً على الكلام السابق ينبغى إيقاع المعارضه بين قاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر، هذان أصلان عرضيان يسقطان، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح، ويمكن حينئذٍ تصحيح صلاه الصبح، يقول: بينما الفتوى ليست على هذا، وإنّما على الحكم ببطلان الجميع وإيقاع التعارض بين كل هذه الأصول المؤمّنه الثلاثه مع أنّه فى الطرف الواحد يوجد أصلان طوليان، ويقول أنا لا أظن أنّ أحداً يلتزم بتصحيح صلاه الصبح اعتماداً على قاعده الفراغ فيها بافتراض أنّ التعارض يقع بين قاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر، فيتساقطان، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح. يقول: هذا يؤيّد ما قلناه من أنّ الأصل الطولى يدخل فى المعارضه كما أنّ الأصل الحاكم يُعارض الأصل الجارى فى الطرف الآخر، الأصل المحكوم الطولى أيضاً يعارض الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فالمعارضه ثلاثيه، وهذا يوجب سقوط كل الأصول فى محل الكلام.

إذن: نستطيع أن نقول أنّه فی جوابه يريد أن يقول: أنّ القاعده فی محل الكلام تقتضی تساقط كل الأصول الثلاثه لما ذكره، فقط فی حالهٍ واحده لا تقتضـی سقوط كل الأصول وهی موجوده فی القسم الأوّل، وهی حاله ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحـدٍ؛ لأنّهما لهما دليل واحـد ويختص الأصل الطولی بـدليل يخصّه، إذا أُصيب الـدليل الأوّل بالإجمال وهـذا الإجمال منع من شموله لكلٍ من الطرفين، فيبقی الأصل الآخر بدليلٍ ليس فيه إجمال، فيمكن إجراءه فی مورده. هذا الاستثناء الوحيد. أمّا إذا كان الأصـلان العرضيان من سنخين مختلفين؛ فلا إجمال حينئذٍ، ولا تجری نكته الإجمال؛ لأنّ كل أصلٍ له دليل يخصّه وليس هناك محـذور فی أن يشـمل هذا الدليل مورده، وذاک الدليل يشـمل مورده، إذن: لا إجمال، فيأتی الدليل الذی ذكره وهو أنّ الأصـل الطولی يدخل طرفاً فی المعارضه، ولابدّ من الالتزام بسـقوط الأصول الثلاثه. هذا الوجه الثالث الذی يذكره السـيد الخوئی(قدّس سرّه) للجواب عن الشبهه فی محل الكلام.

ولكن لوحظ عليه عدّه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ النكته التی اعتمـد عليها لإثبات إمكان الرجوع إلی الأصل الطولی وهی نكته أن يكون الأصـلان العرضـيان من سنـخ واحدٍ؛ فحينئذٍ يقع التعارض بين الأصـلين العرضـيين ويتساقطان لإجمال الدليل، فتصل النوبه إلی الأصل الطولی، الملاحظه هی أنّ هذه النكته لا تختصّ بافتراض الطوليه بين الأصـلين، النكته هی أنّ الأصلين العرضيين من سنخٍ واحد، أو لا ؟ إذا كانا من سنخٍ واحد، إذن: الأصل الثالث يختص بدليلٍ يخصّه، سواء كان هذا الأصل الثالث فی طول أحد الأصـلين، أو كان فی عرضهما، النكته واحده، النكته هی أنّه هل هناک أصلان لهما دليل واحد فی قبال أصلٍ له دليل يخصّه ؟ إذا كان هناک أصلان لهما دليل واحد، هذا الدليل الواحد يُبتلی بالإجمال، وهذا الإجمال يمنع من التمسّک به فی أیّ واحدٍ من الطرفين، فتصل النوبه إلی الدليل الآـخر الـذی ليس فيه إجمـال؛ لأـنّ الأصل الثالث له دليل يخصّه بحسب الفرض، ولا مانع ولا محـذور عقلًا من شـموله لمورده، فتصـل النوبه إليه؛ وحينئـذٍ يحكم بجريانه، وإن لم يكن فی طول أحـد الأصـلين؛ لأنّ النكته ليست إلّا عباره عن المسانخه وكون الأصـلين لهما دليل واحـد، فالـدليل الواحد يكون مجملًا؛ وحينئذٍ يُرجَع إلی الدليل الآخر الذی لا يُبتلی بالإجمال، سواء كان فی طوله، أو لم يكن فی طوله. (مثلًا): إذا فرضـنا أنّ أحد الطرفين تجری فيه أصاله الطهاره وفی الطرف الآخر تجری أصاله الطهاره، أصلان من سنخٍ واحدٍ، وفرضنا أنّه فی أحد الطرفين يجری استصحاب الطهاره، بناءً علی أنّ استصحاب الطهاره ليس حاكماً علی أصاله الطهاره فی حاله التوافق، هـذا محل كلام، أنّ استصـحاب الطهاره هل هو حاكم علی قاعده الطهاره مطلقاً، سواء توافقا، أو اختلفا، أو أنّه حاكم عليها إذا اختلفا؟ أمّا إذا كانا متّفقين فی المفاد، فلا حكومه، بناءً علی الرأی القائل بأنّ الاستصـحاب الموافق لقاعـده الطهـاره ليس حاكمـاً عليهـا، وإنّما هو فی عرضـها، فإذن: لـدينا طرفان، أحـدهما يختصّ بقاعـده الطهاره والطرف الآخر تجری فيه قاعـده الطهاره واستصـحاب الطهاره فی عرضٍ واحـد، الاعتراض يقول بأنّ النكته موجوده هنا، فينبغی أن نلتزم بتساقط أصـاله الطهاره فی كلٍ من الطرفين والرجوع إلی استصـحاب الطهاره؛ لأنّ استصـحاب الطهاره يختصّ بـدليلٍ يخصّه، بينما أصاله الطهـاره فی هـذا الطرف وأصـاله الطهـاره فی ذاک الطرف لمّـا كـانت من سـنخٍ واحـدٍ، فلهـا دليل واحـد، وهـذا الـدليل الواحد مخصـصّ بالمحـذور العقلی المتّصـل المـانع مـن شـموله للطرفيـن، وهـذا يـوجب الإجمـال فی هـذا الـدليل الواحـد، فيبقی دليل استصـحاب الطهاره ليس فيه إجمال، فيمكن الرجوع إليه، فهل يُلتزَم بـذلک ؟ يعنی نلغی حينئـذٍ خصوصيه الطوليه بين الطرفين؛ فحتّی إذا كانـا فی عرضٍ واحـد، النكته هی أنّه هـل له دليـل يخصّه، أو ليس له دليـل يخصّه ؟ فـإذا كـان له دليل يخصّه، فأنّه لا يصاب بالإجمال، فيمكن الرجوع إليه.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی

کان الکلام فی النقض الذی وُجّه علی القول بالاقتضاء: وهو أنّه فی الموارد التی یکون هناک أصلان ترخیصیان عرضیان یجریان فی الطرفین وکان أحد الطرفین یختص بأصلٍ ترخیصی طولی، المعترض یقول: بناءً علی الاقتضاء لابدّ من الرجوع إلی الأصل الترخیصی الطولی، علی القواعد، أصلان ترخیصیان یتعارضان، فیتساقطان، فتصل النوبه إلی الأصل الطولی، وهذا یعنی أنّ العلم الإجمالی فی هذه الحاله لیس منجّزاً لوجوب الموافقه القطعیه، وهذا لا یلتزم به القائلون بالاقتضاء، فسُجّل نقضاً علیهم.

الجواب الثالث عن هذا النقض کان للسید الخوئی(قدّس سرّه)، وذکرنا جوابه وبیّنا الملاحظه الأوّلی علی هذا الجواب وقد تقدّمت.

الملاحظه الثانیه: النقض بما إذا لم یکن الأصلان العرضیان من سنخٍ واحد، بأن کانا من سنخین مختلفین، لکن الأصل الطولی فی هذا الطرف مع الأصل فی الطرف الآخر کانا من سنخٍ واحدٍ، یعنی عکس الحاله التی کنّا نتکلّم فیها، حیث کنّا نتکلّم سابقاً فی القسم الأوّل الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) هو أنّ الأصلین العرضیین من سنخٍ واحد، هنا نعکس، نقول: الأصلان العرضیان لیسا من سنخٍ واحد، لکن الأصل الطولی فی أحد الطرفین مع الأصل فی الطرف الآخر من سنخٍ واحدٍ. النقض یقول: مقتضی ما ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) من النکته أن نلتزم فی هذه الحاله بسقوط الأصلین الّذین هما من سنخٍ واحدٍ، یعنی الأصل الطولی فی هذا الطرف مع الأصل فی الطرف الآخر؛ لأنّهما من سنخٍ واحد یسقطان وتصل النوبه إلی الأصل الحاکم فی ذاک الطرف، لنفس النکته، والسرّ هو أنّ الأصل الطولی فی هذا الطرف مع الأصل فی ذاک الطرف لمّا کانا من سنخٍ واحدٍ، فدلیلهما واحد ویکون هذا الدلیل مجملاً بسبب التعارض لعدم إمکان إجرائهما معاً؛ وحینئذٍ هذا یمنع من جریان هذا الدلیل لإثبات مفاده فی کلٍ منهما، فتصل النوبه إلی الأصل الحاکم، فلابدّ أن نرجع إلی الأصل الحاکم، کما قال هو فیما إذا کان الأصلان العرضیان من سنخٍ واحدٍ، یکون دلیلهما مجملاً وتصل النوبه إلی الأصل المحکوم ------------ الأصل الطولی -------------- الآن نقول: إذا کان الأصل الطولی مع الأصل الجاری فی الطرف الآخر هما من سنخٍ واحدٍ، وهو قد مثّل مثالاً ولم یلتزم بمقتضی هذا النقض فیه، وهو ما إذا علم ببولیه مائع، أو نجاسه ماء نجاسةً عرضیه. یعنی مائع وماء، وهو یعلم إمّا أنّ هذا المائع بول، أو هذا الماء نجس بنجاسهٍ عرضیه. هنا فی هذا الماء یوجد أصلان طولیان وهما استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره؛ لأنّ هذا الماء نجس بنجاسهٍ عرضیهٍ، یعنی حالته السابقه کانت هی الطهاره، فیجری فیه استصحاب الطهاره وهو أیضاً محکوم بقاعده الطهاره، بینما فی المائع الآخر لا توجد فیه إلّا قاعده الطهاره؛ لأنّه مائع نشکّ فی بولیته، قاعده الطهاره فی الماء هی فی طول استصحاب الطهاره، فتکون أصلاً طولیاً، قاعده الطهاره فی الماء مع قاعده الطهاره فی المائع الآخر من سنخٍ واحدٍ، فإذا کانا من سنخٍ واحدٍ یکون دلیلهما مجملاً؛ لأنّ دلیلهما واحد، وهذا یوجب عدم جریان أصاله الطهاره فیهما، فتصل النوبه إلی الأصل الحاکم، یعنی إلی استصحاب الطهاره؛ لأنّ استصحاب الطهاره له دلیل یخصّه ولا یسری الإجمال إلی هذا الدلیل، وإنّما الإجمال یکون فقط فی دلیل الأصلین اللّذین هما من سنخٍ واحدٍ، فمقتضی ما ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) سابقاً من النکته هو أن یلتزم فی هذا المثال بسقوط الأصلین المتسانخین ووصول النوبه إلی الأصل الحاکم، فیجری استصحاب الطهاره فی الماء، ولا

يُظنّ أنّه يلتزم بـذلك؛ بل هو صرّح في كلامه في هذا المثال بأنّ الأصول الثلاثه كلّها تدخل في المعارضه وتسقط، يعني قاعده الطهاره في الماء وقاعده الطهاره في المائع واستصحاب الطهاره في الماء كلّها تسقط، بينما مقتضى النكته التي ذكرها في القسم الأوّل التي على ضوئها ذهب إلى وصول النوبه إلى الأصل الطولي عندما يتعارض الأصلان العرضيان من سنخ واحدٍ ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصل الطولي. نفس هـذه النكته يمكن تطبيقها على هـذا المثال؛ لأنّ النكته هي اختصاص أحد الأصول بدليلٍ يخصّه، بينما الأصلان الآخران يشتركان في دليلٍ واحد، هذا لا فرق بين أن يكون الأصلان المشتركان في دليلٍ واحد عرضيان، أو يكون أحدهما يجري في هـذا والآخر أصل طولي، نكته الإجمال تأتي حينئذٍ؛ لأنّ الدليل واحد ولا يمكن إجراء هذا الدليل وإثبات مفاده في كلا الموردين، يعني لا يمكن أن نلتزم بطهاره الماء عملاً بقاعده الطهاره ونلتزم بطهاره المائع الآخر عملاً بقاعده الطهاره، وهذا معنى أنّ دليل كلا القاعدتين يكون مجملاً ويكون مانعاً من جريان القاعده في كلٍ من الطرفين، فيتساقطان ولا تجري القاعده فيهما، فتصل النوبه إلى إجراء استصحاب الطهاره، الأصل الحاكم في الماء، بينما هو(قدّس سرّه) لم يلتزم به، وإنّما كما قلنا هو صرّح بسقوط الأصول الثلاثه كلّها.

ص: ۷۵۵

قد يقال: بعدم جريان استصحاب الطهاره في الماء كما يقول السيد الخوئي(قدّس سرّه)، وذلك باعتبار أنّ استصحاب الطهاره في الماء يمنع من جريان أصاله الطهاره فيه، باعتبار أنّ استصحاب الطهاره يكون وارداً، أو حاكماً على قاعده الطهاره في الماء ورافعاً لموضوعها.

وبعباره أخرى: يكون استصحاب الطهاره في الماء مخرجاً له عن كونه مورداً لقاعده الطهاره، هذا معنى الورود؛ لأنّ استصحاب الطهاره يثبت طهاره الماء، فلا شكّ حتّى تجري فيه قاعده الطهاره، فأنّ قاعده الطهاره إنّما تجري عندما نشكّ في الطهاره والنجاسه، بينما استصحاب الطهاره أثبت الطهاره تعبّداً، فيكون مخرجاً للمورد عن كونه مورداً لقاعده الطهاره. إذن: هذا الماء لا تجري فيه قاعده الطهاره؛ وحينئذٍ يقع التعارض بين استصحاب الطهاره وبين أصاله الطهاره في الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان، وهذا هو نفس ما قاله السيد الخوئي(قدّس سرّه) من سقوط كل الأصول الثلاثه. لا معنى لأن نقول بأنّ أصاله الطهاره في الماء تجري وتعارض أصاله الطهاره في الطرف الآخر، فتصل النوبه إلى استصحاب الطهاره في الماء؛ لأنّ استصحاب الطهاره في الماء يمنع من جريان قاعده الطهاره فيه ويُخرج الماء عن كونه مورداً لقاعده الطهاره. إذن: الماء ليس مورداً لقاعده الطهاره؛ حينئذٍ يبقى استصحاب الطهاره مع قاعده الطهاره في الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان، وهـذا معناه عدم جريان استصحاب الطهاره في الماء، ومعناه سقوط الأصول الثلاثه في المقام، وهو ما ذكره السيد الخوئي(قدّس سرّه).

ويجاب عنه: (هـذه المناقشه مبنائيه) بأنّ هذا الكلام مبني على افتراض الطوليه بين الاستصحاب والأصل في الماء، أنّ الأصل في طول الاستصحاب حتّى إذا كانا متوافقين كما في المقام استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، بناءً على الطوليه بين الأصل والاستصحاب المتوافقين؛ حينئذٍ يتم هـذا الكلام، فيقال بأنّ الاستصحاب مع وجود المقتضي لجريانه وعدم وجود المانع من جريانه؛ حينئذٍ لا تصل النوبه إلى قاعده الطهاره، هو يمنع من جريان قاعده الطهاره، ويُخرج الماء عن كونه مورداً لقاعده الطهاره، فيأتي هـذا الكلام السابق، وأمّا إذا أنكرنا الطوليه، في حاله التوافق قلنا بعدم وجود طوليه بين استصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، وإنّما هما يجريان معاً وفي عرض واحد بنكته أنّ تقدّم الأصول بعضها على بعض يكون قائماً على اساس القرينه،

والقرينه إنّما تكون موجوده فى حالات التخالف بين الأصول، عندما يكون الأصلان متخالفين؛ حينئذٍ تأتى نكته القرينه التى توجب تقدّم بعض الأصول على البعض الآخر، فيقال: أنّ الاستصحاب المثبت للتكليف متقدّم على أصاله الطهاره، أمّا فى حاله التوافق فلا تأتى نكته القرينيه؛ لأنّهما متوافقان ونتيجتهما واحده ولا يوجد بينهما تنافٍ، فلا طوليه بينهما وإنّما هما يجريان فى عرضٍ واحدٍ ولا طوليه بينهما. بناءً على هذا المبنى؛ حينئذٍ لا يتم الكلام السابق؛ لأنّه بناءً على هذا الكلام هما يجريان فى عرضٍ واحدٍ، وإذا كانا يجريان فى عرضٍ واحدٍ، فالاستصحاب لا يمنع من جريان هذا الأصل؛ لأنّه ليس فى طوله.

أو بعباره أخرى أكثر وضوحاً: الاستصحاب ليس حاكماً حينئذٍ على قاعده الطهاره فى مورده، وإنّما يكون حاكماً عليها عندما تكون قاعده الطهاره فى طول الاستصحاب، فيكون الاستصحاب حاكماً عليها ومانعاً من جريانها، فيتم الكلام السابق، أنّ الاستصحاب منع من جريان قاعده الطهاره فى الماء، فلا يبقى الا الاستصحاب فى الماء وقاعده الطهاره فى الطرف الآخر، يتعارضان ويتساقطان، وهذا معناه سقوط كل الأطراف وجميع الأصول، لكن عندما نقول لا حكومه ولا طوليه بينهما، هذا معناه أنّ الاستصحاب لا يمنع من جريان قاعده الطهاره فى مورده، فإذا كان لا يمنع من جريان قاعده الطهاره فى مورده تأتى نكته السنخيه، نكته أنّ قاعده الطهاره فى الماء التى لا يمنع منها استصحاب الطهاره بحسب الفرض بناءً على عدم الطوليه، هنا قاعده الطهاره فى الماء وقاعده الطهاره فى الطرف الآخر من سنخٍ واحد ولهما دليل واحد، وهذا الدليل يسرى إليه الإجمال ويمنع من جريان قاعده الطهاره فيهما، فتصل النوبه إلى الاستصحاب، فيمكن حينئذٍ إجراء استصحاب الطهاره فى الماء، وهذا ما لا يلتزم به السيد الخوئى(قدّس سرّه).

إذن: هذا الكلام مبنى على افتراض طوليه وحكومه بين الاستصحاب وبين قاعده الطهاره فى حالات التوافق كما هو الحال فى حالات التخالف، عندما نلتزم بذلك حينئذٍ يأتى هذا الكلام ويقال أنّ الاستصحاب يمنع من جريان قاعده الطهاره ويُخرج الماء عن كونه مورداً لقاعده الطهاره، إذن، أصبح الماء ليس مورداً لقاعده الطهاره، ليس فيه إلاّ الاستصحاب وقاعده الطهاره فى الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان، فتسقط كل الأصول. أمّا على المبنى الآخر الذى يقول بعدم الحكومه وعدم الطوليه وأنّ الاستصحاب لا يمنع من جريان قاعده الطهاره؛ حينئذٍ تأتى نكته الإجمال فى الدليل الواحد عندما يكون الأصلان من سنخٍ واحدٍ، وهذا حسب رأيه يمنع من جريان الأصلين، فتصل النوبه إلى الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يختص بدليلٍ يخصّه، فلا يسرى إليه الإجمال، فيمكن إجراء هذا الدليل وإثبات مفاده فى الماء.

الجواب الثانی: حتّی بناءً علی الطولیه، لنلتزم بمضمون أنّ الاستصحاب حاکم علی قاعده الطهاره فی مورده، وأنّ قاعده الطهاره هی فی طول الاستصحاب، بناءً علی هذا المبنی، مع ذلک یمکن أن یقال بجریان الاستصحاب بلا معارض وعدم سقوطه کما یقول السید الخوئی(قدّس سرّه)؛ بل یجری الاستصحاب ولیس له معارض، وذلک باعتبار أنّ جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر هو فی طول جریان الاستصحاب فی هذا الطرف، هو متوقّف علی جریان الاستصحاب فی هذا الطرف، فلا یُعقل أن یکون مانعاً منه ومعارضاً له کما قیل فی الکلام السابق من أنّ الاستصحاب یتعارض مع قاعده الطهاره فی الطرف الآخر، نقول: أنّ جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر متوقف علی جریان الاستصحاب فی هذا الطرف، فإذا کان هو متوقّف علیه کیف یکون معارضاً له ومانعاً منه ؟! أمّا توقفه، فباعتبار أنّ جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر هو فرع ومتوقّف علی عدم شمول قاعده الطهاره للماء، جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر یتوقّف علی عدم جریان قاعده الطهاره فی الماء؛ لأنّه إذا جرت قاعده الطهاره فی الماء تکون معارضه لقاعده الطهاره فی الطرف الآخر وتمنع من جریانها ولو علی أساس الإجمال، إذن: متی تجری قاعده الطهاره فی الطرف الآخر ؟ إذا لم تجرِ قاعده الطهاره فی الماء، وعدم جریان قاعده الطهاره فی الماء هو فرع جریان الاستصحاب فی الماء؛ لأنّه لو لم یجرِ الاستصحاب لجرت قاعده الطهاره فی الماء، المانع من جریان قاعده الطهاره فی الماء هو الاستصحاب، بناءً علی الطولیه والحکومه؛ لأنّه وارد وحاکم علیها ورافع لموضوعها. إذن: عدم جریان قاعده الطهاره فی الماء هو فرع جریان الاستصحاب فی الماء، فیکون جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر هو فرع عدم جریان قاعده الطهاره فی هذا الماء، وعدم جریان قاعده الطهاره فی الماء هو فرع جریان الاستصحاب فی الماء، والنتیجه هی أنّ جریان قاعده الطهاره فی ذاک الطرف متوقف علی جریان الاستصحاب فی الماء، فکیف یُعقل أن تکون معارضه له ومانعه منه کما قیل ؟! لأنّ النتیجه التی ذکرها السید الخوئی(قدّس سرّه) هی وقوع التعارض بین استصحاب الطهاره فی الماء وبین قاعده الطهاره فی الطرف الآخر، حتّی بناء علی قبول الطولیه والحکومه نقول هذا غیر معقول؛ باعتبار أنّ أحد أسباب وجود قاعده الطهاره هو جریان الاستصحاب فی الماء؛ لأنّه لو لم یجرِ الاستصحاب فی الماء لجرت قاعده الطهاره فی الماء، ولو جرت قاعده الطهاره فی الماء لمنعت من جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر. إذن: جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر موقوف علی عدم جریان قاعده الطهاره فی هذا الطرف، وعدم جریان قاعده الطهاره فی الماء موقوف علی جریان الاستصحاب، فبالنتیجه یکون جریان قاعده الطهاره فی الطرف الآخر موقوفه علی جریان الاستصحاب فی الماء، وإذا کانت موقوفه علی جریان الاستصحاب کیف تکون معارضه له ومانعه منه ؟! هذا غیر معقول.

هذه الملاحظات كلها جانبيه لا تمس أصل وجوهر ما ذكره السيد الخوئی(قدّس سرّه)؛ لأنّه سيأتی الكلام فی هذا.

الملاحظه الثالثه: أنّ المثال الذی استشـهد به (قدّس سرّه) لعدم ترتب الأثر على التقدّم الرتبی، حيث أنّه فی التقدّم والتأخّر الرتبی استشـهد بمثالٍ ذكرناه فی الـدرس السابق، قـد يقال: أنّ هـذا يخالف ما تقـدّم منه فی القسم الأوّل، هو فی القسم الأوّل ذكر هذا الذی ذكرناه، أنّه عندما يكون الأصـلان العرضـيان من سـنخٍ واحدٍ، هذا لا يمنع من جريان الأصل الطولی، وفی هذا المثال الذی هو إمّـا صـلاه الصـبح باطله لأجل بطلان الوضوء، وإمّا صـلاه الظهر باطله لأجل نقصان ركن فيها، هنا ذكر(قـدّس سـرّه) بأنّ كل الأصول تتساقط، الأصول المؤمّنه الجاريه فی المقام هی قاعـده الفراغ، هنا قال قاعـده الفراغ فی الوضوء وقاعده الفراغ فی صـلاه الصـبح وقاعـده الفراغ فی صـلاه الظهر كلّها تتساقط بالرغم من وجود تقدّم وتأخّر رتبی بين قاعده الفراغ فی الوضوء وبين قاعده الفراغ فی صـلاه الصـبح، بالرغم من هـذا يقول كل هذه القواعد تدخل فی التعارض وتتساقط جميعاً، ولا يمكن تصـحيح صـلاه الصبح بقاعده الفراغ بدعوى إيقاع المعارضه بين قاعده الفراغ فی الوضوء وقاعده الفراغ فی صلاه الظهر، فتصل النوبه إلى قاعده الفراغ فی صـلاه الصـبح، لم يقبل بها، وقال حتّی صـلاه الصبح تدخل فی المعارضه وتسقط. هذا ألا ينافی ما تقدّم منه ؟ لأنّه فی المقام أيضاً الأصـلان العرضيان المتعارضان من سنخٍ واحدٍ، هنا قاعده فراغ فی الوضوء وهنا قاعده فراغٍ فی صلاه الظهر، هما من سنخٍ واحدٍ، هو قال إذا كانا من سـنخٍ واحدٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولی، يعنی قاعده الفراغ فی صـلاه الصبح التی هی فی طول قاعده الفراغ التی فی الوضوء، هذا المثال الذی ذكره هل ينافی ما تقدّم، أو لا ؟

قـد يقـال: أنّ مقصوده هناك عنـدما ذكر أننا نرجع إلى الأصل الطولى، مقصوده هو الأصل الطولى المخالف الـذى هو ليس من سنخ الأصـلين العرضـيين الذين هما من سـنخٍ واحدٍ بحسب الفرض كما كان يُمثّل هناك، قاعده الطهاره هنا وقاعده الطهاره هنا وفى طول قاعـده الطهـاره ---------- فرضـاً ---------- توجـد أصـاله الإبـاحه، هنـا قـال تتعارض قاعـده الطهاره فى الطرفين، فيتساقط الأصـلان العرضـيان، فتصـل النوبه إلى أصـل طولى مخالف لهما كأصاله الإباحه، بينما فى هـذا المثال الأصـل الطولى ليس مخالفاً لهما؛ بل هو من سنخهما، كلّها قاعده فراغ، غايه الأمر هناك طوليه وتقدّم رتبى بين قاعده الفراغ فى الوضوء وبين قاعـده الفراغ فى صـلاه الصـبح، لكن المتأخّر رتبه هو من سـنخ المتقـدّم رتبه؛ لأنّها كلّها قاعده فراغ؛ وحينئذٍ قد يُدّعى بأنّ الإجمال يسـرى ويمنع حتّى من جريان قاعـده الفراغ فى صـلاه الصـبح؛ لأنّ الدليل واحد، وعندما يكون الدليل واحداً وهو دليل قاعـده الفراغ؛ حينئذٍ يُصاب هذا الدليل بالإجمال؛ وحينئذٍ لا يمكن إجراءه فى جميع الأطراف. قد يقال فى مقام الجواب عن هذا الإشكال أنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) كان ناظراً إلى هذا.

لكن يبدو أنّ الصحيح فى المقام هو: أنّ سريان الإجمال إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح فى حالات التوافق كما هو المفروض فى محل كلامنا منوط بالطوليه وأمثالها، هل هناك طوليه بين قاعده الفراغ فى صـلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، أو لا ؟ وليس منوطاً بشـىء آخر، إن أنكرنا الطوليه وقلنا بعـدم وجود طوليه بين قاعـده الفراغ فى صـلاه الصـبح وبين قاعـده الفراغ فى الوضوء، باعتبـار التوافق، أى باعتبـار أنّهمـا متوافقـان، وإنّما تكون طوليه وحكومه فى حالات التخالف لا فى حالات التوافق، فإذا أنكرنا الطوليه؛ حينئذٍ شبهه سريان الإجمال إلى الدليل المانع من شموله حتّى لصلاه الصبح موجوده؛ لأنّها كلّها فى عرضٍ واحدٍ، قاعـده الفراغ فى الوضوء وقاعـده الفراغ فى صـلاه الصـبح وقاعـده الفراغ فى صـلاه الظهر كلّها فى عرضٍ واحـدٍ ولا طوليه بينها، فيسـرى الإجمـال فى الحقيقه إلى الـدليل؛ لأنّ دليلهما واحـد، فيسـرى الإجمال إلى الـدليل ويمنع من تطبيق مفاده فى كل هـذه الأطراف الثلاثه. وأمّا إذا قلنا بالحكومه، وقلنا بأنّ قاعـده الفراغ فى الوضوء حاكمه ومتقدّمه على قاعده الفراغ فى صـلاه الصـبح؛ حينئـذٍ قـد يقـال بأنّه لا موجب لسـريان الإجمال إلى الـدليل بلحاظ شـموله لصـلاه الصـبح وإن كان الـدليل واحـداً، لكن يمكن التمسّـك بإطلاـق هـذا الـدليل لإثبات مفاده فى صـلاه الصـبح؛ لأنّ إطلاق هـذا الـدليل لإثبات مفاده فى صـلاه الصـبح ليس له معارض، إطلاق هـذا الـدليل لإثبات مفاده فى الوضوء له معارض وهو تطبيق مفاده فى صـلاه الظهر ولا يمكن تطبيق المفاد على كـلٍ منهما، وهـذا هو الـذى يوجب الإجمال، لكن الإجمال فى إطلاق الـدليل بلحاظ هـذا المورد، الوضوء وصـلاه الظهر لوجود التعارض بينهما بالنحو المتقدّم، لكن إطلاق دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح لا موجب للالتزام بإجماله؛ لأنّه فى طول قاعده الفراغ فى الوضوء نفسه، فإذا كان فى طوله يمكن أن يُلتزم بعدم سريان الإجمال إليه.

هـذه ملاحظات جـانبيه على كلام السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه)، أصل المطلب الـذى ذكره يأتى الكلام عنه عنـدما نبحث أصـل المسأله، وهى أنّ الأصول الترخيصـيه الجاريه فى أطراف العلم الإجمالى عندما يختصّ أحد الطرفين بأصلين طوليين، أحدهما فى طول الآخر، الأصل الطولى الترخيصى المختص بأحـد الطرفين هل يـدخل طرفاً فى المعارضه، أو لا يدخل طرفاً فى المعارضه ؟ هـذا محل الكلام، هل التعارض يقع بين الأصـلين الترخيصـيين العرضـيين فقط، وهـذا لا يدخل طرفاً فى المعارضه ؟ حينئذٍ تأتى شبهه المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنّه بناءً على هذا يتساقط الأصـلان العرضـيان ولابدّ من إعمال الأصل الترخيصى الطولى، وقلنا أنّ معنى هـذا هو عـدم وجوب الموافقه القطعيه، وهـذا ما لا يلتزم به القائلون بالاقتضاء، أو أنّه يدخل طرفاً فى المعارضه ويسـقط كما تسقط الأصول العرضيه ؟ هذا لبّ المطلب، ويأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

الآـن نتكلّم فى أصـل المسـأله: وهـو فرض وجود أصـلين عرضـيين ترخيصـيين فى الطرفين، هـذه القيود كلّهـا مـأخوذه فى محل الكلام، مع اختصاص أحـد الطرفين بأصلٍ ترخيصـى طولى، يعنى فى طول الأصل الترخيصـى الـذى يجرى فى نفس الطرف من قبيل أصاله الطهاره عندما تجرى فى كلا الطرفين ويختص أحد الطرفين بأصاله الإباحه، فهذا أصل ترخيصـى طولى يختصّ بأحد الطرفين ولا يجرى فى الطرف الآخر.

ذكرنا أنّ السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) ذكر بأنّه إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ؛ فحينئذٍ لا تسرى المعارضه إلى الأصل الطولى؛ بـل يبقى الأصـل الطولى ويجرى، وإنّمـا تجرى المعارضه بين الأصـلين العرضـيين، ويتساقطان، فتصل النوبه إلى الأصـل الطولى. ومقتضـى إطلاـق كلاـمه هو أنّه لا يفرّق فى ذلك بين ما إذا كان الأصل الطولى من سـنخ الأصـلين العرضـيين، أو كان مخالفاً لهما فى السـنخ، مقتضـى إطلاق كلامه هو عـدم الفرق، على كلا التقـديرين هو يلتزم ببقاء الأصل الطولى ووصول النوبه إليه وجريانه، سواء كان هذا الأصل الطولى من سنخ الأصلين المتعارضين، أو لم يكن من سنخهما.

ص: ٧٦١

الصحيح فى مقام ترتيب البحث هو أن يقال: أننّا تاره نتكلّم عن ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخٍ واحدٍ، وترةً أخرى نتكلّم عن ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين، فالكلام يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: إذا كان الأصـلان العرضـيان من سـنخٍ واحدٍ، الذى هو القسم الأوّل فى كلام السـيد الخوئى(قدّس سرّه). هنا توجد صورتان:

الصوره الأولى: أن نفترض أنّ الأصل الطولى من سنخٍ آخرٍ غير سنخ الأصلين العرضيين.

الصوره الثانيه: أن نفترض أنّ الأصل الطولى من سنخ الأصلين العرضيين.

أمّا الصوره الأولى وهى ما إذا كان الأصل الطولى من سنخٍ آخرٍ غير سنخ الأصلين العرضيين، هنا يصحّ ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) من عدم السريان، يعنى أنّ المعارضه لا تسرى إلى هذا الأصل الطولى، وذلك لما تقدّم سابقاً من أنّ دليل الأصلين العرضيين المتعارضين هو دليل واحد؛ لأنّهما من سنخٍ واحد بحسب الفرض، هذا الدليل الواحد سوف يُبتلى بالتعارض الداخلى، والمقصود بالتعارض الداخلى أن يكون شمول نفس الدليل لهذا الطرف يُعارض شموله للطرف الآخر، وهذا هو معنى ما تقدّم سابقاً من أنّ هذا الدليل يكون مجملاً من ناحيه شموله لهذا الطرف، أو شموله لهذا الطرف، هذا يُسمّى بالتعارض الداخلى؛ لأنّ المفروض أنّ شموله لكلا الطرفين غير ممكن، فيقع فيه التعارض الداخلى، ويطرأ عليه الإجمال؛ وحينئذٍ لا يجرى الأصل فى هذا الطرف ولا فى ذاك الطرف، وعدم شمول الدليل لهذا الطرف ولا لذاك الطرف هو من نتائج التعارض الداخلى فى نفس الدليل الواحد.

وأمّا الأصل الآخر ------------ الأصل الطولى ------------ الذى افترضنا أنّه من غير سنخ الأصلين المتعارضين العرضيين كأصاله الإباحه؛ حينئذٍ يقال أنّ دليل هذا الأصل الطولى غير مُبتلى بالتعارض الداخلى؛ لأنه لا يوجد فى مقابله معارض له من سنخه حتّى يكون الدليل مجملاً من هذه الجهه ويطرأ عليه التعارض الداخلى؛ لأنّه لا يوجد له معارض من سنخه فى الطرف الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ الطرف الآخر لا تجرى فيه أصاله الإباحه، وإنّما تختص بأحد الطرفين، أصاله الطهاره فى هذا الطرف لها معارض فى الطرف الآخر وهو أصاله الطهاره، ودليل أصاله الطهاره لا يمكن أن يشمل كلًا منهما، فيحصل التعارض الداخلى فى نفس الدليل، أمّا دليل أصاله الحلّيه فى هذا الطرف، فليس لها معارض فى الطرف الآخر من سنخها؛ بل ليس لها معارض فى الطرف الآخر حتّى من غير سنخها، فلا موجب لسقوط هذا الدليل عن أن يشمل هذا الطرف ويثبت فيه مفاده الذى هو الحلّيه؛ لأنّ هذا مورد لأصاله الإباحه، وليس لدليل أصاله الإباحه ما يمنع من شموله له؛ لأنّه ليس له معارض من سنخه فى الطرف الآخر حتّى يتحقق التعارض الداخلى، وليس له معارض فى الطرف الآخر من غير سنخه حتّى يتحقق التعارض الخارجى، أصلاً لا تعارض فى المقام، فقط أصاله الإباحه تجرى فى هذا الطرف، فهو دليل دال على الإباحه وليس مجملاً؛ لأنّه لا يطرأ عليه التعارض الداخلى، وليس له معارض فى الطرف الآخر؛ فحينئذٍ يتعيّن الأخذ بهذا الدليل وإثبات مفاده فى هذا الطرف.

هـذه النكته المتقـدّمه فى محـل الكلام تجرى والنكته هى إذا كـان للأصـل الطولى دليل يخصّه غير دليل الأصـلين المتعارضـين العرضـيين، وهذا إنّما يتحقق عندما يكون من غير سـنخ الأصلين العرضيين، فيكون له دليل يخصّه، فى هذه الحاله ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) يكون تامّاً، باعتبار أنّ هذا دليل لا يُبتلى بالتعارض الداخلى ولا بالتعارض الخارجى، وليس له معارض يمنع من شـموله لهـذا الطرف، وإنّما منعنا من شـمول دليل أصاله الطهاره لهـذا الطرف لوجود ما يعارضـها فى الطرف الآخر، وهو من سنخهـا، فيكون موجباً لإجمال دليل أصاله الطهاره، ومع إجمال دليل أصاله الطهاره لا يجرى هـذا الـدليل لإثبات مفاده فى هـذا الطرف ولا فى هذا الطرف.

وهـذا الـذى قلناه لا يُفرّق فيه فى الحقيقه بين أن يكون الأصل الثالث طولياً، أو يكون فى عرض الأصـلين المتسانخين، فحتّى إذا كـان فى عرض الأصـلين المتسانخين أيضاً نفس النكته تجرى فيه وهـذه النكته تقتضـى جريان هـذا الأصل الثالث ووصول النوبه إليه؛ لأنّ النكته هى أن يكون للأصل الثالث دليل يخصّه، فإذا فرضـنا أنّ هـذا الأصل الثالث ليس فى طول أصاله الطهاره، وإنّما هو فى عرضـها كما إذا قلنا(على المبنى المتقدّم) أنّه فى حاله توافق الأصـلين، فلا طوليه بينهما ولا حكومه، وإنّما هما يجريان فى عرضٍ واحدٍ كما قد يقال فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى أصاله الطهاره، ليس هناك طوليه بينهما، حتّى فى هذا الفرض أيضاً يصح الكلام السابق، وهو أنّ أصاله الطهاره فى هـذا الطرف تتعارض مع أصاله الطهاره فى ذاك الطرف، وتصل النوبه إلى استصحاب الطهاره، أو إلى أصاله الاباحه بناءً على أنّها ليست فى طول أصاله الطهاره؛ لأنّهما متوافقان. لا فرق بين أن يكون الأصل الثالث فى طول الأصل الجارى فى مورده، وبين أن لا يكون فى طوله، على كل حال هـذه النكته تامّه، وهى تعتمد على أنّ دليل الأصلين العرضيين المتسانخين يُبتلى بالتعارض الداخلى، فلا يمكن التمسّك به لإثبات مفاده فى شىءٍ من الطرفين، بينما دليـل الأصـل الآخر يسـلم عن التعارض الـداخلى؛ إذ ليس له معارض فى الطرف الآخر حتّى يُبتلى بالتعارض الـداخلى، هو دليل تام، وحجّه، وليس له ما يعارضه، وليس له ما يمنع من شموله لمورده؛ فحينئذٍ يتعيّن الالتزام بشموله لهذا المورد وإجرائه والالتزام بالإباحه إذا كانت أصاله الإباحه، أو الطهاره إذا كان هو عباره عن استصحاب الطهاره. هذا بالنسبه إلى الصوره الأولى.

وأمّا الصوره الثانيه: وهى أن نفترض أنّ الأصل الثالث ----------- ولنسمّه بالأصل الطولى ----------- كان من سنخ الأصلين المتعارضين العرضيين، ومثاله هو المثال الذى مثّل به السيد الخوئى(قدّس سرّه) وهو مثال قاعده الفراغ التى تجرى فى الوضوء، وفى صلاه الصبح، وفى صلاه الظهر فيما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا وضوئه الذى توضأ به لصلاه الصبح باطل، أو أنّه ترك ركناً من أركان صلاه الظهر. فى هذه الحاله عندنا قاعده الفراغ فى الوضوء تقابلها قاعده الفراغ فى صلاه الظهر، هاتان قاعدتان متعارضتان لا يمكن إجراؤهما معاً؛ لأنّه على خلاف العلم الإجمالى بأنّ أحدى الصلاتين باطله، أى أنّ أحد الأمرين باطل إمّا الوضوء باطل، أو صلاه الظهر باطله، ونحن نجرى قاعده الفراغ ونصحّح بها الوضوء، ونجرى قاعده الفراغ ونصحّح بها صلاه الظهر، هذا ممّا لا يمكن؛ لأجل العلم الإجمالى. وفى مرحله أخرى لدينا قاعده الفراغ فى صلاه الصبح، باعتبار أنّه عمل جاء به المكلّف وفرغ منه ويشكّ فى صحّته، فهو مورد أيضاً لقاعده الفراغ. هذا الأصل الطولى ----------- قاعده الفراغ فى صلاه الصبح ----------- هو من سنخ الأصلين العرضيين المتسانخين.

هنا: تارةً ننكر الطوليه بين هذه القواعد، ونقول كل هذه القواعد الثلاثه فى عرضٍ واحد وليس هناك طوليه بين قاعده الفراغ فى صلاه الصبح وبين قاعده الفراغ فى الوضوء، ننكر الطوليه بناءً على أنّ الأصول المتوافقه لا طوليه بينها، وإنّما تختص الطوليه بما إذا كانت الأصول متخالفه فى المؤدى. بناءً على إنكار الطوليه فى الأصول المتوافقه؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام أنّ الإجمال يسرى إلى هذا الأصل الثالث، يعنى إلى قاعده الفراغ فى صلاه الصبح أيضاً، والإجمال لا يختص بقاعده الفراغ فى الوضوء وقاعده الفراغ فى صلاه الظهر؛ بل كما يتحقق الإجمال فى هاتين القاعدتين، كذلك فى قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح؛ لأنّ دليل هذه القواعد المؤمّنه الثلاث واحد، وحيث أنّها بحسب الفرض تجرى فى عرضٍ واحد من دون طوليه؛ حينئذٍ هذا الإجمال الذى يحصل فى دليل هذه القواعد سوف يكون إجمالاً بالنسبه إلى كل هذه الأمور الثلاثه، يعنى هناك إجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء، وإجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر، وإجمال فى شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الصبح، الإجمال سارٍ، والتعارض سارٍ، فتكون قاعده الفراغ فى صلاه الصبح جزءاً من المعارضه؛ وحينئذٍ لا يشملها الدليل، وكما أنّ الدليل لا يشمل الوضوء ولا يشمل صلاه الظهر، كذلك لا يشمل صلاه الصبح؛ لأنّها فى عرضٍ واحدٍ بحسب الفرض، وهذه نفس النتيجه التى ذكرها السيد الخوئى(قدّس سرّه)؛ لأنّه ذكر هذا المثال وحكم بسقوط الأصول المؤمّنه فى كل هذه الأطراف الثلاثه.

وأمّا إذا لم ننكر ذلك، وقلنا أنّ بينهما طوليه حتّى فى حاله التوافق، قاعده الفراغ فى صلاه الصبح هى فى طول قاعده الفراغ فى الوضوء، إذا قلنا بالطوليه بينهما؛ حينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ النتيجه سوف تختلف، بمعنى أنّ الإجمال لا يسرى إلى قاعده الفراغ الجاريه فى صلاه الصبح التى هى بحسب الفرض فى طول قاعده الفراغ الجاريه فى الوضوء، بمعنى أنّ قاعده الفراغ لا تسقط؛ بل يمكن الرجوع إليها باعتبار أنّ دليل قاعده الفراغ وإن أبتُلى بالإجمال والتعارض الداخلى، لكنّ هذا التعارض الداخلى فى دليل قاعده الفراغ إنّما هو بالنسبه إلى الوضوء وصلاه الظهر، هنا يحصل تعارض داخلى فى دليل قاعده الفراغ؛ لأنّ شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء يُعارضه شموله لصلاه الظهر، وصلاه الصبح لا تدخل فى المقام؛ لأنّنا افترضنا أنّها فى طول قاعده الفراغ فى الوضوء. إذن: فى مرتبه الوضوء، شمول دليل قاعده الفراغ للوضوء معارض بشمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر، ولا يمكن أن يشمل دليل قاعده الفراغ كلا الأمرين وهو دليل واحد بحسب الفرض؛ فحينئذٍ يُبتلى بالتعارض الداخلى والإجمال، وهذا الإجمال يمنع من التمسّک بإطلاق دليل قاعده الفراغ لإثبات مفاده فى الوضوء كما يمنع من التمسّک بإطلاقه لإثبات مفاده لصلاه الظهر.

وأمّا صلاه الصبح باعتبارها مورداً لقاعده الفراغ، عمل فرغ منه المكلّف وشكّ فى صحّته، فلا موجب للقول بأنّ دليل قاعده الفراغ يكون مجملاً ـ من ناحيه شموله لها؛ إذ ليس فيه إجمال؛ لأنّ دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح ليس مجملاً، وليس فيه تعارض داخلى؛ لما قلناه من أنّ قاعده الفراغ فى صلاه الصبح ليس لها معارض فى الطرف الآخر؛ لأنّنا نتكلّم عن شمول قاعده الفراغ لصلاه الصبح بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر للتعارض الداخلى، دليل قاعده الفراغ لا يشمل صلاه الظهر؛ لأنّه معارَض بشموله للوضوء، ولا يمكن أن يشمل كلّاً منهما، فيُبتلى بالتعارض الداخلى وهذا يمنع من شموله للوضوء ويمنع من شموله لصلاه الظهر.

إذن: بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر؛ حينئذٍ نتحدّث -------- بناءً على الطوليه---------- عن صلاه الصبح، دليل قاعده الفراغ بالنسبه إلى صلاه الصبح ليس له معارض؛ لأنّ النوبه إنّما تصل إليه بعد الفراغ عن عدم شمول دليل قاعده الفراغ لصلاه الظهر؛ فحينئذٍ هذا دليل لا يُبتلى بالتعارض الداخلى ولا بالإجمال؛ فحينئذٍ لا يكون مجملاً من ناحيه شموله لصلاه الصبح وإن كان مجملاً ـ من ناحيه شموله للوضوء ومن ناحيه شموله لصلاه الظهر، فيمكن الالتزام بجريان هذا الأصل ---------- قاعده الفراغ فى هذا المثال بقطع النظر عن الأمور الخاصّه التى قد تكتنف هذه الأمثله ----------- المؤمّن فى صلاه الصبح فى هذا المثال ولا ـ محذور فى ذلك، لكن هذا عندما نفترض أنّ الأصل الثالث وإن كان من سنخ الأصلين العرضيين، لكنّه فى طولهما؛ ولذا يُفرّق بين ما إذا كان الأصل المسانخ للأصلين المتعارضين، إذا كان فى عرضهما هنا يمكن أن يقال بسريان الإجمال إليه وسريان التعارض الداخلى إليه، وهذا يمنع من التمسّك به لإثبات مفاده حتّى فى صلاه الصبح، وبين ما إذا كان فى طولهما، فيمكن أن يقال أنّ الدليل وإن كان واحداً، الأصل الجارى فى هذه الأمور الثلاثه له دليل واحد وهو دليل قاعده الفراغ، لكن هذا الدليل أىّ ضير فى أن نقول يكون مجملاً من ناحيه ولا يكون مجملاً من ناحيه أخرى ؟ ليس هناك محذور فى أن يكون دليل مجملاً من ناحيهٍ باعتبار التعارض الداخلى، ولكنّه ليس مجملاً من ناحيهٍ أخرى باعتبار أنّ شموله لصلاه الصبح ليس له ما يعارضه.

وأمّا المقام الثانى: وهو ما إذا كان الأصلان العرضيان من سنخين مختلفين، المثال الذى مُثّل به سابقاً هو ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، أو غصبيه الآخر، هنا الأصل الذى يجرى فى محتمل النجاسه هو عباره عن أصاله الطهاره، والأصل الذى يجرى فى محتمل الغصبيه هو أصاله الحل، هذان أصلان عرضيان متعارضان، وواضح أنّه لا يمكن إجراءهما معاً، بأن نلتزم بطهاره هذا الإناء وحلّيه الآخر؛ لأنّ هذا على خلاف العلم الإجمالى، لكن الإناء محتمل النجاسه يختص بأصلٍ طولى وهو عباره عن أصاله الحل التى تجرى فقط فى محتمل النجاسه ولا تجرى فى محتمل الغصبيه كأصلٍ طولى؛ لأنّ محتمل الغصبيه جرت فيه أصاله الحل فى البدايه وعارضت أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه، وفى طول ذلك لا يوجد عندنا إلّا أصاله الحل فى محتمل النجاسه ولا يوجد أصل طولى فى محتمل الغصبيه؛ فحينئذٍ يكون هذا مورداً لمحل الكلام؛ لأنّ الأصلين العرضيين المتعارضين ليسا من سنخٍ واحدٍ، أحدهما أصاله الطهاره والآخر أصاله الحل، وهما غير متسانخين. هنا فى هذا المقام السيد الخوئى(قدّس سرّه) ذهب إلى سقوط الأصل الطولى، يقول هذا الأصل الطولى الذى هو فى هذا المثال أصاله الحل فى الماء الذى يفترضه فى طول أصاله الطهاره فى الماء، يقول: أصاله الحل تدخل فى المعارضه وتسقط ولا تجرى، كما أنّ أصاله الطهاره فى الماء لا تجرى، وأصاله الحل فى محتمل الغصبيه لا تجرى، وأصاله الحل فى محتمل النجاسه أيضاً لا تجرى، فتسقط كل هذه الأصول الثلاثه. هذا الذى نقلناه عنه سابقاً.

من الواضح جدّاً أنّ حديث الإجمال المتقدّم في المقام الأوّل لا مجال له في هذا المقام؛ لأنه إنّما يكون عندما يُفترَض أنّ الأصلين المتعارضين العرضيين من سنخٍ واحدٍ حتّى يكون لهما دليل واحد، وهذا الدليل الواحد يُصاب بالتعارض الداخلي، وبالتالي الإجمال. هذا لا مجال له عندما نفترض أنّهما من سنخين مختلفين بحيث يكون لكلٍ واحدٍ منهما دليل يخصّه، فلا معنى لافتراض الإجمال، وإنّما الشيء الذي يمكن فرضه هو حصول تعارض عادي بينهما، أو فلنسمّه تعارض خارجي في قبال التعارض الداخلي، أنّ دليل أصاله الطهاره يعارض دليل أصاله الحل في محتمل الغصبيه؛ لأنّه لا يمكن إجراءهما معاً؛ لأنّه على خلاف العلم الإجمالي بتحقق أحدهما، أمّا النجاسه، أو الغصبيه، أي عدم الإباحه، فنلتزم بالطهاره عملاً بقاعده الطهاره، ونلتزم بالإباحه عملاً بقاعده الإباحه، هذا على خلاف العلم الإجمالي، فيقع التعارض الخارجي ما بين الأصلين، هنا يتعارض الأصلان؛ وحينئذٍ يتساقطان. الكلام يقع في أنّ أصاله الإباحه في محتمل النجاسه هل تدخل في هذه المعارضه وتسقط كما سقطت أصاله الطهاره في محتمل النجاسه، وأصاله الإباحه في محتمل الغصبيه كما يقول السيد الخوئي(قدّس سرّه)، أو أنّها لا تدخل في المعارضه؛ بل تصل النوبه إليها بعد سقوط الأصلين المتعارضين واللّذان هما عباره عن أصاله الطهاره في محتمل النجاسه وأصاله الإباحه في محتمل الغصبيه ؟ الكلام يقع في هذا.

وبعبارهٍ أكثر وضوحاً: الكلام يقع في أنّه لا إشكال ولا ريب أنّ أصاله الإباحه في محتمل الغصبيه و أصاله الإباحه في محتمل النجاسه بقطع النظر عن أصاله الطهاره، على فرض أنّ أصاله الطهاره في محتمل النجاسه لا تجري، وليس لدينا إلاّ أصاله الإباحه في محتمل النجاسه وأصاله الإباحه في محتمل الغصبيه، لا إشكال ولا ريب في وجود تعارضٍ بينهما؛ لأنّه لا يمكن أن يجريا معاً، يعني نثبت إباحه الماء وفي نفس الوقت نثبت إباحه الشيء الآخر، كإباحه الثوب ---------- مثلاً ---------- في الطرف الآخر؛ لأنّ الالتزام بكلتا الإباحتين على خلاف العلم الإجمالي؛ لأنّي أعلم إجمالاً بأنّ أحد الطرفين غير مباح قطعاً، إمّا لكونه نجساً، أو لكونه مغصوباً، فالالتزام بإباحتهما معاً على خلاف العلم الإجمالي.

إذن: لا ـ إشكال فی أنّ بین الإباحتین فی الطرفین توجد معارضه، الکلام یقع الآن فی أنّ کون الإباحه فی محتمل الغصبیه عورضت بأصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، هذا التعارض هل أوجب حدوث شیءٍ فی أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه یخرجها عن کونها صالحه لمعارضه أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، أو لا ؟ وإلّا أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه وأصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه واضح أنّ بینهما تعارض بقطع النظر عن معارضه أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه مع أصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، بقطع النظر عن هذه المعارضه بینهما تعارض بلاـ إشکال، بمعنی أنّ أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه صالحه لأن تعارض أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، فلماذا نشکّ فی صلاحیتها لذلک ؟ الکلام یقع فی أنّ أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه عارضها أصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، هذه المعارضه بینهما هل تفقدها صلاحیه أن تعارض أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، أو لا ؟ إذا قلنا أنّها تفقدها هذه الصلاحیه بحیث لم تعد صالحه لمعارضه أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، هذا معناه جریان أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه؛ لأنّه لیس لها ما یعارضها، وإذا قلنا أنّها تصلح للمعارضه، هی کما تعارض أصاله الطهاره تعارض أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه؛ فحینئذٍ تدخل أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه طرفاً فی المعارضه وتسقط کما سقط الأصلان العرضیان.

درس الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی

کان الکلام فی المقام الثانی: وهو ما إذا کان الأصلان العرضیان غیر متسانخین، بأن کانا من سنخین مختلفین، هنا قلنا أنّ السید الخوئی(قدّس سرّه) ذهب إلی سقوط الأصل الطولی وعدم جریانه، وذکرنا أنّ الکلام یقع فی أنّ هذا الأصل الطولی هل یدخل فی التعارض، أو لا یدخل فی التعارض.

ص: ۷۶۸

وبعبارهٍ اخری: أنّ أصاله الحلّیه فی المثال السابق فی الطرف الآخر هل هی باقیه علی صلاحیتها لمعارضه أصاله الحلّیه فی محتمل النجاسه فی المثال السابق، أو طرأ علیها شیء أسقطها عن هذه الصلاحیه باعتبار أنّها عارضت اصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، أصاله الحلّیه فی محتمل الغصبیه بعد أن عارضت اصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، هل أفقدها هذا صلاحیتها لمعارضه أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، أو أنّها باقیه علی صلاحیتها، وکما تعارض اصاله الطهاره فی هذا الطرف، کذلک تعارض أصاله الحلّیه فی نفس الطرف ؟

علی الأوّل، أی إذا فقدت صلاحیتها، فهذا یعنی وصول النوبه إلی الأصل الطولی، أی أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه بعد تساقط الأصلین العرضیین. أمّا علی الثانی هی تدخل فی المعارضه، أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه معارضه بأصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه، فتسقط کل الأصول.

السید الخوئی(قدّس سرّه) استدلّ علی السقوط ودخول الأصل الطولی فی المعارضه الذی معناه بحسب الحقیقه أنّه باقٍ علی

صلاحيته لمعارضه أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، استدلّ على ذلک بهذا الدليل العام، وهو أنّ جريان أصاله الإباحه فى الطرفين يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه، وفى أحدهما يستلزم الترجيح بلا مرجّح؛ وذلک لأنّه يرى أنّ العلم الإجمالى كما يمنع من جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه واصاله الطهاره فى محتمل النجاسه للسبب المتقدّم، كذلک يمنع بنفس الدرجه وبنفس القوه من جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه وأصاله الإباحه فى محتمل النجاسه بنفس الملاک السابق، جريان أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه واصاله الطهاره فى محتمل النجاسه معاً خلاف العلم الإجمالى، وجريان أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فيتعارضان ويتساقطان، نفس الكلام نطبّقه على أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه مع أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، أيضاً جريانهما معاً يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، وجريان أحدهما يستلزم الترجيح بلا مرجّح.

ص: ٧۶٩

هـذا الكلام جيـد جـداً، لكن النقطه المهمّه التی ينبغی البحث فيهـا هی مـا قلنـاه من أنّ أصـاله الإبـاحه بعـد أن عـارضت أصاله الطهـاره، هل لها قابليه معارضه أصاله الإباحه أيضاً التی هی فی طول اصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، أو أنّها تسـقط عن هـذه القـابليه ؟ الـذی يقول بعـدم السـقوط يـدّعی أنّ أصاله الإباحه فی الطرف الآخر تفقـد هـذه القابليه بمجرّد أن تكون معارضه مع اصـاله الطهـاره فی محتمل النجاسه، هـذه المعارضه التی تؤدّی إلی تساقطهما لا تعود صالحه لمعارضه أصاله الإباحه فی محتمل النجـاسه، ويستدّل علی ذلـك بوجوه، القائـل بالسـقوط يـدّعی أنّ اصـاله الطهاره فی محتمل النجاسه لا معارض لها، فتجری بلا معـارض؛ لأنّ أصاله الإبـاحه فی الطرف الآخر ليست صـالحه لمعـارضه أصـاله الإباحه فی محتمل النجاسه، ويـذكر وجوهاً فی الاسـتدلال علی ذلـك وإثبـات عـدم الصـلاحيه للمعارضه، وبالتالی عـدم سـقوط الأصل الطولی وجريانه خلافاً لما يقوله السـيد الخوئی(قدّس سرّه):

الوجه الأوّل: وهذا الوجه مبنی علی افتراض الطوليه بين أصاله الطهاره وبين أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، ولو كانا متوافقين. بناءً علی هذا؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الأصل الطولی الذی هو أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه فی طول معارضه الأصلين العرضيين وتساقطهمـا؛ لوضوح أنّه لولاـ وقوع التعـارض بين أصاله الإباحه فی محتمل الغصبيه واصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، وتساقط هذين الأصلين لما وصلت النوبه إلی أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه الذی هو فی طول أصاله الطهاره بحسب الفرض.

إذن: أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه هی فی طول التعارض بين الأصـلين والتساقط، حتّی تصل النوبه إليها، وإلّا لو لم يتعارضا ولم يتساقطا لم تصل النوبه إلی أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، وهذا معناه أنّ هذا الأصل الطولی فی مرتبهٍ متأخّرهٍ عن تساقط الأصلين العرضيين؛ حينئذٍ لا يُعقل أن يكون هذا الأصل الذی هو فی طول تعارض الأصلين وتساقطهما، أن يكون معارضاً بواحدٍ من هـذين الأصـلين اللّـذين فُرض تعارضـهما وتساقطهما؛ لأنّ الأصل الساقط الذی هو عباره عن أصاله الإباحه فی الطرف الآخر الذی سـقط بالمعارضه مع أصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، هذا الأصل الساقط لا يُعقل أن يكون مانعاً من شیءٍ لا يتم مقتضيه إلّا بعد فرض هذا السـقوط، أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه لا يتم مقتضيه إلّا إذا فُرض سقوط أصاله الإباحه فی الطرف الآخر بالتعارض؛ لأننا فرضنا أنّ النوبه لا تصل إليه ولا يتمّ مقتضيه إلّا بعد فرض التعارض والتساقط بين الأصلين العرضيين. إذن: لا يتم مقتضـی هـذا الأصل فی محتمل النجاسه ---------- الأصل الطولی ----------- إلّا بعد فرض سـقوط ذلك الأصل، هذا الأصل الساقط لا يُعقل أن يمنع من شـیءٍ لا يتمّ مقتضـيه إلّا بعد فرض ذلك السقوط، فكيف نقول أنّ هذا الأصل الساقط يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الطولی فی محتمل النجاسه ؟! هذا غير معقول.

هـذا الوجه يبتنى على افتراض أنّ الأصـل الطولى فى محل الكلام فى طول سـقوط الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما هو فى طول سـقوط الأصل الحاكم، واضـح أنّه يفترض أنّ أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه كما هى فى طول سـقوط الأصل الحاكم، يعنى أصـاله الطهـاره فى نفس طرفهـا التى هى حـاكمه عليها بحسب الفرض، كـذلك هى فى طول سـقوط الأصل العرضـى فى الطرف الآخر، هى فى طول سقوطهما. هو يريد أن يجرى هذا الكلام، إذا كان جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه فى طول سقوط ذاك الأصـل ولاـ يتم مقتضـى أصـاله الإبـاحه فى محتمل النجاسه إلّا بعـد فرض ذلك السـقوط؛ فحينئـذٍ كيف يُعقل أن يكون هذا الساقط مانعاً من هذا الأصل الذى لا يتم مقتضـيه إلّا بعد فرض السقوط، سقط؛ فحينئذٍ يتم مقتضى هذا الأصل؛ حينئذٍ كيف يكون هـذا الساقـط مانعـاً منه. هنـا يـأتى هـذا الكلام السابق، ولكن الأمر ليس هكـذا، بمعنى أنّ أصاله الإباحه فى محتمل النجـاسه ليست فى طول أصاله الإباحه فى الطرف الآخر، وإن كانت هى فى طول أصاله الطهاره، فى طول الأصل الحاكم، لكنّها ليست فى طول أصاله الإباحه فى الطرف الآخر، وذلك باعتبار أنّ سـقوط الأصل الحاكم ----------- أصاله الطهاره ------------ لو كـان فى طول سـقوط الأصل فى الطرف الآخر لتمّت هـذه الـدعوى؛ لأنّ أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه فى طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وبالتالى يكون الأصل الطولى فى طول سقوط الأصـل فى الطرف الآـخر، فيـأتى حـديث أنّه كيف يُعقل أن يكون مانعاً منها، لكنّ سـقوط الأصل الحاكم ليس فى طول سقوط الأصـل فى الطرف الآـخر؛ بـل همـا فى عرضٍ واحـد، سـقوط أصاله الطهاره وسـقوط أصاله الإباحه فى الطرف الآخر فى عرضٍ واحد وليس بينهما طوليه، وإنّما هما فى عرضٍ واحد، وسـقوط كل واحدٍ منهما ينشأ فى الحقيقه من كون مقتضـى الأصل الآـخر مانعـاً من جريـانه، الأصـل الحاكم، الـذى هو أصاله الطهاره لماذا تسـقط ؟ لأنّ مقتضـى الأصل فى الطرف الآخر يمنع من جريانه، الأصل فى الطرف الآخر لماذا يسقط ؟ لأنّ مقتضى الآخر يقتضى عدم جريانه، أو يمنع من جريانه، كما أنّ سقوط الآخر ينشأ من أنّ مقتضى هذا الأصل يمنع من جريانه. إذن: سقوط الأصل الحاكم ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر.

وبعبارهٍ أخرى أكثر وضوحاً: أنّ سقوط الأصل الحاكم هو فى طول فاعليه الأصل فى الطرف الآخر وتأثيره فى منع جريان الأصل الحاكم لا أنّه فى طول سقوطه؛ بل هو فى الحقيقه فى طول عدم سقوطه، الأصل الحاكم إنّما يسقط؛ لأن الآخر يمنع منه، بمعنى أنّ أصاله الطهاره تسقط؛ لأنّ أصاله الإباحه فى الطرف الآخر تمنع منها، أصاله الإباحه فى الطرف الآخر تسقط لأنّ الأصل الحاكم يمنع منها. إذن: سقوط كل واحدٍ منهما ليس فى طول سقوط الآخر؛ بل إذا صحّ التعبير هو فى طول عدم سقوطه وتأثيره فى منع جريانه. إذن: لا طوليه بين سقوط الأصل الحاكم وبين سقوط الأصل فى الطرف الآخر حتّى يكون الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر حتّى يأتى هذا الكلام الذى ذُكر، وإنّما الصحيح أنّ الأصل المحكوم ----------- الأصل الطولى ----------- هو فقط فى طول سقوط الأصل الحاكم وليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ بل فى الواقع والحقيقه هو فى طول عدم سقوطه؛ لأنّ عدم سقوطه هو الذى يمنع من جريان الأصل الحاكم وبالتالى تصل النوبه إلى الأصل المحكوم، وإلاّ لو جرى الأصل الحاكم لما وصلت النوبه إلى الأصل المحكوم، الذى يمنع من جريان الأصل الحاكم هو عدم سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وبقاءه على تأثيره فى منع جريان الأصل الحاكم، هذا هو الذى يوجب سقوط الأصل الحاكم، فتصل النوبه إلى الأصل المحكوم. إذن: الأصل المحكوم وإن كان فى طول سقوط الأصل الحاكم، ولكنّه ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ بل هو فى الحقيقه فى طول عدم سقوطه ولا يتم الكلام السابق؛ لأنّه كان يبتنى على افتراض أنّ الأصل الطولى فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر، هو يقول أنّ هذا الأصل فى الطرف الآخر بعد فرض سقوطه، كيف يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الذى لا يتم مقتضيه إلاّ بعد فرض سقوطه ؟ هذا غير معقول! نقول: أنّ هذا الأصل الطولى ليس فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ بل هو فى طول عدم سقوطه.

الوجه الثانی: هـذا الوجه یُفترض فیه عـدم الطولیه، یعنی نفترض فیه أنّ الأصـل الطولی لیس فی طول سـقوط الأصل فی الطرف الآخر، لکن مع ذلک یُـدّعی بأنّ هذا الأصل الطولی لا یکون جاریاً؛ بل لابدّ أن یُلتزم بسـقوطه بوجهٍ آخر غیر مسأله أنّه فی طول سقوط الأصل فی الطرف الآخر، وذلک بأن یقال: أنّه وإن لم یکن فی طول سقوط الأصل فی الطرف الآخر، لکنّه قطعاً فی طول سقوط الأصـل الحـاکم، باعتبـار کونه محکومـاً له، أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه فی طول سـقوط أصاله الطهاره فی محتمل النجـاسه، وسـقوط الأصـل الحـاکم مع سـقوط الأصـل فی الطرف الآـخر هما یسـتندان إلی علّه واحـده هی التی تؤثّر فی هـذین السـقوطین، وهذه العلّه هی عباره عن التعارض بین الأصـلین، المعارضه بین هذین الأصلین العرضیین هو الذی أوجب سقوطهما. إذن: سـقوط الأصـل الحـاکم وسـقوط الأصـل فی الطرف الآـخر لهمـا علّه واحـده وهی عباره عن المعارضه، وهـذا یثبت لنا أنّ الأصل الطولی فی طول المعارضه بین الأصـلین. ومن الواضـح أنّ الأصل المُعارَض الـذی هو أصاله الإباحه فی الطرف الآخر بما هو مُعـارَض یسـتحیل جریـانه حتّی یقع طرفاً للمعارضه مع الأصل الطولی، کیف یُعقل أنّ أصل الإباحه فی الطرف الآخر باعتبار کونه معارضاً لأصاله الطهاره فی محتمل النجاسه، أن یکون طرفاً للمعارضه مع الأصل الطولی.

وبعبارهٍ أخری: أنّ أصاله الإباحه فی الطرف الآخر بعد کونها طرفاً للمعارضه مع أصاله الطهاره، لا یُعقل أن تکون طرفاً للمعارضه مع الأصـل الطولی؛ لأنّ الأصل الطولی هو فی طول المعارضه بین هـذین الأصـلین؛ حینئـذٍ کیف یُعقل أن یکون هـذا الأصل فی الطرف الآخر مع کونه معارضاً بأصاله الطهاره، کیف یُعقل أن یکون معارضاً للأصل الطولی الذی هو فی طول هذه المعارضه ؟

ص: ۷۷۳

هـذا الوجه فيه مغـالطه، والمغـالطه تنشأ من أنّه عنـدما قيـل أنّ الأصـل الطولى فى طول المعـارضه، هـذا لابـدّ من تحليله، مـا هو المقصود بالمعارضه فى المقام ؟ المعارضه تتقوّم بأمرين: بمانعيه هـذا الأصل لـذاك الأصل، وممنوعيه ذاك لهذا، والثانى مانعيه الأصـل الآـخر للأصـل الأـوّل، وممنـوعيه الأصـل الأـوّل، أن يكـون هـذا الأصـل مانعـاً من ذاك، وذاك مانعـاً من هـذا، فتتحقق المعـارضه بينهمـا. فى مثالنـا: المعـارضه بين أصـاله الطهـاره وبين أصـاله الإبـاحه فى الطرف الآخر تتقوّم بمانعيه مقتضـى جريان الأصل الحاكم الذى هو أصاله الطهاره عن تأثير مقتضـى الجريان فى الأصل الآخر، وفى مقابلها ممنوعيه مقتضـى جريان الأصـل فى الطرف الآـخر، هـذا جـانب. الجـانب الآـخر هو العكس، أن نلتفت إلى الطرف الآـخر، فنقول: أنّ مقتضـى جريـان الأصل فى الطرف الآخر يمنع من مقتضـى جريان الأصل الحاكم. هـذا أيضاً يقابله ممنوعيه مقتضـى جريان الأصل الحاكم، المعارضه تتقوّم بهاتين المانعيتين والممنوعيتين؛ حينئذٍ نأتى إلى كلامه من أنّ الأصل الطولى هو فى طول المعارضه، ما هو المقصود بالمعارضـه التى يدّعى بأنّ الأصل الطولى هو فى طولها ؟ إن كان المقصود أنّ الأصل الطولى هو فى طول مانعيه مقتضـى الأصل فى الطرف الآخر عن مقتضـى جريان الأصل الحاكم، فهذا أمر صـحيح؛ لأننا قلنا أنّ النوبه لا تصل إلى الأصل الطولى إلّا بعد سقوط الأصل الحـاكم، وسـقوط الأصـل الحـاكم لاـ يكون إلاـّ إذا منع منه الأصـل فى الطرف الآـخر. إذن: الأصـل الطولى هو فى طول مـانعيه مقتضـى جريـان الأصل فى الطرف الآخر عن تأثير مقتضـى جريان الأصل الحاكم وممنوعيته، هـذا مطلب صـحيح ولا غبار عليه، لكن مـا هو المحـذور فى أن يكون الأصـل العرضـى فى الطرف الآـخر مانعـاً من جريان الأصل الطولى ؟ أى ضـيرٍ فى أن تكون أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيه مانعةً من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه ؟ هذا ليس فيه محذور، الأصل الطولى ليس فى طول ممنوعيه الأصل فى الطرف الآخر حتّى يحصل إشكال، وإنّما الأصل الطولى هو فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريـان الأصـل الحـاكم، فى طول ممنوعيه جريان الأصل الحاكم لا فى طول ممنوعيه جريان الأصل فى الطرف الآخر، وإنّما هو فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريان الأصل الحاكم، لا محـذور فى هذا، ولا محذور فى أن يكون هذا الأصـل فى الطرف الآـخر الـذى كـان الأصـل الطولى فى طول مـانعيته من جريان الأصل الحاكم، أن يكون هـذا الأصل مانعاً من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه.

بعبارهٍ أخرى: أنّ الأصل فى الطرف الآخر يمنع من أمرين: يمنع من تأثير مقتضى أصاله الطهاره فى إثبات الطهاره فى محتمل النجاسه، ويمنع من تأثير مقتضى أصاله الإباحه لإثبات الإباحه فى محتمل النجاسه، يمنع منهما ويعارضهما معاً، وهذا يقتضى تساقط كل الأصول، ما هو المحذور فى هذا ؟ بعد أن لم يكن الأصل الطولى فى طول ممنوعيه الأصل فى الطرف الآخر، إذا كان فى طول ممنوعيته، يعنى كان فى طول سقوطه، وإذا كان فى طول سقوطه؛ فحينئذٍ لا يمكن أن يكون معارضاً له، لكن هو ليس فى طول سقوطه، وإنّما هو فى طول مانعيته عن تأثير الأصل الحاكم فى إثبات الطهاره فى محتمل النجاسه، وهذا لا محذور فيه، أن يكون فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر، ولا محذور أيضاً فى أن يكون الأصل فى الطرف الآخر مانعاً أيضاً ومعارضاً لهذا الأصل الطولى كما كان مانعاً ومعارضاً مع الأصل الحاكم.

وأمّا إذا كان المقصود أنّ الأصل الطولى فى طول مانعيه الأصل الحاكم وليس فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن الأصل الحاكم، وإنّما الأصل الطولى هو فى طول مانعيه الأصل الحاكم عن جريان الأصل فى الطرف الآخر، إذا ادُّعى هكذا، فهذه الدعوى ليست صحيحه، الأصل الطولى ليس فى طول مانعيه الأصل الحاكم من جريان الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّ الأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم بحسب الفرض، بفرض الطوليه معناه أنّ الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم ولا يُعقل أن يكون فى طول مانعيته عن جريان الأصل فى الطرف الآخر.

ص: ۷۷۵

إذن: بحسب التحليل، كون الأصل الطولى فى طول المعارضه، هذا صحيح، لكن المقصود بالمعارضه هو أنّه فى طول مانعيه الأصل فى الطرف الآخر عن جريان الأصل الحاكم وممنوعيه جريان الأصل الحاكم فى هذا الطرف، وهذا مطلب صحيح؛ وحينئذٍ لا محذور فى أن يكون الأصل فى الطرف الآخر الذى كان الأصل الطولى فى طول مانعيته لا فى طول ممنوعيته، ما هو المحذور فى أن يكون هذا الأصل الذى كان الأصل الطولى فى طول مانعيته عن جريان الأصل الحاكم، أن يكون مانعاً من جريان الأصل المحكوم ؟ وهذا معناه أنّ التعارض يقع بين كل الأصول؛ وحينئذٍ تتساقط كل الأصول.

إذن: هذا الوجه الثانى أيضاً ليس تامّاً.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

الوجه الثالث الذى ذُكر فى المقام: لمنع جريان الأصل الطولى فى محل الكلام هو أن يُقال بأنّه لا إشكال فى أنّ الأصل الطولى فى طول الأصل الحاكم وفى مرتبهٍ متأخّرهٍ عنه، هذا مُسلّم باعتبار الحكومه، الأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، فإذا سقط الأصل الحاكم فى نفس الطرف تصل النوبه إلى الأصل الطولى الذى هو الأصل المحكوم. هذا من جهه.

من جههٍ أخرى: أنّ سقوط الأصل الحاكم هو فى مرتبه سقوط الأصل فى الطرف الآخر، سقوط الأصلان العرضيان فى مرتبهٍ واحدهٍ، بمعنى أنّ سقوط الأصل الحاكم فى هذا الطرف هو فى مرتبه سقوط الأصل فى الطرف الآخر. إذا تمّ هذان الأمران؛ حينئذٍ يثبت أنّ الأصل الطولى متأخّر بحسب الرتبه عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّ الأصل الطولى هو فى رتبهٍ متأخّرهٍ عن سقوط الأصل الحاكم، والمفروض أنّ الأصل الحاكم فى نفس الرتبه مع سقوط الأصل فى الطرف الآخر، قهراً يكون الأصل الطولى فى طول سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ وحينئذٍ يقال: عندما يكون الأصل الطولى فى رتبهٍ متأخّرهٍ عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ حينئذٍ يستحيل أن يكون معارضاً له؛ لأنّه فى مرتبهٍ متأخّرهٍ عن سقوطه، وإنّما تصل النوبه إلى الأصل الطولى بعد فرض سقوط الأصل فى الطرف الآخر؛ لأنّه فى مرتبهٍ متأخّرهٍ عنه، وإذا كان بهذا الشكل؛ حينئذٍ يستحيل أن يكون معارضاً لذاك الأصل فى الطرف الآخر، التعارض بينهما غير معقول حينئذٍ، وعلى هذا الأساس لا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولى فى محل الكلام؛ لأنّه فى مرتبهٍ متأخّرهٍ عن سقوط الأصل فى الطرف الآخر.

ص: ۷۷۶

من الواضح أنّ هذا الوجه مبنى على قضيهٍ تقول بأنّه إذا كان هناك أمران فى مرتبهٍ واحدهٍ، قهراً يكون المتأخّر عن أحدهما متأخّراً عن الآخر، يعنى أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين فى الرتبه قهراً يكون متأخّراً عن الآخر ونفس الكلام يقال فى التقدّم، أنّ المتقدّم على أحد المتساويين فى الرتبه، قهراً يكون متقدّماً على المساوى الآخر فى الرتبه. وقد تقدّم سابقاً الإشاره إلى هذه القاعده ومناقشتها وأنّها غير صحيحه وأنّها إنما تصحّ عندما يكون التساوى فى الزمان، أىّ أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين زماناً، قهراً يكون متأخّراً زماناً عن الآخر، وهكذا المتقدّم. أمّا بلحاظ الرتبه، فلا دليل على أنّ المتأخّر عن أحد المتساويين رتبهٍ يكون

متأخّراً عن المساوى الآخر فى الرتبه، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أنّ التأخّر فى الرتبه يعنى أن يكون المتأخّر ناشئاً من المتقدّم ومعلولاً ـ له، ومن الواضح أنّه ليس هناك ضروره تفرض أنّه إذا كان هناك شىء معلول لأحد الأمرين وناشئ منه، فلابدّ أن يكون أيضاً معلولاً ـ للآخر وناشئاً منه حتّى يكون متأخّراً عنه رتبه، التأخّر الرتبى يعنى العلّيه والمعلوليه، يعنى النشوء، ليس هناك قاعده عقليه تقتضى أن يكون المتأخّر الناشئ من أحد الشيئين والمعلول لأحد الشيئين أنّه لابدّ أن يكون معلولاً لما يساويه فى الرتبه، وأن يكون ناشئاً أيضاً ممّا يساويه فى الرتبه، ليس هناك قاعده عقليه تقتضى ذلك؛ بل يكون هذا المتأخّر رتبه معلولاً لهذا وناشئاً منه وفى نفس الوقت هو ليس معلولاً للطرف الآخر، يعنى ليس فى رتبهٍ متأخّرٍ عن الطرف المساوى الآخر. هذا هو الوجه الثالث وجوابه.

ص: ٧٧٧

الوجه الرابع هو أن يقال: حتّى إذا سلّمنا أنّ الأصل الطولى ليس فى طول الأصل العرضى فى الطرف الآخر، وتنزّلنا عن الوجوه السابقه التى تقتضى أنّه فى طوله؛ ولذا قيل بأنّه لا يصلح للمعارضه؛ لأنّه فى طوله وفى مرتبةٍ متأخّرةٍ عنه. الآن نسلّم أنّ الأصل الطولى ليس فى طول الأصل فى الطرف الآخر، وإنّما هو فى رتبته، لكن مع ذلك يُدّعى فى هذا الوجه أنّه لا يمكن الرجوع إلى هذا الأصل الطولى؛ وذلك ببرهان أنّ هذا الأصل الطولى لا يمكن أن يقع طرفاً للمعارضه مع الأصل العرضى فى الطرف الآخر؛ فحينئذٍ لا مانع من أن تصل النوبه إليه؛ لأنّه لا يصلح ولا يقبل أن يقع طرفاً للمعارضه مع الأصل العرضى فى الطرف الآخر. والبرهان على هذا هو أنّ الأصل الطولى يلزم من كونه مانعاً ومعارضاً للأصل العرضى فى الطرف الآخر محذور عقلى، مانعيه الأصل الطولى عن جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر ومعارضته له، يلزم من هذه المانعيه المحال، فتكون المانعيه محال، وإذا كانت المانعيه محال، فهذا يعنى أن الأصل الطولى لا يصلح أن يكون معارضاً وممانعاً للأصل العرضى الجارى فى الطرف الآخر، فلا مانع من الرجوع إليه. وكون مانعيه الأصل الطولى عن جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر محالاً؛ لأنّه يلزم من هذه المانعيه عدمها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً، فهذه المانعيه يلزم من وجودها عدمها، وهذا محال.

توضيح ذلك: على تقدير أن يكون الأصل الطولى مانعاً من الأصل العرضى فى الطرف الآخر يؤدّى إلى رجوع الأصل الحاكم، فى مثالنا السابق هو أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه؛ لأنّ المانع من رجوع الأصل الحاكم ----------- الذى هو أصاله الطهاره فى هذا الطرف ----------- إنّما هو الأصل المعارض له الموجود فى الطرف الآخر، هذا هو الذى يمنع من جريان الأصل العرضى الآخر فى هذا الطرف الذى نسمّيه بالأصل الحاكم، فالذى يمنع من جريان الأصل الحاكم فى هذا الطرف هو معارضته بالأصل العرضى فى الطرف الآخر، فإذا كان الأصل الطولى مانعاً من جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر، هذا يؤدّى إلى رجوع الأصل العرضى الحاكم فى هذا الطرف، وإذا رجع الأصل الحاكم فى هذا الطرف؛ حينئذٍ يرتفع الأصل الطولى؛ لأنّ الأصل العرضى الجارى فى هذا الطرف حاكم على الأصل الطولى؛ لأنّه فى طوله بحسب الفرض، أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه هى فى طول أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه، فإذا رجعت أصاله الطهاره فى محتمل النجاسه؛ حينئذٍ تنتفى أصاله الإباحه؛ لأنّها فى طول سقوط الأصل الحاكم، أمّا إذا كان الأصل الحاكم موجوداً؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأصل الطولى ---------- أصاله الإباحه ----------- فرجوع الأصل الحاكم يعنى ارتفاع وانتفاء موضوع الأصل الطولى المحكوم، ومن الواضح أنّ الأصل إذا انتفى موضوعه ولم يكن له مقتضٍ ولم يكن حجّه؛ حينئذٍ لا يكون مانعاً من الأصل العرضى فى الطرف الآخر، يستحيل أن يكون مانعاً من الأصل العرضى فى الطرف الآخر؛ لأنّ موضوعه قد انتفى وسقط عن الحجّيه، فلا يُعقل أن يكون مانعاً من الأصل العرضى فى الطرف الآخر، وبالنتيجه تكون مانعيه الأصل الطولى عن الأصل العرضى فى الطرف الآخر تستلزم عدم المانعيه، وهذا هو الذى قلنا أنّه يلزم من وجود الشىء عدمه، أى يلزم من فرض المانعيه عدم المانعيه، وكل شىءٍ يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنّ المانعيه تستلزم سقوط الأصل فى الطرف الآخر، وسقوط الأصل فى الطرف الآخر يستلزم رجوع الأصل الحاكم، ورجوع الأصل الحاكم يلزم منه انتفاء الأصل الطولى المحكوم، وإذا انتفى الأصل المحكوم ولم يكن مقتضٍ لثبوته، إذن، هو ليس حجّه، فلا يكون مانعاً عن جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر، فيلزم من مانعيه الأصل الطولى عن جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر عدم مانعيته له، وهذا محال. هذا هو الوجه الرابع.

ويُلاحظ على هذا الوجه: أنّ قضيه سقوط الأصل فى الطرف الآخر يستلزم رجوع الأصل الحاكم، هذا غير مسلّم، سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر باعتبار فرض أنّ الأصل الطولى منع منه، فرض المانعيه أنّ الأصل الطولى يمنع من ذاك، يعنى أنّ الأصل العرضى فى الطرف الآخر سقط؛ حينئذٍ يقال أنّ سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر باعتبار مانعيه الأصل الطولى فى هذا الطرف، يستلزم حياه ورجوع الأصل الحاكم فى هذا الطرف.....الخ. هذه القضيه ممنوعه، فى محل الكلام سقوط أحد المتعارضين لا يستلزم رجوع الأصل الآخر، والنكته فى ذلك هى أنّ سقوط الأصل فى ذاك الطرف هو فى طول تماميه مقتضى الجريان فى الأصل الطولى، وهذا واضح، سقوط الأصل فى ذاك الطرف هو فرع جريان الأصل الطولى وتماميه مقتضى جريانه، وإلاّ ـ لولا ـ الأصل الطولى الذى فُرض كونه مانعاً من ذاك لكان ذاك الأصل جارياً فى الطرف الآخر، إذن: سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر هو فى طول جريان الأصل الطولى وتماميه مقتضى جريانه، ومن الواضح أنّ جريان الأصل الطولى هو فرع سقوط الأصل الحاكم، وإلاّ لا تصل النوبه إلى الأصل المحكوم إذا كان الأصل الحاكم جارياً، إذن: جريان الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى وتماميه مقتضى جريانه هو فرع سقوط الأصل الحاكم، فبالنتيجه يكون سقوط الأصل العرضى فى هذا الطرف الآخر هو فى طول سقوط الأصل الحاكم؛ لأنّ سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر هو فى طول تماميه مقتضى الجريان فى الأصل الطولى، وتماميه مقتضى الجريان فى الأصل الطولى هو فرع وفى طول سقوط الأصل العرضى الآخر الذى هو الأصل الحاكم. إذن، سقوط الأصل العرضى فى هذا الطرف هو فى طول سقوط الأصل الحاكم. مثل هذين المتعارضين لا يكون سقوط أحدهما مستلزماً لرجوع الآخر وحياته، قد يكون فى موردٍ آخر ليس فيه هذه الطوليه، يمكن أن يكون سقوط أحد المتعارضين؛ بل لعلّه هو الصحيح، يستلزم حياه الآخر، لكن عندما يكون سقوط أحد المتعارضين هو فى طول سقوط الآخر وفى طول موته؛ حينئذٍ كيف يكون نفس هذا السقوط الذى هو فى طول سقوط الآخر مستلزماً لحياته ولرجوعه ؟! هذا غير معقول ! الأمران العرضيان المتعارضان إذا كان سقوط أحدهما فى طول سقوط الآخر؛ حينئذٍ لا يمكن أن يكون سقوط أحدهما مستلزماً لحياه الآخر الذى هو بحسب الفرض فى طول سقوطه وفى طول موته، فكيف يكون سقوطه الذى هو فى طول سقوط الآخر مستلزماً لحياه الآخر ؟! هذا البرهان يستند إلى قضيه أنّ سقوط أحد المتعارضين يستلزم حياه الآخر، هذا فى محل كلامنا غير صحيح؛ لأننا بحسب الفرض نفترض أنّ هناك طوليه بين السقوطين، سقوط هذا هو فرع سقوط ذاك، بالبرهان؛ لأنّ سقوط هذا هو فرع تماميه مقتضى الجريان فى الأصل الطولى، وتماميه مقتضى الجريان فى الأصل الطولى هى فرع سقوط الأصل الحاكم، إذن، سقوط هذا هو فى طول سقوط الأصل الآخر الذى هو فى عرضه، فإذا كان سقوطه فى طول سقوطه، فكيف يُعقل أن يكون سقوطه موجباً لحياته ورجوعه ؟! هذا أمر غير معقول ! والبرهان يستند إلى هذه القضيه، وهذه القضيه ليست صحيحه. إذن: لا يلزم من مانعيه الأصل الطولى عن جريان الأصل العرضى فى الطرف الآخر عدم المانعيه، يعنى لا يلزم من المانعيه عدم المانعيه، وبالتالى لا تكون مانعيته عنه ودخوله فى المعارضه محالاً كما قيل فى هذا الوجه.

الوجه الخامس هو أن يقال: فی محل الکلام یوجد علمان إجمالیان، وأحد العلمین الإجمالیین هو فی طول العلم الإجمالی الآخر، العلم الإجمالی الأوّل هو العلم الإجمالی بکذب أحد الأصلین العرضیین، المکلّف یعلم فی هذا المثال فی محل الکلام، بأنّه إمّا أصاله الطهاره فی محتمل النجاسه کاذبه، أو أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه فی الطرف الآخر، أحد الأصلین العرضیین کاذب؛ إذ لا یمکن أن یکون کل منهما صادقاً، وأن یجری کلٌّ منهما؛ لأنّ هذا مخالف للعلم الإجمالی. وعلی أساس هذا العلم الإجمالی ومنجّزیته؛ حینئذٍ یسقط کلا الأصلین، أصاله الطهاره فی هذا الطرف وأصاله الإباحه فی الطرف الآخر، وهذا معناه أنّ الأصل الحاکم یسقط عن الحجّیه علی أساس هذا العلم الإجمالی، فی طول سقوط هذا الأصل الحاکم یتولّد الأصل المحکوم الذی هو الأصل الطولی فی محل الکلام الذی هو أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه.

هناک علم إجمالی ثانٍ یحصل نتیجه تولّد هذا الأصل الطولی؛ لأنّه بعد سقوط الأصل الحاکم بالمعارضه مع ذاک الأصل فی الطرف الآخر للعلم بکذب أحدهما یتولّد الأصل الطولی، فی طول تولّد هذا الأصل الطولی الذی هو أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه یحصل علم إجمالی ثانٍ، هذا العلم الإجمالی الثانی هو العلم بکذب أحد الأصلین، إمّا أصاله الإباحه فی محتمل النجاسه، أو أصاله الإباحه فی محتمل الغصبیه، أحدهما کاذب، طبعاً نغضّ النظر عن مسأله الترتب والتقدّم الرتبی بینهما؛ لأنّنا أغمضنا النظر عن الوجوه الثلاثه السابقه التی تقول بوجود الترتب، وإنّما هنا نفترض أنّهما فی مرتبهٍ واحدهٍ، فی طول تولّد الأصل المحکوم --------- الأصل الطولی ---------- یحصل علم إجمالی بأنّ أحد الأصلین کاذب، ولا یمکن أن تثبت الإباحه لکلٍ منهما؛ لأنّنا نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما لیس مباحاً، إمّا غصب وإمّا نجس.

إذن: هناك علمان إجماليان، العلم الإجمالى الأوّل والعلم الإجمالى الثانى، هذا العلم الإجمالى الثانى بهذا البيان يكون متأخّراً رتبه عن العلم الإجمالى الأوّل، باعتبار أنّ هذا العلم الإجمالى الثانى هو فى طول الأصل الطولى؛ لأنّه عندما تولّد الأصل الطولى حدث علم إجمالى ثانٍ، إذن، هو فى طول الأصل الطولى الذى هو أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، والأصل الطولى هو فى طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم هو فى طول العلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّ العلم الإجمالى الأوّل هو الذى أوجب سقوط الأصل الحاكم. إذن يكون العلم الإجمالى الثانى فى طول العلم الإجمالى الأوّل، النتيجه هى أنّه فى محل الكلام نلاحظ أنّ هذين العلمين الإجماليين يشتركان فى طرفٍ واحد، وهذا الطرف الواحد هو عباره عن أصاله الإباحه فى الطرف الآخر، هذا دخل طرفاً فى العلم الإجمالى الأوّل وطرفاً فى العلم الإجمالى الثانى، فإذن، علمان إجماليان يشتركان فى طرفٍ واحدٍ؛ حينئذٍ تُطبّق قاعده سيأتى بحثها، أنّه إذا كان أحد طرفى العلم الإجمالى منجّزاً فى مرتبهٍ سابقهٍ بعلمٍ إجمالى آخر، فالعلم الإجمالى الثانى يسقط عن التنجيز، من قبيل ما يقال من أنّ أحد الأطراف إذا كان منجّزاً بسببٍ آخر وليس بعلم إجمالى آخر سابق، وإنّما كان منجّزاً بمنجّزٍ ما، كما تقدّم، منجّز عقلى، أو منجّز شرعى، أو بأىّ منجّز كان، العلم الإجمالى حينئذٍ يسقط عن التنجيز ولا يمنع من جريان الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر. هذا من هذا القبيل، غايه الأمر أنّ التنجيز حصل فى مرتبهٍ سابقهٍ بعلمٍ إجمالى آخر، فأنّ الطرف الآخر تنجّز بالعلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّ العلم الإجمالى الأوّل كما قلنا يوجب التنجيز، وبالتالى تسقط الأصول فى كلا طرفيه. إذن، الطرف الثانى الذى هو الطرف الآخر تلقّى التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل، عندما يحصل العلم الإجمالى الثانى ------------ لو فرضنا أنّه فى رتبه متأخّره بالبيان السابق ------------ يجد أنّ أحد أطرافه تنجّز بمنجّزٍ سابق، فإذا تنجّز بمنجّزٍ سابق، مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً للطرف الآخر، ولا يمنع من جريان الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر الذى هو محتمل النجاسه فى محل كلامنا، هو لا يمنع من جريان أصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، فيجرى الأصل الطولى فى المقام بلا مانع. هذا الوجه الخامس الذى يقال لعدم سقوط الأصل الطولى، وجريان الأصل الطولى فى محل الكلام.

هـذا الوجه الخامس يبتنى على الإيمان بهذه القاعده التى بيّناها وهى أنّ أحد أطراف العلم الإجمالى إذا كان منجّزاً بعلم إجمالى سابق؛ حينئـذٍ هـذا يوجب سـقوط العلم الإجمالى الثانى عن التنجيز، لو تشـكّل علم إجمالى ثانٍ كان هـذا الذى تلقّى التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل طرفاً فيه، هـذا العلم الإجمالى الثانى لا ينجّز أطرافه؛ لأنّ أحد أطرافه تنجّز بمنجّز سابق. وأمّا إذا أنكرنا هذه القاعـده وقلنا بأنّ العلم الإجمالى ينجّز أطرافه بالرغم من أنّ بعض أطرافه منجّز بعلمٍ إجمالى سابق، هل هناك مجال لإثبات هـذا الوجه الخـامس، وبالتـالى إثبـات إمكـان الرجوع إلى هـذا الأصل الطولى بقطع النظر عن هـذا المبنى، يعنى حتّى إذا أنكرنا هـذا المبنى، هل يمكن إثبات وصول النوبه إلى الأصل الطولى، وإمكان الرجوع إليه فى محل الكلام، أو لا ؟ هذا يأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

انتهى الكلام إلى الوجه الخـامس: من الوجوه التى قـد تُـذكر لإثبات عـدم دخول الأصل الطولى فى محل الكلام فى المعارضه، وأنّ التعارض يقع بين الأصـلين العرضـيين، وبعـد تعارضـهما وتساقطهما تصل النوبه إلى الأصل الطولى. قلنا هناك وجوه تـذكر لإثبـات هـذا المطلب فى مقابـل أنّ الأصـل الطولى يـدخل فى المعارضه، وبالتالى تتساقط كل الأصول الثلاثه فى الأطراف، وهو الرأى الذى تبنّاه السيّد الخوئى(قدّس سرّه) على ما نقلنا عنه، عندما يكون الأصلان العرضيان غير متسانخين، هو ذكر بأنّ الأصل الطولى يـدخل فى المعارضه ويسـقط ولا مجال لأن نقول يتعارض الأصـلان العرضـيان وبعد التعارض والتساقط تصل النوبه إلى الأصل الطولى.

ص: ٧٨٢

الـوجه الأخير الـذى انتهى الكلام إليه وهو الوجه الخـامس، وحاصـله: أن يُـدّعى أنّ هنـا يوجـد علمـان إجماليـان بينهمـا طرف مشترك، فنطبّق على ذلك المبنى الـذى يقول بأنّ الطرف المشترك لا يقبل أن يكون منجّزاً بالعلم الإجمالى الثانى بعـد أن كان منجّزاً بالعلم الإجمالى الأوّل.

أو بعبارهٍ أخرى: أنّ العلمين الإجماليين إذا كان بينهما طرف مشترك وكانت منجّزيه العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك فى طول منجّزيه العلم الإجمالى الأوّل للطرف المشترك، فى حالهٍ من هذا القبيل هناك مبنى يرى أنّ العلم الإجمالى الثانييسقط عن التنجيز ولا ـ يكون منجّزاً للطرف المشـترك. وبعبـاره أخرى نسـتطيع أن نقول أنّ العلم الإجمـالى ينحـل؛ لأـنّ أحـد أطراف العلم الإجمـالى قـد تنجز بمنجّزٍ فى مرتبهٍ سابقه. إذن: هـذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً لمعلومه على كل تقـدير، وإنّما يكون منجّزاً لمعلومه على أحـد التقـديرين، أمّا على تقـدير أن يكون معلومه هو الطرف المشترك، فالمفروض أنّ الطرف المشترك قد تلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى السـابق، إذن، هـذا العلم الإجمالى الثانى لا يصـلح أن ينجّز معلومه على كل تقـديرٍ، وهـذا شـرط فى منجّزيه العلم الإجمالى؛ ولـذا لا يكون العلم الإجمالى منجّزاً، إذا لم يكن العلم الإجمالى الثانى منجّزاً، سـقط عن التنجيز وأنحل؛ حينئذٍ لا ـ مـانع من الرجوع إلى الأصـل الطولى؛ لأـنّ هـذا العلم الإجمـالى الـذى طرفاه الأصل الطولى هنا، والأصل العرضـى فى

الطرف الآخر، يعنى يكون هناك تعارض بين الأصل العرضى فى الطرف الآخر وبين الأصل الطولى فى هـذا الطرف، هـذا العلم الإجمالى ينحل، ولو حكماً ويسقط عن المنجّزيه، فإذن، لا يكون مانعاً من الرجوع إلى الأصل الطولى، بناءً على هذه الفكره.

ص: ٧٨٣

تطبيق هـذه الفكره فى محـل الكلام واضـح، وهو أن يقال: أنّ العلم الإجمالى الثانى فى محل الكلام هو فى طول الأصل الطولى الذى يتولّد بعد سقوط الأصل الحاكم عليه، وسقوط الأصل الحاكم عليه هو حاصل بعد فرض تنجيز العلم الإجمالى الأوّل، وهذا معنـاه أنّ العلم الإجمـالى الثانى هو فى طول العلم الإجمالى الأوّل؛ لأنّ العلم الإجمالى الثانى إنمّا يحصل عنـدما تصل النوبه إلى الأصـل الطـولى، فنقـول أنّ هـذا الأصـل الطـولى مـع الأصـل العرضـى فى الطرف الآـخر نعلم بكـذب أحـدهما. إذن: هـذا العلم الإجمـالى الثـانى هـو فى طـول تولّـد الأصـل الطولى ووصول النوبه إليه، ووصول النوبه إلى الأصـل الطولى هو فى طول سـقوط الأصل الحاكم، وإلاّ لو كان الأصل الحاكم جارياً لما وصـلت النوبه إلى الأصل الطولى المحكوم، وسقوط الأصل الحاكم متفرّع على منجّزيه العلم الإجمـالى الأـوّل. إذن: العلم الإجمـالى الأـوّل يحصـل وينجّز أطرافه، فيسـقط الأصـل الحاكم، فيتولّـد الأصـل الطولى، وفى طول تولّـد الأصـل الطولى يحصـل العلم الإجمـالى الثـانى بـأنّه إمّا هـذا الأصل الطولى كاذب، أو الأصل العرضـى الجـارى فى الطرف الآخر. إذن: الطوليه موجوده، فتأتى هـذه القاعـده وتقول: ما دام كانت هناك طوليه بين علمين إجماليين بأن يكون العلم الإجمـالى الثـانى فى طول منجزيه العلم الإجمالى الأوّل، عنـدما يكون بينهما طرف مشترك يسـتحيل أن يتلقّى هـذا الطرف المشـترك التنجيز مرّه أخرى من العلم الإجمـالى الثـانى؛ لأـنّه بمـا هو منجّز يسـتحيل أن يكون منجّزاً مرّه أخرى، الطرف المشـترك بحسب الفرض تلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى الأـوّل، ومـع كونه تلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى الأـوّل؛ حينئـذٍ لا يُعقـل أن يتلقّى التنجيز من العلم الإجمالى الثانى؛ لأنّ العلم الإجمالى الثانى بحسب الفرض فى طول العلم الإجمالى الأوّل، يعنى نفترض العلم الإجمـالى الأـوّل ومنجّزيته لأـطرافه، ثمّ تصـل النوبه للعلم الإجمـالى الثانى ونريـد أن نقول أنّ هـذا العلم الإجمالى الثـانى ينجّز الطرف المشترك، هـذا غير ممكن؛ لأنّ المنجّز بما هو منجّز يسـتحيل أن يتعلّق به التنجيز مرّه أخرى، وهـذا معناه فى الحقيقه أنّ العلم الإجمـالى الثـانى لاـ يسـتطيع أن ينجّز أطرافه؛ لاختلال شـرطٍ من شـرائط المنجّزيه للعلم الإجمالى وهو أنّ العلم الإجمـالى لابـدّ أن يكـون منجّزاً لمعلومه على كـل تقـدير، يعنى سواء كـان معلومه فى هـذا الطرف هو ينجّزه، أو كـان فى هـذا الطرف أيضاً هو ينجّزه، بينما فى المقام هـذا الشـرط مختل؛ لأنّ العلم الإجمالى لا ينجّز معلومه على تقـدير أن يكون متحققاً فى الطرف الآخر؛ لأنّ الطرف الآخر تلقّى التنجيز فى مرتبهٍ متقدّمه، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل الطولى.

الجواب عن هـذا الوجه مرّه يكون جواباً مبنائياً، بإنكار هـذا المبنى أساساً، فيقال بأننا لا نلتزم بسـقوط العلم الإجمالى الثانى عن التنجيز إذا كـان أحـد أطرافه منجّزاً بعلمٍ إجمـالى فى مرتبهٍ سـابقه؛ بل يبقى العلم الإجمالى الثانى منجّزاً ولا يسـقط عن المنجّزيه بمجرّد أن أحـد أطرافه قـد تلقّى التنجيز من علمٍ إجمالى متقدّم. وفى الحقيقه إذا بنينا على إنكار هذا المبنى؛ حينئذٍ هذا يمنع من جريـان الأصـل الطولى؛ لأنّ العلم الإجمـالى الثـانى يبقى على تنجيزه، كما أنّ العلم الإجمالى الأوّل منجّز، العلم الإجمالى الثانى أيضاً يبقى على التنجيز؛ لأنّه لا مانع من أن يكون العلم الإجمالى الثانى منجّزاً لأطرافه بالرغم من وجود طرفٍ مشترك بينه وبين علم إجمـالى آخر تلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى السابق. وسـيأتى تحقيق هـذا المطلب فى باب الانحلال، فبناءً على إنكار هـذا المبنى؛ حينئذٍ يكون الجواب واضحاً فى محل الكلام.

وأخرى يُراد الجواب عن هذا الوجه الخامس مع تسليم هذا المبنى الذى يبتنى عليه، بمعنى تسليم أنّ العلم الإجمالى الثانى يسقط عن التنجيز إذا كـان أحـد أطرافه قـد تلقّى التنجيز من علمٍ إجمـالى فى مرتبهٍ أسـبق، فينحـل ويسـقط عن المنجّزيه. هـذه الكبرى نسلّمها الآن فعلاً؛ وحينئذٍ يقال فى مقام الجواب عن الوجه الخامس بأنّ سقوط العلم الإجمالى الثانى عن التنجيز هو متفرّع ومبنى على افتراض انحلال العلم الإجمالى الثانى؛ وحينئذٍ يسـقط عن التنجيز وصـلاحيته للتنجيز، فلا يمنع من جريان الأصل الطولى فى طرفه. الانحلال ------------ بناءً على هـذه الكبرى ------------ إنّما يكون باعتبار أنّ التنجيز الـذى يتلقّاه الطرف المشترك من العلم الإجمـالى الثـانى هو فى مرتبه متأخّره رتبه عن التنجيز الـذى يتلقّاه من العلم الإجمالى الأوّل، أنّ هـذا الطرف المشـترك يتلقّى التنجيز مـن علميـن إجمـاليين لكـن بينهمـا طوليه، بينهمـا تقـدّم وتـأخّر فى الرتبـه، التنجيز الـذى يتلقّاه الطرف المشترك من العلم الإجمالى الثانى هو فى طول التنجيز الـذى يتلقّاه من العلم الإجمالى الأوّل، حينما يُفترض ذلك؛ حينئـذٍ يقال بأنّ هذا محال، لما تقدّم من أنّ المنجّز بما هو منجّز يسـتحيل أن يكون قابلاً للتنجيز مرّه أخرى، وفى المقام فُرض أنّ هذا الطرف المشترك تلقّى التنجيز فى مرتبهٍ أسبق من العلم الإجمالى الأوّل، فلا يُعقل أن يكون منجّزاً بالعلم الإجمالى الثانى، وهذا هو الذى يوجب الانحلال واختلال شـرطٍ من شـرائط منجّزيه العلم الإجمالى وهو أن يكون العلم الإجمالى منجّزاً لمعلومه على كل تقدير؛ فحينئـذٍ يسـقط عن التنجيز وينحل. هذا هو الوجه فى تطبيق الكبرى فى محل الكلام، وهذا معناه أنّ انحلال العلم الإجمالى الثانى يتوقّف على أن يكون تنجيز العلم الإجمـالى الثـانى للطرف المشـترك فى طول تنجيز العلم الإجمـالى الأوّل للطرف المشـترك، وعبّرنـا عنه بـأنّه يتوقّف على أن يكون الطرف المشترك يتلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى الثـانى فى طول تلقّيه التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل.

هـذه الطوليه إذا بقيت محفوظه يأتى هذا المبنى الذى يقول أنّ العلم الإجمالى الثانى لابدّ أن ينحل؛ لأنّ الطرف المشترک فُرض أنّه تلقّى التنجيز من العلم الإجمـالى الأوّل، أنّ العلم الإجمـالى الأـوّل نجّز الطرف المشترک، فالطرف المشترک اكتسب التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل فى مرتبةٍ سابقةٍ؛ حينئذٍ هذا العلم الإجمالى الثانى لا يستطيع أن ينجّزه مرّه أخرى، فيختل شرط منجّزيه العلم الإجمالى، فينحل ويسقط هذا العلم الإجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الطولى. هذه هى الفكره.

هـذا الكلام هل هو متحقق فى محل الكلام، أو لا ؟ هل صحيح أنّ تلقّى الطرف المشترک التنجيز من العلم الإجمالى الثانى هو فى طول تلقّى الطرف المشترک التنجيز من العلم الإجمالى الأوّل ؟

بعبارةٍ أخرى: تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترک هل هو فى طول تنجيز العلم الإجمالى الأوّل له، حتّى يكون هذا التنجيز فى طول ذلک التنجيز ؟ فيكون هناک تنجيزان للطرف المشترک أحدهما فى طول الآخر ؟ هل هـذا المطلب متحقق فى محل كلامنا حتّى نحقق هـذه الكبرى التى تقول بأنّ العلم الإجمالى إذا كان أحد أطرافه قد تلقّى التنجيز فى مرتبةٍ أسبق يسقط عن المنجّزيه وينحل ؟ أو أنّ صغرى هذه الكبرى غير متحققه فى محل الكلام ؟ هنا يمكن أن يقال أنّ هذه الصغرى غير متحقّقه فى محل الكلام؛ لما تقدّمت الإشاره إليه فى أثناء استعراض الوجوه السابقه من أنّ تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترک ليس فى طول تنجيز العلم الإجمـالى الأوّل للطرف المشترک، الـذى قلنا بأنّ الانحلال مبنى على هـذه الطوليه؛ بل فى الحقيقه تنجيز العلم الإجمـالى الثانى للطرف المشترک هو فى طول تنجيز العلم الإجمالى الأوّل للطرف المختص بالعلم الإجمالى الأوّل، يعنى بعبارةٍ أخرى: هـو فى طول سقوط الأصل الحاكم كما عبّرنا مراراً سابقاً، العلم الإجمالى الثانى يكـون منجّزاً للطرف المشترک عندما يسقط الأصل الحاكم فى هذا الطرف وتصل النوبه إلى الأصل المحكوم، فيكون لدينا أصلان، الأصل المحكوم الـذى نعبّر عنه بالأصل الطولى، ويُعارضه الأصل العرضى فى الطرف الآخر، هـذان يتعارضان، نعلم بكـذب أحدهما، فيحصل عندنا هذا العلم الإجمالى.

إذن: العلم الإجمالی الثانی بکذب أحد الأصلین، إمّا الأصل الطولی، أو الأصل العرضی فی الطرف الآخر، هو فرع سقوط الأصل الحـاکم، یعنی بعبـارةٍ أخری: فرع تنجیز العلـم الإجمـالی الأوّل للطرف المختص الـذی یجری فیـه الأصـل الحـاکم؛ لأنّ العلم الإجمـالی ینجّز طرفیه وهمـا الأصـلان العرضـیان، فیمنع من جریـان الأصـلین العرضـیین، العلم الإجمـالی الثانی لیس متفرّعاً علی سقوط الأصل فی الطرف الآخر، وإنّما هو متفرّع علی سقوط الأصل الحاکم فی الطرف المختص بالعلم الإجمالی الأوّل، فالعلم الإجمـالی الأوّل فیه طرف مختص وفیه طرف مشترک مع العلم الإجمـالی الثـانی، وهو متفرّع علی سقوط الأصـل الحـاکم فی الطرف المختص بالعلم الإجمالی الأوّل، فإذا سقط الأصل الحاکم تصل النوبه إلی الأصل الطولی، فیتولّد لدینا علم إجمالی ثانٍ وهو أن نعلم بأنّه إمّا هـذا الأصل الطولی کاذب، أو الأصل العرضی فی الطرف الآخر؛ لأنّه یستحیل الجمع بینهما، إذن: منجّزیه العلم الإجمالی الثانی للطرف المشترک لیست فی طول تنجیز العلم الإجمالی الأوّل للطرف المشترک حتّی نطبّق الکبری أنّ هذا الطرف المشترک تلقّی التنجیز من علمین إجمـالیین وبین التنجیزین توجـد طولیه، بمعنی أنّ تنجیز العلم الإجمـالی الثانی للطرف المشترک هو فی طول تنجیز العلم الإجمالی الأوّل له، الکبری تقول هذا محال؛ لأنّک تفترض أنّ الطرف المشترک تلقّی تنجیزه من العلم الإجمـالی الأوّل، وبعـد أن تفترض أنّه تلقّی التنجیز من العلم الإجمـالی الأوّل یأتی العلم الإجمالی الثانی وینجّزه، هـذا محـال؛ لأنّ المنجّز بمـا هو منجّز لا یقبل التنجیز مرّه أخری، فیختل شـرط تنجیز العلم الإجمالی ویسـقط العلم الإجمالی وینحل، لکن لابـدّ أن نثبت أن تنجیز العلم الإجمالی الثانی للطرف المشترک هو فی طول تنجیز العلم الإجمالی الأوّل للطرف المشترک، وهـذا غیر متحقق فی محـل الکلام. فی محـل الکلام تنجیز العلم الإجمـالی الثـانی للطرف المشترک لیس فی طول تنجیز العلم الإجمـالی الأوّل للطرف المشترک؛ بـل هو فی طول تنجیز العلم الإجمـالی الأوّل للطرف المختص الـذی هو عبـاره عن سـقوط الأصـل الحـاکم؛ لأنّ العلم الإجمـالی الأوّل عنـدما ینجّز الطرفین، وهمـا الطرف المشترک وهو محتمل الغصبیه، والطرف الآخر محتمـل النجـاسه، هـو ینجّز کلا الطرفین، یعنی یمنـع من جریـان الأصـل المؤمّن فی کلا الطرفین، یعنی یوجب سـقوط الأصـل الحاکم فی هـذا الطرف الـذی هو قاعـده الطهاره، إذا سـقط الأصل الحاکم یتفرّع علی سـقوطه تولّد الأصل المحکوم الـذی هو أصـاله الإبـاحه، أو الحلّیه فی محتمـل النجـاسه، فإذن: تولّد الأصل المحکوم هو فی طول سـقوط الأصل الحاکم، یعنی فی طول منجّزیه العلم الإجمـالی الأوّل للطرف المختص ولیس فی طول منجّزیه العلم الإجمـالی الأوّل للطرف المشـترک، وإنّمـا هو فی طول سـقوط الأصل الحاکم، یسـقط الأصل الحاکم، فیتولّد الأصل المحکوم، وإذا تولّد الأصل المحکوم صار لدینا علم إجمالی ثانٍ بأنّه إمّا هـذا الأصل المحکوم کاذب، أو الأصل فی الطرف المشترک کاذب، هـذا علم إجمالی ثانٍ تولّد بعـد تولّد الأصـل المحکوم الذی هو فی طول سقوط الأصل الحاکم الذی هو عباره أخری عن منجّزیه العلم الإجمالی الأوّل للأصل المختص.

إذن: لا يمكن تطبيق الكبرى فى محل الكلام؛ لأنّ تطبيقها يحتاج إلى افتراض أن يكون هناك تنجيزان مترتبان، أحدهما فى طول الآخر يتعلّقان بالطرف المشترك، علمان إجماليان بينهما طرف مشترك، تنجيز العلم الإجمالى الأوّل فى مرتبةٍ اسبق من تنجيز العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك بحيث يكون الطرف المشترك يتلقّى التنجيز من كلٍ منهما مع افتراض الطوليه، الكبرى تطبّق هنا، فتقول هذا محال وغير معقول، هذا فى محل الكلام غير متحقق؛ لأنّه يتوقف على افتراض أن يكون منجزيه العلم الإجمالى الثانى للطرف المشترك فى طول منجّزيه العلم الإجمالى الأوّل للطرف المشترك، بينما الأمر ليس هكذا.

تبيّن ممّا تقدّم عدم تماميه شيءٍ من الوجوه السابقه التى ذُكرت لإخراج الأصل الطولى الترخيصى عن المعارضه، وإثبات اختصاص المعارضه بالأصلين العرضيين فى الطرفين، فالصحيح أن المعارضه تسرى إلى الأصل الطولى كما قال السيد الخوئى(قدّس سرّه)، وتسقط كل الأصول الثلاثه فى الأطراف.

هنا قد يُعترض باعتراضٍ لا بأس بالتعرّض له، وحاصله: أنّه يقال ما هو الفرق بين الأصول العمليه التى نتكلّم عنها وبين الأصول اللّفظيه ؟ لأنّه فى الأصول العمليه فى محل الكلام انتهينا إلى أنّ الأصل الطولى يدخل فى المعارضه ويسقط مع الأصلين العرضيين لا أن الأصلين العرضيين يتعارضان ويتساقطان، ثمّ تصل النوبه إلى الأصل الطولى. الأمر ليس هكذا؛ بل الأصل الطولى يسقط مع الأصلين العرضيين.

الاعتراض يقول: أنتم فى الأصول اللّفظيه لا تلتزمون بذلك؛ بل تلتزمون بأنّ الخاصّين ----------- مثلًا ----------- المتعارضين بعد تعارضهما يتساقطان ونرجع إلى العموم الفوقانى مع أنّهما من وادٍ واحد، حيث لدينا خاصّان متعارضان، أحدهما يقول(أكرم زيداً العالم) والآخر يقول(لا تكرم زيداً العالم)، فهنا بينهما تعارض وموضوعهما واحد وهو(زيد العالم)، ولدينا عام فوقانى(أكرم كل عالم). عملاً وبلا خلاف لا إشكال عندهم فى جواز الرجوع إلى العام الفوقانى بعد تعارض هذين الخاصّين وتساقطهما لعدم المرجّح لأحدهما، فالسؤال يقول ما هو الفرق بين محل الكلام وبين هذا ؟ مع أنّهما متشابهان؛ لأنّه لدينا عام فوقانى(أكرم كل عالم) وأحد الخاصّين(أكرم زيداً العالم) موافق له، والخاصّ الآخر(لا تكرم زيداً العالم) مخالف له. واضح أنّ الأصل الفوقانى هو فى طول أحد الخاصّين، بمعنى أنّ النوبه لا تصل إلى اصاله العموم عند وجود(لا تكرم زيداً العالم)، إنّما تصل النوبه إلى اصاله العموم بعد سقوط هذا الخاص المخصص للعام، وهذا واضح؛ لأنّ العام لا يمكن التمسّك بعمومه إلاّ إذا لم يكن هناك مخصص له، أمّا إذا كان له مخصص فمن الواضح عدم جواز التمسّك بعمومه، فإذن لا تصل النوبه إلى أصاله العموم فى العام إلاّ بعد فرض عدم المخصص له، وإثبات عدم المخصص له يكون بالتعارض، يعنى يسقط المخصص له(لا تكرم زيداً العالم) بالمعارضه، ولو لم يسقط بالمعارضه لكان مخصصّاً للعام ومانعاً من انعقاد أصاله العموم فيه، لكن(لا تكرم زيداً العالم) وُجد له معارض وهو(أكرم زيداً العالم)، فيتعارضان، ويتكاذبان، ولا مرجّح لأحدهما، فيتساقطان؛ وحينئذٍ تصل النوبه إلى العام؛ لأنّ هذا العام لم يثبت أنّ له مخصص؛ لأنّ ما يصلح أن يكون مخصصاً له قد سقط بالتعارض، فتصل النوبه إلى أصاله العموم مع أنّ أصاله العموم أيضاً واقعه فى طول ذلك المخصص؛ لأنّ النوبه لا تصل إلى أصاله العموم فى العام إلاّ إذا فرضنا عدم وجود مخصص له، وإلاّ مع وجود المخصص لا تصل النوبه إلى العام.

إذن: أصاله العموم هى فى طول أحـد الخاصّـين المتعارضـين كما هو الحال فى محل الكلام، الأصل الطولى فى محل الكلام هو فى طول أحد الأصـلين العرضـيين المتعارضين، فإذن: ما نحن فيه هو من قبيل أصاله العموم فى المثال السابق، فلماذا يُفرّق بينهما ويُلتزم فى محل الكلام بعدم الانتهاء إلى الأصل الطولى بعد تساقط الأصـلين العرضـيين، بينما هناك يُلتزم بالانتهاء والرجوع إلى أصاله العموم فى العام بعد تعارض الخاصّين وتساقطهما ؟

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

انتهى الكلام إلى النقض بالأصول اللّفظيه: وأنّه ما الفرق بين الأصول العمليه والأصول اللّفظيه ؟ لماذا يفرّق بينهما ؟ فى الأصول العمليه التى هى محل الكلام يُبنى على عدم الرجوع إلى الأصل الطولى وأنّ الأصل الطولى فى محل الكلام يدخل فى المعارضه وتتساقط الأصول جميعاً، بينما فى الأصول اللّفظيه يبنى على الرجوع إلى الأصل الطولى، فى مسأله العموم من الواضح جدّاً أنّه بعد تعارض الخاصّين وتساقطهما يُرجع إلى العام الفوقانى مع أنّه أيضاً هو فى طول أحد الخاصّين كما بيّنّا، وبعباره أخرى: أنّ النوبه لا تصل إليه إلاّ إذا لم يكن له مخصص، يعنى إذا تمّ هذا الخاص المخالف لا تصل النوبه إلى العموم، وإنّما تصل النوبه إلى أصاله العموم عندما يسقط الخاص المخالف الذى يقول(لا تكرم زيداً العالم)، إذا سقط هذا بالمعارضه مع الخاص الآخر؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى العموم. إذن: العموم أيضاً هو فى طول أحد الخاصّين، وفى محل الكلام الأصل الطولى هو أيضاً فى طول أحد الأصلين العرضيين المتعارضين بحسب الفرض، فلماذا نفرّق بينهما بذلك.

ص: ٧٨٩

الجواب عن هذا الاعتراض: أنّ الأصل الطولى فى المقام كما تبيّن من خلال أجوبه الوجوه السابقه، ليس فى طول سقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر ------------ هذه نقطه مهمّه جدّاً -------------- وإنّما هو فى طول سقوط الأصل العرضى فى نفس الطرف الذى يجرى فيه والذى عبّرنا عنه بسقوط الأصل الحاكم، الأصل المحكوم الذى هو الأصل الطولى فى هذا الطرف هو فى طول سقوط الأصل الحاكم فى نفس الطرف؛ لأنّ النوبه لا تصل إلى الأصل المحكوم، إلاّ بعد سقوط الأصل الحاكم، فالطوليه الموجوده فى محل الكلام ليست بين الأصل الطولى والأصل المخالف له، وإنّما بين الأصل الطولى والأصل الموافق له الجارى فى نفس طرفه، وأمّا إذا لاحظنا الأصل الطولى مع الأصل العرضى فى الطرف الآخر، فلا طوليه بينهما؛ بل هما فى مرتبهٍ واحدهٍ وفى عرضٍ واحد؛ ولذا قلنا بأنّ الأصل الطولى يدخل فى المعارضه، بمعنى أنّ الأصل العرضى فى الطرف الآخر كما يعارض الأصل الحاكم، كذلك يعارض الأصل الطولى المحكوم؛ لأنّ الأصل الطولى المحكوم هو فى رتبه الأصل العرضى فى الطرف الآخر وليس فى طوله؛ ولذا يكون معارضاً له، فيدخل فى المعارضه وتتساقط كل الأصول. هذا فى محل الكلام.

وأمّا فى الأصول اللّفظيه، فالأمر بالعكس، بمعنى أنّ الطوليه محفوظه بين أصاله العموم فى العام وبين الخاص المخالف، أصاله العموم فى(أكرم كل عالم) هى فى طول سقوط الأصل الخاص المخالف القائل(لا تكرم زيداً العالم) لما قلناه من أنّه لا تصل النوبه إلى أصاله العموم فى العام، إلاّ بعد سقوط الأصل المخالف، وإلاّ لو كان الأصل المخالف ثابتاً وليس ساقطاً وكان معتبراً

بحسب الفرض؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسّک بأصاله العموم؛ لقيام الـدليل الخاص على إخراج زيدٍ العالم من العموم، فكيف يمكن التمسّـک بأصـاله العموم فى العـام، إذن: لاـ تصل النوبه إلى أصاله العموم فى العام إلاّ بعـد سـقوط الخاص المخالف، وهـذا هو معنى الطوليه بينهما، إذن: هما ليسا فى عرضٍ واحـد وفى مرتبهٍ واحده؛ بل أصاله العموم هى فى طول سـقوط الخاص المخالف، وهـذه الطـوليه المفهومه عرفـاً والـتى يبنى عليهـا العرف؛ لأـنّ العرف يبنى على تعـارض الخاصّـين، يعنى بمقتضـى الفهم العرفى تعارض الخاصّين وتساقطهما والرجوع إلى أصاله العموم، وهذا لا يكون إلاّ باعتبار الطوليه، هذه الطوليه وتعددّ المرتبه فى هذين الأصـلين اللّفظيين فى أصـاله العموم فى العـام وأصاله الظهور فى الخاص المخالف، هـذه الطوليه هى التى تمنع من دخول أصاله العموم طرفاً فى المعارضه، ويصـحّ حينئـذٍ أن يقال أنّه فى الرتبه السابقه يتعارض الأصـلان الخاصّان ويتساقطان، فتصل النوبه إلى أصـاله العموم فى العـام. تمـام النكته فى الجواب هى أنّ الطوليه فى محـل الكلاـم غير موجوده، بينما الطوليه فى الأصول اللّفظيه موجوده ومفهومه عرفاً ولاـ يُشك فيها كـذلك، هـذه الطوليه فى الأصول اللّفظيه بين أصاله العموم والخاص المخالف تمنع من ادخـال أصـاله العموم طرفـاً فى المعـارضه، فتصل النوبه إليها بعـد تساقط الخاص المخالف بالمعارضه، بينما هـذه الطوليه ليسـت موجوده فى محل الكلام؛ لما قلناه مراراً من أنّ الأصل الطولى ليس فى طول سـقوط الأصل العرضى فى الطرف الآخر، وإن كان هو فى طول سـقوط الأصل الحاكم، ومن هنا لا طوليه بينه وبين الأصل العرضـى فى الطرف الآخر، فلا مانع من أن يكون الأصـل العرضـى فى الطرف الآـخر معارضاً له كما هو معارض للأصل الحاكم، وهـذا معنى أنّ الأصول الثلاثه تتعارض وتتساقط جميعاً؛ فحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الأصل الطولى فى محل الكلام.

هـذا الـذى تقـدّم كلّه كـان مبنيـاً على افتراض عـدم اختصـاص الحكومه والطوليه بالأـصول المتخـالفه؛ بل كما هى موجوده فى الأـصول المتخـالفه هى موجوده فى الأـصول المتوافقه، فاستصـحاب الطهـاره وإن كـان موافقـاً مع أصاله الطهاره هو أيضاً حاكم عليهـا، وهى فى طوله، هنـا تكون حكومه وتكون هنـاك طوليه، بالرغم من توافقهما، أنّ الحكومه لا تختص بالأصول المتخالفه؛ بل تشمل حتّى الأصول المتوافقه. الكلام كلّه كان مبنياً على هذا.

وأمّا إذا قلنا أنّ الطوليه والحكومه تختصّ بخصوص الأصول المتخالفه أمّا الأصول المتوافقه، فلا طوليه بينها، وإنّما هى تجرى فى عرضٍ واحـدٍ؛ حينئـذٍ فى محل الكلام لا معنى لكل هـذا الكلام المتقـدّم؛ لأنّ الأصول الثلاثه التى هى أصول ترخيصـيه بحسـب الفرض، أصـلان ترخيصـيان عرضيان فى الطرفين ويختص أحد الطرفين بأصلٍ ترخيصى آخر، فإذا قلنا أنّ هذا الأصل الترخيصى الآخر الموافق للأصـلين العرضـيين؛ لأنّ كلاً منهما ترخيصـى، هـذه الأصول الترخيصـيه لا حكومه فيما بينها، وإنّما هى تجرى فى عرضٍ واحـد، فإذا كانت تجرى فى عرضٍ واحـد؛ فحينئـذٍ لا داعى لكل الكلام المتقـدّم؛ لأنّها تجرى فى عرضٍ واحد وتتعارض فى عرضٍ واحـد، وتتساقط جميعاً، فلا مجال للقول بأنّ النوبه تصل إلى الأصل الـذى نسـمّيه بالطولى، الكلام كلّه كان مبنياً على افتراض الطوليه، أنّ هـذا الأصـل فى طول هـذا الأصـل. هـذا بنـاءً على ثبوت الطوليه بين الأـصول مطلقاً، متوافقه ومتخالفه يكون كلاماً معقولاً؛ لأنّ هـذه الأصول متوافقه ويوجـد فيما بينها طوليه، فيجرى الكلام السابق؛ لأنّ هـذا فى طول ذاك وإن كان موافقاً له. أمّـا إذا أنكرنا ذلك وقلنا أنّ الحكومه تثبت فقط بين الأصول المتخالفه، أمّا المتوافقه فلا حكومه ولا طوليه فيما بينها؛ فحينئذٍ المسـأله محلوله؛ لأنّها كلّها تكون فى عرضٍ واحـد وفى مرتبهٍ واحـده؛ حينئـذٍ تـدخل جميعاً فى التعارض وتتساقط جميعاً، وهـذا أيضاً أمر واضح وقد نبهنا عليه سابقاً.

يبقى الكلام فى ذيل هذا التنبيه فى ما نقلناه عن المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى أول البحث عن هذا التنبيه، حيث نقلنا عنه(قدّس سرّه) أنّه منع من الثمره، ويقول لا ثمره بين القول بالعلّيه وبين القول بالاقتضاء، الآن نريد أن نرجع إلى إنكاره للثمره، اصل الثمره بين القول بـالعلّيه وبين القول بالاقتضـاء تظهر فى جريـان الأصـل النـافى الترخيصـى فى أحـد الطرفين إذا لم يكن له معارض فى الطرف الآـخر على القول بالاقتضـاء وعـدم جريانه على القول بالعلّيه، هـذه هى الثمره، أنّه إذا كان فى أحـد الطرفين أصل مؤمّن نافٍ دون الطرف الآخر، الطرف الآخر ليس فيه هذا الأصل الترخيصـى النافى لأى سببٍ من الأسباب؛ حينئذٍ تظهر الثمره فى هذا المورد، على القول بالاقتضاء لا مانع من الرجوع إلى هـذا الأصل النافى فى هذا الطرف؛ لأنّ المانع من جريانه هو المعارضه، فإذا لم يكن له معـارض فيجرى، بينمـا على القول بـالعلّيه لاـ يجرى هـذا الأصـل النـافى فى هـذا الطرف وإن لم يكن له معـارض فى الطرف الآخر.

تقـدّم سابقاً أننا نقلنا كلاماً للمحقق النائينى(قدّس سـرّه) يظهر منه إنكار هذه الثمره، وفسّـرنا كلامه على ضوء ما يُفهم من عبارته التى نقلناهـا عنه سابقاً بهـذا التفسـير: قلنا الظاهر أنّ مقصوده هو أنّه يسـتبعد افتراض مورد تظهر فيه الثمره؛ بل فى عبارةٍ له أنّه من غير الممكن تصوّره؛ لأنّ الثمره إنّما تظهر عندما نفترض اختصاص أحد الطرفين بالأصل المؤمّن النافى، وإلاّ إذا لم يكن يختص، فمن الواضـح أنّ الأصـل لا يجرى فى هـذا الطرف، سواء قلنا بالعلّيه أو قلنا بالاقتضاء، إذا قلنا بالعلّيه فعـدم جريان الأصل فى هـذا الطرف واضـح، وإذا قلنا بالاقتضاء أيضاً لا يجرى الأصل فى هـذا الطرف للمعارضه، إذن: لابـدّ أن نفترض عدم وجود المعارض ولابدّ أن نفترض اختصاص أحد الطرفين بالأصل المؤمّن الترخيصى. والأمر الثانى هو أنّنا لابدّ أن نفترض عدم وجود أصل مثبت للتكليف فى الطرف الآخر؛ لأنّه إذا كان هناك أصل مثبت للتكليف فى الطرف الآخر، هذا الأصل يوجب سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه، يوجب انحلال العلم الإجمالى بناءً على أنّ العلم الإجمالى ينحل بالأصل المثبت فى أحد الطرفين، أنّ التكليف إذا تنجّز فى أحد الطرفين بأصلٍ شرعى أو عقلى على ما تقدّم، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالى، فإذا انحل العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ يجوز الرجـوع إلى الأصـل المؤمّن فى هـذا الطرف على كلاـ القولين؛ لأـنّ العلم الإجمـالى انحـل وسـقط عن المنجّزيه، إذا قلنا بالاقتضاء، فمن الواضـح جواز الرجوع إلى الأصل المؤمّن فى هـذا الطرف، وعلى القول بالعلّيه أيضاً يجوز الرجوع؛ لأنّ من يقول بـالعلّيه يقول أنّ العلم الإجمالى المنجّز هو الـذى يمنع من الرجوع إلى الأصل المؤمّن فى أحـد الطرفين ولو لم يكن له معارض، الـذى يوجب عـدم جواز الرجوع إليه هو منجّزيه العلم الإجمـالى، فـإذا فرضـنا أنّ فى الطرف الآـخر أصل مثبت للتكليف، وهـذا الأصـل المثبت للتكليف يوجب انحلاـل العلم الإجمـالى وسـقوطه عن المنجّزيه، إذن: حتّى على القول بالعلّيه لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمّن فى هـذا الطرف، فلا تظهر الثمره. المحقق النائينى(قدّس سـرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ الثمره إنّما تظهر بهذين الشرطين:

الشرط الأوّل: أن يختص أحد الطرفين بالأصل المؤمّن.

الشـرط الثانى: أن لا يكون فى الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف؛ حينئـذٍ يمكن تصوّر ظهور الثمره، ويقول بأنّ هذا فرض بعيد؛ بـل لاـ واقع له، أن نفـترض أنّ الأصـل المؤمّن يجرى فى أحـد الطرفين دون الآـخر من دون افتراض أنّه فى الطرف الآـخر يوجد أصـل مثبت للتكليـف، يقول هـذا فرض غير واقع؛ لأـنّ الأصـل المؤمّن إذا جرى فى هـذا الطرف، فهو يجرى فى الطرف الآـخر، وإنّما يمنع من جريانه فى الطرف الآخر وجود الأصل المثبت للتكليف، هـذا هو الذى يمنع من جريان الأصل المؤمّن فى الطرف الآـخر، الأصـل المثبت للتكليف فى الطرف الآـخر يمنع من إجراء هـذه الأـصول المؤمّنه، وإلاّـ الأـصول المؤمّنه بحسب إطلاـقها تشـمل كلاـ الطرفين. نعم، إذا جرى الأصـل المثبت فى أحـد الطرفين كاستصـحاب التكليف وأمثـاله واصاله الاشـتغال؛ حينئـذٍ لا يجرى الأصل المؤمّن فى الطرف الآخر. إذن: يدور الأمر بين شيئين: إمّا أن نفترض أنّ الأصل المؤمّن يجرى فى كلا الطرفين إذا لم يجرِ فى الطرف الآخر أصل مثبت، يقول: لابدّ من افتراض أنّ الأصل المؤمّن يجرى فى الطرفين، وإذا جرى الأصل المؤمّن فى الطرفين، فالأصل المؤمّن فى هذا الطرف لا يجرى على كلا القولين، فلا تظهر الثمره. وإمّا أن نفترض أنّ الأصل المثبت للتكليف موجود فى هـذا الطرف، فى هـذه الحـاله أيضـاً يجوز إجراء الأصـل المؤمّن فى هـذا الطرف على كلاـ القولين. إذن: فى أحـدى الحـالتين لاـ يجوز إجراء الأصـل المؤمّن فى هـذا الطرف على كلاـ القولين حتّى على القول بالاقتضاء؛ وذلك لوجود المعارض، هـذا إذا كـان له معـارض، يعنى أصل مؤمّن يجرى فى الطرف الآخر، فلا تظهر الثمره، لا يجوز إجراءه هنا مطلقاً حتّى على القول بالاقتضـاء، إذا لم يكن هنـاك أصـل مؤمّن فى الطرف الآـخر، فلابـدّ أن يكون أصل مثبت فى الطرف الآخر، وإذا وُجـد الأصـل المثبت فى الطرف الآـخر أيضـاً لاـ تظهر الثمره؛ لأـنّه يجوز إجراء الأصـل المؤمّن فى هـذا الطرف حـتّى على القول بـالعلّيه؛ لأـنّ الأصل المثبت للتكليف فى أحـد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالى وسـقوطه عن المنجّزيه، ومع سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه حتّى القائل بالعلّيه يقول يجوز إجراء الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين.

إذن: يقول(قدّس سرّه): ليس هناك مورد تظهر فيه الثمره؛ لأنّ أىّ موردٍ نفرضه، إمّا أن يجرى الأصل المؤمّن فى كلا طرفيه، فلا يجرى الأصـل المؤمّن فى هـذا الطرف مطلقاً على القول بالعلّيه والاقتضاء، فلا تظهر الثمره، وإمّا أن يوجـد فى أحـد طرفيه أصـل مثبت للتكليف، وهنـا أيضـاً لاـ تظهر الثمره لجواز إجراء الأصل المؤمّن فى هـذا الطرف على القول بالعلّيه وعلى القول بالاقتضاء. هذا ما يُفهم من كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه).

ويلاحظ على هذا الكلام الذى يمكن أن يُفسّر به كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه):

أولاًـ: أصل المبنى، وهو مسأله أنّ وجود الأصل المثبت فى أحـد طرفى العلم الإجمالى يوجب انحلاله وسـقوطه عن التنجيز؛ لأنّه إذا لم نلتزم بذلك تظهر الثمره حتّى إذا كان هناك أصل مثبت للتكليف فى الطرف الآخر، تظهر الثمره فى هذا الطرف الذى فيه أصل مؤمّن، على القول بالاقتضاء يجوز إجراء الأصل المؤمّن، بينما على القول بالعلّيه لا يجوز إجراء الأصل المؤمّن، فالثمره أنّما لاـ تظهر على مـا يقـول فيمـا إذا قلنـا أنّ الأصـل المثبت للتكليف فى أحـد الطرفين يوجب انحلاـل العلم الإجمـالى وسـقوطه عن التنجيز، وأمّـا إذا قلنـا أنّه لا يوجب ذلك، يبقى العلم الإجمالى على منجّزيته، هنا يكون فرق بين الاقتضاء والعلّيه، بناءً على العلّيه لا يجرى الأصل المؤمّن فى هـذا الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالى منجّز، بينما القائل بالاقتضاء يقول العلم الإجمالى لا يمنع من إجراء الأصل المؤمّن فى أحد الطرفين، فإذن تظهر الثمره بينهما إذا أنكرنا هذا المبنى. هذا الجواب مبنائى.

ثانيـاً: تبيّن من بعض الأبحـاث السابقه أنّه يمكن فرض ظهور الثمره فى بعض الموارد حتّى إذا سـلّمنا هـذا المبنى المتقـدّم، يعنى حتّى إذا قلنا بأنّ وجود الأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالى وسـقوطه عن المنجّزيه يمكن أن نفترض ظهور الثمره فى بعض الموارد:

المورد الأوّل: المقام الأوّل الـذى تقـدّم بحثه تعليقاً على كلام السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه)، هناك ذُكر هـذا المورد، وهو أنّه إذا كان هناك أصـلان ترخيصـيان عرضيان فى الطرفين وكانا من سنخٍ واحدٍ، وكان هناك أصل آخر من غير سنخهما يختص بأحد الطرفين، أصـاله الطهـاره فى هـذا الطرف وأصـاله الطهـاره فى الطرف الآـخر، وكـان أحـد الطرفين يختصّ بأصـلٍ آخرٍ ليس من سنخهما كأصاله الإباحه، فى هذا المورد تقدّم سابقاً بأنّه هنا يمكن الالتزام بسـقوط الأصلين العرضيين المتسانخين ووصول النوبه إلى الأصـل الآـخر الغير المسانـخ لهما، وهناك ذكرنا بأنّه لا يُفرّق بين أن يكون هـذا الأصل الآخر الغير المسانـخ طولياً وبين أن يكون فى عرضـهما؛ لأنّ النكته التى اعتمـدت سابقاً لجواز الرجوع إلى الأصل الآخر بعـد تساقط الأصـلين العرضـيين المتسانخين هى نكته الإجمال فى الـدليل، يعنى عندما يشترک الأصـلان العرضـيان المتسانخان فى دليلٍ واحدٍ؛ حينئذٍ يكون دليلهما مجملاً، وهـذا الإجمـال يمنع من التمسّـک بالـدليل لإثبـات مفاده فى هـذا الطرف، ويمنع من التمسّک بالـدليل لإثبات مفاده فى الطرف الآـخر، وإثبـات مفاده فى كلا الطرفين غير ممكن بحسب الفرض، فيُصاب الـدليل بالإجمال وهـذا يمنع من إثبات مفاده فى كلا الطرفين وبالتالى يوجب سـقوط الأصلين العرضيين المتسانخين، فإذا سقطا؛ حينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل الآخر؛ لأنّه ينفرد بدليلٍ يخصّه ولاـ يسرى الإجمال من دليل الأصـلين المتسانخين إلى دليل الأصل الآخر، والمفروض أنّه ليس له معارض من سـنخه فى الطرف الآخر بحسب الفرض؛ لأنّ الأصل الآخر يختص بأحد الطرفين، وليس له معارض من سـنخه فى الطرف الآخر، فلا يعرض الإجمـال على دليله؛ وحينئـذٍ يمكن التمسّـک به لإثبـات مفـاده فى هـذا الطرف، لاـ مانع من الرجوع إلى الأصل الآخر، وقلنا بأنّ الطوليه ليست نكته فى المقـام، سواء كان طولياً، أو كان فى عرضـهما، النكته هى أن يختصّ أحـد الأصول الثلاثه بـدليلٍ يخصّه، فلا يسرى إليه الإجمال المانع من التمسّک به لإثبات مفاده فى هذا المورد. هذا الذى تقدّم سابقاً.

هـذا المورد المتقـدّم سابقاً يمكن جعله مورداً تظهر فيه الثمره بين القولين حتّى إذا قلنا بأنّ وجود الأصل المثبت فى أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالى وسـقوطه عن المنجّزيه، حتّى إذا قلنا بـذلك تظهر فيه الثمره؛ لأنّه فى هـذا المورد لا يوجـد أصـل مثبت فى الطرف الآـخر، وإنّمـا الأصل الموجود فى الطرف الآخر فى هـذا المورد هو أصل ترخيصـى مسانـخ للأصل الترخيصـى الموجود فى الطرف الأوّل، فإذن، لا يوجد فيه أصل مثبت ويختص بأصلٍ ترخيصى خاصٍ به وهو ---------- فرضاً ------ ---- أصاله الحلّيه، وأصاله الحلّيه هـذه ليس لها معارض فى الطرف الآخر؛ حينئذٍ نقول أنّ هذا الأصل الترخيصـى الذى ليس له معـارض فى الطرف الآـخر والـذى يختلـف سـنخاً عن الأصـلين العرضـيين على القول بالاقتضـاء يمكن إجراءه، لكن على القول بالعلّيه لا يمكن إجراءه، فتظهر الثمره فى هذا المورد، يعنى هنا اسـتطعنا أن نصوّر أنّ أحد الطرفين يختص بأصلٍ ترخيصيٍ خاصٍ به على خلاف ما قاله هو(قدّس سرّه) من أنّ الأصل الترخيصـى لا يختص بأحد الطرفين، إذا كان موجوداً فى هذا الطرف، فلابدّ أن يكون موجوداً فى الطرف الآـخر، وإنّمـا الـذى يمنع من وجوده فى الطرف الآـخر هو كون الطرف الآـخر مورداً لأصـلٍ مثبتٍ للتكليف، نحن نقول أننـا اسـتطعنا أن نصوّر اختصـاص الأصل الترخيصـى فى أحـد الطرفين من دون أن يكون فى الطرف الآخر أصـل مثبت للتكليف كمـا فى محـل الكلام؛ لأننـا قلنـا بأنّ الأصـلين العرضـيين المتسانخين يتساقطان على اساس نكته الإجمال، فتصـل النوبه إلى الأصل الآخر الغير المسانـخ لهما؛ لأنّ هـذا غير مبتلى بالإجمال، فهـذا أصل ترخيصـى يجرى فى أحـد الطرفين وليس له معـارض فى الطرف الآـخر كمـا أنّ الطرف الآـخر ليس فيه أصل مثبت للتكليف فتظهر فيه الثمره، فعلى القول بالعلّيه لا يجرى، بينمـا على القول بالاقتضـاء يجرى. هـذا المورد الأـوّل الـذى يمكن تصوّر ظهور الثمره فيه من دون أن نقع فى المحـذور الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه)، المورد الثانى يأتى الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبيهات العلم الإجمالی

كان الكلام فی ما نقلناه عن المحقق النائينی(قدّس سرّه): وإنكاره الثمره بين القول بالاقتضاء والقول بالعلّيه، قلنا أنّ أوّل ملاحظه على إنكار الثمره هی ملاحظه مبنائيه وهی أنّ هذا يبتنی على الالتزام بانحلال العلم الإجمالی بالأصل المثبت للتكليف فی أحد الطرفين، فإذا كان هناك أصل مثبت للتكليف فی أحد الطرفين ينحل العلم الإجمالی وهذا يستلزم إمكانيه افتراض اختصاص أحد الطرفين بالأصل الترخيصی، فيختص أحد الطرفين بالأصل الترخيصی، ويجری الأصل الإلزامی فی الطرف الآخر، وهذا الأصل الإلزامی كما هو واضح يمنع من جريان الأصل الترخيصی فی الطرف الآخر؛ حينئذ تظهر الثمره فی هذا الطرف الذی هو مورد للأصل الترخيصی؛ لأنّه على القول بالعلّيه لا يجری هذا الأصل الترخيصی وإن لم يكن له معارض، بينما على القول بالاقتضاء يجری هذا الأصل الترخيصی لعدم وجود المعارض له، فتظهر الثمره حينئذٍ.

ثانياً: قلنا يمكن تصوّر بعض الموارد التی تظهر فيها الثمره وذكرنا المورد الأوّل، والمورد الثانی هو ما إذا فرضنا أنّ أحد الطرفين لا يجری فيه لا الأصل الإلزامی ولا الأصل الترخيصی كما إذا فرضنا أنّ الشك كان فی التكليف بنحو الشبهه الوجوبيه، هنا لا يكون هذا مورداً لما كان من قبيل أصاله الحل من الأصول الترخيصيه؛ لأنّ أصاله الحل مختصه بالشبهات التحريميه والمفروض أنّ هذه شبهه وجوبيه، فإذن: أصاله الحل كأصلٍ ترخيصی لا تجری فی هذا الطرف؛ لأنّ الشبهه وجوبيه، ولنفترض أنّ الاستصحاب النافی للتكليف أيضاً لا يجری، إمّا باعتبار أنّ الاستصحاب لا يجری فی الشبهات الحكميه، حيث يوجد مبنىً يقول بأنّ الاستصحاب لا يجری فی الشبهات الحكميه، وإمّا لخصوصيهٍ فی المورد تمنع من جريان الاستصحاب النافی للتكليف، ولو باعتبار توارد الحالتين ولا يُعلَم ما هی الحاله المتقدّمه منهما، ففی هذه الحاله الاستصحاب النافی أيضاً لا يجری فی هذا الطرف. وأيضاً لابدّ أن نلتزم بأنّ حديث الرفع وحديث الحجب وأمثال ذلك ممّا تثبت به البراءه الشرعيه أيضاً لا يجری فی المقام، باعتبار أنّ هناك مبنىً يلتزم به المحقق النائينی(قدّس سرّه) وهو أنّ البراءه الشرعيه الثابته بحديث الرفع وحديث الحجب لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی. بالنتيجه هذا الطرف ليس فيه أصل مثبت للتكليف وليس فيه أصل ترخيصی، لا أصاله الحل؛ لأنّ الشبهه شبهه وجوبيه، ولا الاستصحاب النافی كأصل ترخيصی؛ لما تقدّم، ولا يمكن جريان البراءه الشرعيه المستنده إلى حديث الحجب أو الرفع؛ لأنّ هذه البراءه لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی، فإذن هذا الطرف لا يجری فيه الأصل الإلزامی و لا الأصل الترخيصی، ونفترض وجود أصلٍ ترخيصیٍ فی الطرف الآخر؛ حينئذٍ تظهر الثمره، فی هذا الطرف الذی فيه الأصل الترخيصی بناءً على القول بالعلّيه لا يمكن إجراء هذا الأصل الترخيصی، وإن لم يكن له معارض فی الطرف الآخر، وإمّا بناءً على القول بالاقتضاء، فلا مانع من جريان هذا الأصل الترخيصی لعدم المعارض له، فيمكن ظهور الثمره فی هذا المورد أيضاً بالرغم من عدم وجود أصلٍ ترخيصی فی الطرف الآخر، حتّى لو سلّمنا أنّ الأصل الترخيصی فی أحد الطرفين يوجب انحلال العلم الإجمالی، لكن هذا مورد فی الطرف الآخر لا يوجد أصل ترخيصی ولا أصل إلزامی ويختص الأصل الترخيصی بهذا الطرف؛ وحينئذٍ تظهر الثمره فی هذا الطرف. نكتفی بهذا المقدار فی التنبيه الأوّل.

التنبیه الثانی: أنّ المحقق العراقی(قدّس سرّه) ذکر نقضاً علی القول بالعلّیه، (۱) کأنّه نقض علی نفسه، وأجاب عن هذا النقض، والغرض من هذا التنبیه هو التعرّض إلی هذا النقض علی القول بالعلّیه، والتعرّض إلی جواب المحقق العراقی(قدّس سرّه). النقض الذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) هو أنّه فی موارد دوران الأمر بین تکلیفین یترتب أحدهما علی عدم الآخر، هناک طولیه بین نفس التکلیفین اللّذین یدور الأمر بینهما ونعلم إجمالاً بثبوت أحدهما، بمعنی أنّ أحد التکلیفین یترتب علی عدم التکلیف الآخر، مثّل لذلک بما إذا علم إجمالاً بأنّه إمّا یجب علیه الوفاء بالدین؛ وحینئذٍ لا یبقی له مال فلا یکون مستطیع، فلا یجب علیه الحج، والطرف الآخر للعلم الإجمالی هو أن لا یجب علیه الوفاء بالدین؛ فحینئذٍ یکون مستطیعاً ویجب علیه الحج، ویمکن أن نعبر عنه بأنّه إمّا یعلم بوجوب الوفاء الدین، أو بوجوب الحج، إذا وجب علیه الوفاء بالدین لا یجب علیه الحج، وإذا لم یجب علیه الوفاء بالدین یجب علیه الحج، ومن الواضح أنّ وجوب الحج مترتب علی عدم وجوب الوفاء بالدین، فصار أحد التکلیفین المعلومین بالإجمال مترتباً وفی طول عدم التکلیف الآخر.

مثال آخر ذکره: وهو ما إذا نذر أنّه لو لم یجب علیه الوفاء بالدین تصدّق، أو صام، ومن الواضح أنّ هذا یکون ممّا نحن؛ لأنّ وجوب التصدّق، أو الصوم مترتب علی عدم وجوب الوفاء بالدین، باعتبار النذر لا باعتبار أصل الجعل الشرعی.

تقریب النقض الذی ذکره: أنّ مبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه) فی العلم الإجمالی علی ما تقدّم سابقاً أنّه یری أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعیه، وأنّ العلم الإجمالی یوجب سقوط الأصل فی الطرفین بقطع النظر عن المعارضه، حتّی إذا لم یکن له معارض الأصل لا یجری فی هذا الطرف ولا فی ذاک الطرف بقطع النظر عن المعارضه، لکن ضمناً تقدّم سابقاً أیضاً أنّه استثنی من ذلک موردین والتزم فیهما بإمکان جریان الأصل الترخیصی فی بعض الأطراف، ممّا یعنی عدم وجوب الموافقه القطعیه: (۲)

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۳۱۵.
۲- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للبروجردی، ج ۳، ص ۳۱۵.

المورد الأوّل: ما إذا جُعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، هو وافق المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى ذلك وذهب إلى أنّه عندما يُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع؛ حينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى فى هذا الطرف؛ لأنّ الطرف الآخر جُعل بدلاً عن الواقع، وكأنّ الشارع اكتفى بترك الطرف الآخر، أو فعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، إذن، لا محذور فى إجراء الأصل الترخيصى فى الطرف الآخر.

المورد الثانى: هو ما إذا فُرض انحلال العلم الإجمالى بجريان الأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين، إذا جرى الأصل المثبت للتكليف فى أحد الطرفين؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى، وإذا انحل العلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا محذور فى الرجوع إلى الأصل الترخيصى فى الطرف الآخر حتّى على القول بالعلّيه؛ لأنّ القول بالعلّيه إنّما يمنع من جريان الأصل الترخيصى فى هذا الطرف باعتبار منجّزيه العلم الإجمالى، باعتبار أنّ العلم الإجمالى هو علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، لكن هذا عندما يكون العلم الإجمالى باقٍ على المنجّزيه، أمّا إذا سقط عن التنجيز وانحل؛ حينئذٍ لا محذور فى الرجوع إلى الأصل الترخيصى فى هذا الطرف. المحقق العراقى(قدّس سرّه) التزم فى هذين الموردين بإجراء الأصل الترخيصى فى أحد الأطراف، بعباره أخرى: التزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه. هذه مبانى المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى العلم الإجمالى.

حينئذٍ يقال فى مقام تقريب النقض على القول بالعلّيه: لا إشكال ولا شبهه فى أنّ الفقهاء يبنون فى المثال الأوّل على إثبات وجوب الحج، أو وجوب الصوم فى المثال الثانى، بإجراء الأصول المؤمّنه والترخيصيه فى الدَين، وبتوسّط إجراء الأصل الترخيصى النافى فى الدَين يثبتون وجوب الحج، مثال الأصل الترخيصى الذى يجرى فى الدين استصحاب عدم وجوب الدَين، أو أصاله البراءه، هم فى البدايه يجرون هذا الأصل النافى فى وجوب الدَين، ينفى وجوب الدَين، استصحاباً كان أو براءه، وفى طول ذلك يثبتون وجوب الحج؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدَين بحسب الفرض، كيف يحرزون موضوع وجوب الحج ؟ بإجراء الأصول النافيه، فينفون وجوب أداء الدَين باستصحابٍ، أو براءهٍ، باعتباره أمراً مشكوكاً، بعد إجراء الأصل المؤمّن لنفى وجوب أداء الدَين يثبتون فى طول ذلك وجوب الحج، باعتبار أنّ وجوب الحج بحسب الفرض مترتب على عدم وجوب الوفاء بالدَين، فإذا أحرزوا عدم وجوب الوفاء بالدَين، ولو بهذه الأصول الترخيصيه؛ حينئذٍ يثبت وجوب الحج فى المثال الأوّل، أو يثبت وجوب الصوم فى المثال الثانى.

حینئذٍ یقال فی مقام بیان النقض: أنّ إثبات وجوب الحج بإجراء الأصل الترخیصی بالنسبه إلی الدَین لا یتلاءم مع القول بالعلّیه، هذا الذی بنا علیه الفقهاء بحسب الفرض، لا یتلاءم مع هذه المبانی المتقدّمه للمحقق العراقی(قدّس سرّه)، باعتبار أنّ هذه المبانی تقتضی أنّ الأصل الترخیصی لا یجری فی أحد الطرفین من طرفی العلم الإجمالی إلاّ فی موردین، المورد الأوّل أن یُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، والمورد الثانی أن نفترض جریان الأصل المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر؛ حینئذٍ یمکن إجراء الأصل الترخیصی فی هذا الطرف. بینما فی محل الکلام وفی هذا المثال بحسب الفرض لا یوجد جعل للبدل عن الواقع فی الطرف الآخر الذی هو عباره عن وجوب الحج؛ لأنّهم بحسب الفرض یجرون الأصل المؤمّن لنفی وجوب أداء الدَین، هذا الأصل الترخیصی الذی یجری لنفی وجوب أداء الدَین لا یجوز إجراءه عند المحقق العراقی(قدّس سرّه) بناءً علی القول بالعلّیه إلاّ إذا جُعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع، وهنا لا معنی لأن نقول أنّ التکلیف بوجوب الحج جُعل بدلاً عن الواقع، فإذا نفینا هذا المورد؛ حینئذٍ نأتی إلی المورد الثانی، حتّی یجری الأصل الترخیصی لنفی وجوب أداء الدَین لابدّ من إثبات وجوب الحج فی الطرف الآخر بأصلٍ مثبت؛ لأنّه یقول حتّی یمکن إجراء الأصل الترخیصی لنفی وجوب أداء الدَین علی مبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه)؛ لأنّه یقول أنّ الأصل الترخیصی فی أحد طرفی العلم الإجمالی لا یجری إلاّ فی أحدی حالتین، الحاله الأولی أن یُجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع والحاله الثانیه هی أن یجری أصل مثبت للتکلیف فی الطرف الآخر، فإذا جری الأصل المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر وثبت وجوب الحج؛ عندئذٍ یجوز إجراء الأصل الترخیصی لنفی وجوب أداء الدَین، هذا ما تقتضیه مبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه)، بینما الفقهاء عکسوا الأمر، الفقهاء أثبتوا وجوب الحج استناداً لجریان الأصل الترخیصی النافی لوجوب أداء الدَین، یعنی هم فی البدایه أجروا الأصل الترخیصی لنفی وجوب أداء الدَین، فأثبتوا وجوب الحج باعتبار أنّ وجوب الحج مترتب علی عدم وجوب أداء الدَین، بینما مبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه) تقتضی العکس؛ لأنّه یقول لا یجوز ولا یعقل إجراء الأصل الترخیصی فی أحد طرفی العلم الإجمالی إلاّ إذا جری الأصل المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر وأثبت التکلیف؛ عندئذٍ یجوز إجراء الأصل الترخیصی، بینما ما بنا علیه الفقهاء هو عکس ذلک تماماً، ومن هنا یقال أن بناء الفقهاء علی إثبات وجوب الحج بإجراء الأصل الترخیصی فی الطرف الآخر مخالف لمبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه) وللقول بالعلّیه؛ إذ کیف یمکن إجراء الأصل الترخیصی فی أحد طرفی العلم الإجمالی ؟ مع أنّه عند إجرائه وفی رتبه إجرائه لا الطرف الآخر جُعل بدلاً عن الواقع ولا جری الأصل المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر، ووجوب الحج فی مرتبه جریان الأصل الترخیصی، وإنّما هم یثبتون الحج فی مرتبهٍ متأخّرهٍ عن إجراء الأصل الترخیصی لنفی وجوب أداء الدَین، کیف یمکن إجراء الأصل الترخیصی قبل افتراض ثبوت وجوب الحج ؟ وافتراض الأصل المثبت لوجوب الحج، والحال أنّ هذا ینافی القول بالعلّیه؛ لأنّ القول بالعلّیه یقتضی أن لا یجری الأصل الترخیصی فی أحد طرفی العلم الإجمالی، بینما هنا أجروا الأصل الترخیصی بقطع النظر عن ذلک. هذا هو النقض الذی أورده علی نفسه بعنوان أنّه(قد یقال)، أو(قد یُنقض) علی القول بالعلّیه بهذا النقض.

ص: ۸۰۰

جوابه عن النقض: فی الجواب ذكر ثلاثه فروض، لكن نحن نذكرهما كفرضين؛ لأنّ الفرض الأوّل والثانی حكمهما واحد، فنذكرهما كفرضٍ واحد. قال:

الفرض الأوّل: أن نفترض أنّ وجوب الحج مترتب علی عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، أو علی مطلق عدم وجوب أداء الدَين، ولو ظاهراً، إذا جاء دليل ونفی وجوب أداء الدَين ظاهراً هذا يكفی لترتيب وجوب الحج.

الفرض الثانی: أنّ وجوب الحج مترتب علی مطلق المعذوريه من أداء الدَين، ولو عقلاً، بمجرّد أن يكون المكلّف معذوراً من أداء الدَين يترتب وجوب الحج.

فی الفرض الأوّل ذكر كجوابٍ علی النقض السابق بأنّه هنا يجری استصحاب عدم وجوب أداء الدَين ولا يكون ذلك نقضاً للمبانی التی نلتزم بها من القول بالعلّيه، لا مانع من إجراء استصحاب عدم وجوب أداء الدَين، وإثبات وجوب الحج كما يذهب إليه المشهور؛ باعتبار أنّ استصحاب عدم وجوب أداء الدَين له مدلولان: (أحدهما) مدلول مطابقی وهو عدم وجوب أداء الدَين، هذا هو المستصحب، و(الآخر) مدلول التزامی وهو وجوب الحج؛ باعتبار أنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتب ومن الآثار الشرعيه لعدم وجوب أداء الدَين بحسب الفرض؛ لأنّه مترتب علی عدم وجوب أداء الدَين، ومن هنا يكون الاستصحاب له مدلولان مطابقی والتزامی، مدلوله المطابقی هو نفس المستصحب وهو عدم وجوب أداء الدَين، هذا المستصحب إذا ثبت بالاستصحاب يترتب عليه أثره الشرعی وليس العقلی، ولا إشكال أنّ الاستصحاب يثبت الآثار الشرعيه للمستصحب، وأثره الشرعی هو وجوب الحج، فهو يدل علی وجوب الحج بالالتزام ويدل بالدلاله المطابقيه علی عدم وجوب أداء الدَين.

ص: ٨٠١

إذن: استصحاب عدم وجوب أداء الدَين بلحاظ مدلوله المطابقی یکون أصلاً ترخیصیاً، وبلحاظ مدلوله الالتزامی یکون أصلاً إلزامیاً مثبتاً للتکلیف وهو وجوب الحج؛ یقول: حینئذٍ یمکن الأخذ بالدلاله الثانیه للاستصحاب والتی یکون الاستصحاب بلحاظها أصلاً مثبتاً للتکلیف، فینحل العلم الإجمالی؛ وحینئذٍ لا مانع من الأخذ بالأصل الترخیصی فی هذا الطرف، وهذا لا ینافی مبانی المحقق العراقی(قدّس سرّه)؛ لأنّه یقول لا مانع من إجراء الأصل الترخیصی فی أحد الطرفین إذا ثبت التکلیف فی الطرف الآخر بأصلٍ مثبت، هنا أحد الطرفین ثبت فیه تکلیف، وهو وجوب الحج بأصلٍ مثبتٍ وهو الاستصحاب، لکن بلحاظ مدلوله الالتزامی، إذن: لاـ مانع من الرجوع إلی الأصل الترخیصی فی الطرف الآخر، فیُرجع إلی الأصل الترخیصی فی الطرف الآخر. یقول: هذا لیس فیه مخالفه للقول بالعلّیه، ولا یوجد هناک ما ینافی المبانی السابقه؛ لأنّ الرجوع إلی الأصل الترخیصی فی أحد الطرفین، إنّما هو بعد افتراض الانحلال بإجراء الأصل الإلزامی المثبت للتکلیف فی الطرف الآخر. هذا استصحاب واحد، لکن له مدلولان التزامی ومطابقی، فبلحاظ مدلوله الالـتزامی یمکن الأخذ به وإثبات وجوب الحج استناداً إلی الاستصحاب بلحاظ مدلوله الالتزامی؛ وحینئذٍ لا مانع من الرجوع إلی الأصل الترخیصی فی الطرف الآخر، یعنی أصاله عدم وجوب أداء الدَین، یعنی یرید أن یقول بعبارهٍ أخری: لا تتخیلوا أنّ الفقهاء عندما التزموا بوجوب الحج کما ذُکر فی النقض أنّهم أثبتوا وجوب الحج استناداً إلی الأصل الترخیصی فی الطرف الآخر، یعنی أجروا الأصل الترخیصی أولاً، ثمّ اثبتوا وجوب الحج، هذا ینافی مبانی العلّیه؛ لأنّه کیف یمکن إجراء الأصل الترخیصی فی هذا الطرف قبل انحلال العلم الإجمالی ؟! یقول هم لم یفعلوا ذلک، وإنّما هم أثبتوا وجوب الحج استناداً إلی استصحاب عدم وجوب أداء الدَین، لکن بلحاظ مدلوله الالتزامی لا بلحاظ مدلوله المطابقی، فأثبتوا وجوب الحج، وبعد ذلک ینحل العلم الإجمالی؛ وحینئذٍ لا مانع من الرجوع إلی الاستصحاب بلحاظ مدلوله المطابقی الذی هو عدم وجوب أداء الدَین، فحکموا بأنّ هذا لا یجب علیه أداء الدَین ویجب علیه الحج، وهذا لا ینافی المبانی التی ذکرناها.

ثمّ يقول: لا ـ فرق فی ما ذکرناه بین أن یکون التکلیف بالحج مترتباً علی التکلیف بأداء الدَین واقعاً، وبین أن یکون مترتباً علی عدم التکلیف بأداء الدَین ولو ظاهراً. نعم الفرق بینهما فقط هو إذا کان وجوب الحج علی عدم وجوب أداء الدَین واقعاً الأصل الترخیصی الذی یجری هو الاستصحاب، وأمّا إذا قلنا بأنّه یترتب علی عدم وجوب أداء الدَین ولو ظاهراً؛ حینئذٍ یمکن إجراء البراءه الشرعیه، ویجری نفس الکلام السابق. هذا کلّه فی الفرض الأوّل، وأمّا الفرض الثانی، فیأتی الکلام عنه إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی

کان الکلام فی جواب المحقق العراقی(قدّس سرّه): علی النقض الذی أورده علی نفسه وعلی القول بالعلّیه بشکلٍ عام، هو فَرَض ثلاثه فروض لکن جعلناهما فرضین، الفرض الأوّل هو ما إذا فرضنا أنّ وجوب الحج کان موقوفاً علی عدم أداء الدین واقعاً، أو موقوفاً علی عدم وجوب أداء الدَین ولو ظاهراً، فی هذا الفرض ذکر بأنّ الاستصحاب الترخیصی فی طرف الدَین یجری ولا محذور فی جریانه ولا ـ یکون جریانه منافیاً للقول بالعلّیه؛ لأنّ استصحاب عدم وجوب أداء الدَین له مدلول التزامی یثبت به وجوب الحج، فالاستصحاب بلحاظ أحد مدلولیه یکون أصلاً ترخیصیاً، وبلحاظ المدلول الآخر یکون أصلاً إلزامیاً، وأیّ ضیر فی أن نأخذ بکلا الدلیلین معاً ؟ فنلتزم بوجوب الحج عملاً بالدلاله المطابقیه للاستصحاب والذی یکون الأصل بلحاظها أصل الزامی، فینحل العلم الإجمالی؛ وحینئذٍ لا مانع من الأخذ بالدلاله المطابقیه والالتزام بعدم وجوب أداء الدَین.

ص: ۸۰۳

عبارته(قدّس سرّه) تساعد علی هذا الفهم؛ لأنّه یقول: أنّ بناء الفقهاء علی جریان الأصل النافی الذی هو فی مثالنا استصحاب عدم وجوب أداء الدَین، إنّما هو بالنظر إلی ما یترتب علیه من الأثر الوجودی وهو ثبوت التکلیف بالحج، ما یترتب علی نفس هذا الأصل النافی الذی هو استصحاب عدم وجوب أداء الدَین، بنا الفقهاء علی جریانه باعتبار ما یترتب علیه من الأثر الوجودی وهو ثبوت التکلیف بالحج الموجب لسقوط العلم الإجمالی عن التأثیر بالنسبه إلی طرفه، ومن الواضح أنّ مثله لا ینافی علّیه العلم الإجمالی؛ لأنّه بهذه الجهه یکون من قبیل الأصول المثبته للتکلیف فی بعض أطراف العلم الإجمالی الموجبه لسقوطه عن التأثیر بالنسبه إلی الطرف الآخر ورجوع الشک فیه بدویاً. ظاهر العباره هو أنّ الفقهاء بنوا علی وجوب الحج باعتبار ما یترتب علی هذا الأصل النافی الذی هو الاستصحاب من الأثر الوجودی الذی هو ثبوت التکلیف بالحج، وهذا فی عین الوقت یوجب انحلال العلم الإجمالی وسقوطه عن المنجّزیه؛ حینئذٍ لا محذور فی الرجوع إلی الأصل النافی فی الدَین فی نفس الآن الذی یثبت فیه التکلیف بالحج عملاً بالاستصحاب بلحاظ مدلوله الالتزامی، وهذا لا ینافی القول بالعلّیه، القائل بالعلّیه یقول لا یجوز الرجوع إلی الأصل المؤمّن فی أحد الأطراف عندما یکون العلم الإجمالی باقیاً علی منجزیته، أمّا إذا سقط عن المنجزیه؛ فحینئذٍ حتّی علی القول بالعلّیه، لا مانع من الرجوع إلی الأصل النافی والترخیصی فی بعض الأطراف.

هو یرید أن یقول: أنّ الرجوع إلی الأصل النافی فی الدَین یکون فی نفس الآن الذی یسقط فیه العلم الإجمالی عن التنجیز؛ باعتبار ما قاله من أنّ الاستصحاب له مفادان، بلحاظ أحد مفادیه یکون أصلاً إلزامیاً مثبتاً للتکلیف الذی هو وجوب الحج فی

ذاک الطرف؛ فحینئذ لا ینافی، یعنی فتوی الفقهاء ورجوعهم إلی الأصل الترخیصی فی الدَین وفتواهم بوجوب الحج، یقول: هذا لا ینافی المبانی المتقدّمه المثبته للقول بالعلّیه. هذا ما یُفهم من کلامه(قدّس سرّه).

ص: ۸۰۴

وأمّا الفرض الثانى: وهو ما إذا فرضنا أنّ وجوب الحج كان مترتباً على مطلق المعذوريه من أداء الدين ولو كانت المعذوريه معذوريه عقليه. إذا كان الشخص معذوراً من أداء الدَين ولم يكن عدم وجوب أداء الدَين ثابتاً لا واقعاً ولا ظاهراً، لكن المكلّف معذور منه ولديه معذوريه عقليه، يقول هذا يكفى فى ثبوت وجوب الحج. بناءً على هذا الفرض، يقول: أنّ جريان البراءه عن التكليف بالدَين، الذى هو الأصل الترخيصى الذى يجرى فى أحد الطرفين الذى هو على القول بالعلّيه غير جائز، يقول: جريان البراءه عن التكليف بالدَين فى هذا الفرض الثانى إنّما هو من جهه عدم منجّزيه العلم الإجمالى فى المقام لوجوب أداء الدَين؛ إذ يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون كلا طرفيه قابلاً للتنجيز فى عرضٍ واحد، والعلم الإجمالى فى محل الكلام وفى الفرض الثانى ليس قابلاً لذلك، ليس قابلاً لأن ينجّز كلا طرفيه فى عرضٍ واحد؛ ولذا هو يختلف عن العلوم الإجماليه العاديه، فى مثال الإناءين العلم الإجمالى لا يسقط عن التأثير؛ لأنّه قابل لأن ينجّز تكليفه فى كلا طرفيه فى عرضٍ واحد، فيقول يحرم عليك هذا وفى نفس الوقت ينجّز التكليف فى الطرف الآخر، ولا محذور فى ذلك، مثل هذا العلم الإجمالى يبقى على منجّزيته، فى محل الكلام لا يُعقل أن يكون العلم الإجمالى منجّزاً لكلا الطرفين فى عرضٍ واحد؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن نفترض اجتماع منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف بالحج مع منجّزيه العلم الإجمالى بالتكليف بأداء الدَين، باعتبار أنّه فى فرض منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف بأداء الدين يُقطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّه فى الفرض الثانى المفروض أنّ وجوب الحج مترتب على مطلق المعذوريه من أداء الدين ولو كانت عقليه، فمع منجّزيه العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين يرتفع وجوب الحج قطعاً؛ لأنّ وجوب الحج معلّق على أن يكون المكلّف معذوراً من أداء الدَين، بينما نحن فرضنا أنّ العلم الإجمالى ينجّز وجوب أداء الدين عليه، فمع تنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين عليه يرتفع موضوع وجوب الحج قطعاً ويرتفع وجوب الحج قطعاً، ومع القطع بارتفاع وجوب الحج لا يُعقل أن يقال أنّ العلم الإجمالى ينجّز وجوب الحج على المكلّف، ولا يُعقل الجمع بين هاتين المنجّزيتين، أن يكون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف فى هذا الطرف ومنجّزاً للتكليف فى الطرف الآخر، كما هو الحال فى مثال الإناءين؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى إن نجّز عقلاً التكليف بوجوب أداء الدَين يستحيل افتراض أنّه ينجّز التكليف بوجوب الحج؛ لأنّه فى حال تنجيز العلم الإجمالى للتكليف بوجوب أداء الدَين نقطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج بحسب الفرض الثانى مترتب على مطلق المعذوريه عن أداء الدَين، وهنا لا يوجد معذوريه عن أداء الدَين؛ لأنّ العقل نجّز عليه التكليف بأداء الدَين. إذن: هو ليس معذوراً عن التخلّف عن أداء الدَين، فإذن عدم المعذوريه عن أداء الدَين متحقق، ومعه يُقطع بعدم وجوب الحج، فلا يُعقل أن ينجّز هذا العلم الإجمالى التكليف بوجوب الحج فى عرض تنجيزه لتكليفه بأداء الدين. يقول: أنّ مثل هذا العلم الإجمالى ليس منجّزاً؛ وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصى الذى هو البراءه فى الدَين؛ لأنّه ليس فيه منافاه للقول بالعلّيه؛ لما قلناه من أنّ القول بالعلّيه إنّما يمنع من إجراء الأصل الترخيصى فى بعض الأطراف عندما يكون العلم الإجمالى باقياً ومنجّزاً لكلا الطرفين، أمّا عندما يستحيل أن ينجّز كلا الطرفين فى عرضٍ واحد فيسقط عن المنجّزيه، وإذا سقط عن المنجّزيه، فلا مانع من التمسّك بالبراءه فى الدَين، وبالتالى إثبات عدم وجوب أداء الدَين، وإذا ثبت عدم وجوب أداء الدَين بالأصل الترخيصى يثبت حينئذٍ وجوب الحج، ولا محذور فى الرجوع إلى الأصل المؤمّن؛ لأنّ العلم الإجمالى ساقط عن المنجّزيه وليس له اثر.

قد يُقال: لماذا هذا يختص بالفرض الثانى ؟ يعنى لماذا نقول بأنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز ولا يمنع من الرجوع إلى البراءه فى الدين فى الفرض الثانى، يعنى عندما يكون وجوب الحج مترتباً على مطلق المعذوريه ولو كانت عقليه، لماذا لا نقوله فى الفرض الأوّل، يعنى عندما يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، فهناك يمكن قول هذا الكلام دون التمسّك بالاستصحاب وأنّ الاستصحاب له مدلول مطابقى ومدلول التزامى.....الخ الكلام المتقدّم، فيمكن أن نقول هناك أنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه؛ لأنّه يستحيل أن ينجّز كلا التكليفين فى الطرفين فى عرضٍ واحد كما قاله هنا، وبالتالى لا مانع من الرجوع إلى الأصل المؤمن فى الدَين، ففتوى المشهور على القاعده وليس فيها منافاه للقول بالعلّيه، فلا يرد النقض .

هو يقول: هناك فرق بين الفرضين، هذا الذى ذكرناه يختص بالفرض الثانى، والنكته هى أنّ تنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين يستلزم القطع بعدم وجوب الحج، ومع القطع بعدم وجوب الحج يستحيل أن يكون العلم الإجمالى منجّزاً لوجوب الحج، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى يسقط عن التنجيز؛ لأنّه لا يمكنه أن ينجّز كلا الطرفين فى آنٍ واحد؛ لأنّه إذا نجّز وجوب أداء الدَين ارتفعت المعذوريه مطلقاً، الشرعيه والعقليه، وهذا يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج مترتب على المعذوريه ولو كانت عقليه، فإذا ارتفع موضوعها؛ حينئذٍ يرتفع وجوب الحج، فنقطع بعدم وجوب الحج. هذا موجود فى الفرض الثانى.

وأمّا فى الفرض الأوّل، فهذا الشىء غير متحقق؛ لأنّ وجوب الحج مترتّب فى الفرض الأوّل على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، فإذا فرضنا أنّ العلم الإجمالى نجّز التكليف بالدَين، هل تستلزم منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف بالدّين القطع بعدم وجوب الحج، أو لا ـ؟ هو يقول: فى الفرض الأوّل لا ـ يستلزم القطع بعدم وجوب الحج، باعتبار أنّه من المحتمل براءه ذمته من الدَين واقعاً، صحيح أنّ العلم الإجمالى نجز عليه وجوب أداء الدَين، لكن هذا لا يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، كان يجب عليه بمقتضى العلم الإجمالى أن يؤدى الدَين؛ لأنّه نجّزه عليه، لكن يبقى احتمال تحقق موضوع وجوب الحج موجوداً كاحتمال؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، وهو يحتمل أنّ ذمّته بريئه من الدَين، فيتحقق عدم وجوب أداء الدَين واقعاً وإن كان العلم الإجمالى نجّز عليه وجوب أداء الدَين، ما دام يحتمل واقعاً تحقق موضوع وجوب الحج، إذن، لا ـ قطع عنده بعدم وجوب الحج، ومن هنا يفترق الفرض الأوّل عن الفرض الثانى، فى الفرض الثانى تنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين يستلزم القطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّه يستلزم القطع بارتفاع موضوع وجوب الحج؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو مطلق المعذوريه بحسب الفرض الثانى، وبتنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين تنقطع المعذوريه مطلقاً، فيقطع بعدم وجوب الحج، بينما فى الفرض الأوّل، لمّا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، وهو يحتمل عدم وجوب أداء الدَين فى ذمّته واقعاً، وإن نجّز عليه العلم الإجمالى وجوب أداء الدَين، فمادام هناك احتمال، إذن: يمكن أن يكون العلم الإجمالى فى حدّ نفسه منجّزاً لكلا التكليفين فى عرضٍ واحدٍ بقطع النظر عن مسأله أنّ الأصل الترخيصى الذى يجرى فى أحد الطرفين يثبت التكليف بوجوب الحج، هو كعلم إجمالى صالح لأن ينجّز كلا التكليفين فى آنٍ واحدٍ، فيكون حاله حال العلم الإجمالى فى مثال الإناءين؛ لأنّ تنجيزه لأحد الطرفين لا يستلزم القطع بانتفاء التكليف فى الطرف الآخر، فإذا لم يستلزم القطع، يعنى يبقى احتمال التكليف قائم فى الطرف الآخر، يأتى العلم الإجمالى أيضاً ينجّز التكليف فى الطرف الآخر؛ يقول: ولذا احتجنا إلى تخريج فتوى المشهور إلى الدخول فى مسأله الاستصحاب وغيرها. هذا هو جواب المحقق العراقى(قدّس سرّه) على النقض الذى أورده على نفسه.

وأعتُرض على هذا الجواب بعدّه اعتراضات:

الاعتراض الأوّل: يرتبط بما ذكره من أننا نأخذ بدلاله الاستصحاب الذى هو الأصل الترخيصى الذى ذكره فى كلامه، .....نأخذ بدلاله الاستصحاب على الأثر الوجودى الإلزامى، يعنى على وجوب الحج الذى قلنا أنّه المدلول الالتزامى لدليل الاستصحاب، ثمّ نأخذ بدلالته على المدلول المطابقى الذى يكون الاستصحاب بلحاظه أصلًا ترخيصياً، هذا الكلام، أن نأخذ بالدلالتين المطابقيه والالتزاميه يتمّ بشكلٍ واضح عندما نفترض أنّ دليل الأصل يتكفّل بيان كلا الأمرين، إذا تكفّل دليل الأصل بنفسه بيان كلا الأمرين، ودليل الأصل يعنى دليل الاستصحاب، روايات زراره التى تجعل الاستصحاب حجّه يتكفّل هذين الأمرين، يعنى يتكفّل بإثبات الأثر الوجودى والأثر العدمى، أو بعبارةٍ أخرى: فى المثال المذكور يتكفّل بوجوب الحج، ويتكفّل بعدم وجوب أداء الدَين، الاستصحاب يجرى فى الدَين، استصحاب عدم وجوب أداء الدَين، مدلوله المطابقى هو عدم وجوب أداء الدَين، ومدلوله الالتزامى هو وجوب الحج، إذا كان يتكفّل بيان كلا الأمرين، هذا الكلام لا مانع منه، لكنّ ذلك ممنوع فى دليل الاستصحاب. قبل الاستصحاب نأتى إلى البراءه التى هو أدخلها فى البين، هذا ممنوع بشكلٍ واضح فى دليل البراءه، لماذا هو أدخل البراءه ؟ ذكرنا فى الدرس السابق أنّه قال لا فرق بين أن يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، أو ظاهراً، سوى أنّه فى الثانى تجرى أصاله البراءه، يعنى إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهراً، يقول: هنا بدل الاستصحاب يمكن أن نتمسّك بالبراءه، فكأنّه يعتبر أنّ البراءه كأصلٍ ترخيصى تجرى فى الدّين حالها حال استصحاب عدم وجوب أداء الدَين فى أنّه يمكن الاستناد إليها لإثبات كلا الأمرين، البراءه من وجوب أداء الدَين ووجوب الحج، هذا الكلام إنّما يتمّ إذا كان دليل الأصل يتكفّل ببيان كلا الأمرين، لكنّ هذا ممنوع فى أصاله البراءه بشكلٍ قطعى، باعتبار أنّ اصاله البراءه لا تتكفل إلّا ببيان حكم واحد وهو رفع وجوب أداء الدَين ظاهراً، وأمّا وجوب الحج، صحيح أنّ وجوب الحج يترتّب عليها؛ لأنّ موضوعه هو عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهراً، والبراءه تثبت عدم وجوب أداء الدَين ظاهراً، فيتحقق موضوع وجوب الحج، فيترتّب وجوب الحج، لكن هل معنى ذلك أنّ نفس دليل البراءه يتكفّل بيان وجوب الحج حتّى نتمسّك بدليل الاستصحاب لإثبات وجوب الحج ؟ ونقول بأنّ دليل الاستصحاب له مدلولان، أحدهما: عدم وجوب أداء الدَين، والثانى: وجوب الحج ؟ كلا، دليل البراءه ليس فيه هكذا لسان، وإنّما هو يرفع وجوب الحج رفعاً ظاهرياً وليس أكثر من هذا، يمكن؛ بل لابدّ من إثبات وجوب الحج، لكن إثبات وجوب الحج يكون تمسّكاً بدليله الدال على وجوب الحج المترتب على عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهراً، فيثبت وجوب الحج، لكن يثبت بدليله لا بالاستصحاب، وإنّما يثبت بدليله باعتبار تحقق موضوعه، البراءه نقّحت له موضوعه الذى هو عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهراً، والبراءه أثبتت عدم وجوب أداء الدَين ظاهراً، فتنقّح موضوع وجوب الحج، فثبت وجوبه، يعنى ثبوت وجوب الحج ليس بالبراءه، وإنّما ثبت بدليله الدال على وجوب الحج على المستطيع الذى لا يجب عليه أداء الدَين؛ لأنّه لا يكون مستطيعاً إلاّ إذا لم يجب عليه أداء الدين، ولو ظاهراً، فيثبت وجوب الحج بدليله لا بالاستصحاب كما ذكر، فلا معنى لأن يقال أنّ دليل الأصل فى المقام يُتمسّك به لإثبات مفاده الثانى وهو وجوب الحج، كأنّه يستند فى إثبات وجوب الحج إلى البراءه، إلى دليل هذا الأصل، بينما دليل هذا الأصل لا يتكفّل إثبات ذلك، وإنّما يتكفّل إثبات حكم واحد وهو البراءه عن وجوب أداء الدَين لا أكثر من ذلك، فإذن: هذا الكلام لا يصحّ فى البراءه.

وأمّا فى الاستصحاب، فتماميه هذا الكلام فى الاستصحاب تكون موقوفه على أن يُدّعى بأنّ دليل الاستصحاب يتكفّل بيان كلا الأمرين، يتكفّل بيان ذات المستحب الذى هو عباره عن عدم وجوب أداء الدَين، ويتكفّل بيان اثره الشرعى، والأثر الشرعى لعدم وجوب أداء الدَين هو وجوب الحج. إذا قلنا: أنّ دليل الاستصحاب يتكفّل إثبات المستصحب واثره الشرعى وليس الأثر العقلى؛ لأنّه بلحاظه يكون أصلًا مثبتاً، لكن يتكفّل إثبات المستصحب وآثاره الشرعيه، وفى المقام الأثر الشرعى لعدم وجوب أداء الدَين ------------ الذى هو المستصحب ------------ هو وجوب الحج. إذن: دليل الاستصحاب يتكفّل بيان كلا الأمرين، فيتمّ الكلام الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ لأنّ دليل الاستصحاب يتكفّل ببيان كلا الأمرين، فيأتى الكلام السابق، فنأخذ بهذا ونأخذ بهذا فى عرضٍ واحد ويندفع النقض.

وأمّا إذا أنكرنا هذه الدعوى، وقلنا بأنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل ببيان كلا الأمرين، وإنّما هو يتكفّل فقط جعل المستصحب ولا يتكفّل جعل آثاره، هو ليس فى مقام بيان آثاره، حتّى الشرعيه منها، فضلًا عن العقليه، وإنّما تترتب الآثار الشرعيه بنفس أدلّتها لا بالاستصحاب كما قلنا فى البراءه، الاستصحاب فقط هو يأمر بالبناء على المستصحب الذى كنت على يقينٍ منه سابقاً، لكن هو لا يقول رتّب الآثار الشرعيه عليه، وإنّما بمجرّد أن يأمر بالبناء على بقاء المتيقّن سابقاً؛ حينئذٍ يتنقّح موضوع وجوب الحج الثابت بدليله؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو عدم وجوب أداء الدَين، فباعتبار أنّك كنت على يقين من عدم وجوب أداء الدَين سابقاً الاستصحاب ثبّت لك عدم وجوب أداء الدَين، فإذا ثبت عدم وجوب أداء الدَين يثبت وجوب الحج، لكن لا يثبت وجوب الحج بنفس الاستصحاب، وإنّما يثبت بدليله، الاستصحاب فقط يأمر بالبناء على بقاء الحاله السابقه، ترتيب الآثار الشرعيه على بقاء الحاله السابقه يتكفّل بها دليل الأثر الشرعى نفسه لا نفس الاستصحاب. إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ لا يتمّ كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ لأنّه حتّى دليل الاستصحاب هو لا يتكفّل بيان أمرين، حتّى يقال: أىّ ضيرٍ فى أن نأخذ بمدلوله الالتزامى، وأحد مدلوليه، فنثبت وجوب الحج، فينحلّ العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا مانع من الأخذ بمدلوله الآخر الذى يكون بلحاظه أصلًا ترخيصياً، فلا يختلّ بذلك مبنى العلّيه؛ لأنّ العلم الإجمالى سقط عن المنجّزيه، هذا الكلام إنّما يصح عندما يكون دليل الأصل يتكفّل بيان كلا الأمرين، بأن يكون له مدلولان، أحدهما عدم وجوب أداء الدَين، والآخر وجوب الحج، فإذا كان له مدلولان فى عرضٍ واحد، فهذا الكلام صحيح، لكن إذا أنكرنا ذلك، فلا يتم هذا الكلام.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی

کان الکلام فی الاعتراضات: علی الجواب الـذی ذکره المحقق العراقی(قـدّس سرّه) علی النقض الذی أورده علی نفسه، وذکرنا الاعتراض الأوّل، وکان مبتیّاً علی افتراض أنّ الاستصحاب یتکفّل أمرین، عدم وجوب أداء الدین ووجوب الحج؛ حینئذٍ یتم کلامه، وأمّا إذا قلنا أنّ دلیل الاستصحاب لا یتکفل بیان الأمرین، وإنّما هو فقط یتکفل التعبّد الظاهری بالمستصحب، ومورد الاستصحاب هو عدم وجوب أداء الدین. نعم، یترتب علیه وجوب الحج، لکنّه یترتب علیه بدلیله، باعتبار أنّ الاستصحاب حققّ موضوعه؛ لأنّ موضوعه هو عدم وجوب أداء الدین، وهذا أحرزناه بالتعبّد الاستصحابی؛ فحینئذٍ یتنقّح الموضوع ویثبت الحکم بدلیله لا أنّ الاستصحاب یثبت هذا الحکم؛ فحینئذٍ لا یکون هذا الکلام تامّاً، فیکون هذا اعتراضاً علی المحقق العراقی(قدّس سرّه)، حاصله هو: إن کان الأصل الترخیصی هو البراءه، فمن الواضح جداً أنّه لا یتکفّل بیان حکمین، وإنّما یتکفل بیان حکم واحد وهو التأمین من ناحیه وجوب أداء الدَین ولا یتکفّل إثبات وجوب الحج، الکلام مبنی علی افتراض أنّ الاستصحاب یتکفّل بیان الأمرین، وأمّا إذا أنکرنا ذلک؛ فحینئذٍ لا یتم کلام المحقق العراقی(قدّس سرّه).

دفع إنکار تکفّل الاستصحاب بیان کلا الأمرین لیس بعیداً، یعنی ما یراه المحقق العراقی(قدّس سرّه) بالفرض لیس أمراً غریباً وبعیداً، فدلیل الاستصحاب یتکفّل کلا الأمرین، یتکفّل عدم وجوب أداء الدین، ویتکفّل کذلک وجوب الحج، وذلک باعتبار أنّ مفاد دلیل الاستصحاب هو التعبّد بالمستصحب والجری العملی علی وفق الحاله السابقه، الجری العملی علی طبق الیقین بالمستصحب وبالحاله السابقه، ولا موجب لتخصیص الأمر بالجری العملی فی دلیل الاستصحاب بالبناء علی ثبوت المستصحب؛ بل ثبوت المستصحب والجری العملی علی وفق آثاره المرتبه علیه شرعاً، دلیل الاستصحاب هو یدلّ علی ذلک؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو الجری العملی علی وفق المستصحب والحاله السابقه، ومقتضی ذلک هو البناء علی ثبوت الحاله السابقه وثبوت المستصحب والبناء علی ترتیب الآثار الشرعیه المترتبه علی ذلک المستصحب، وهذا شیء یُستکشف من نفس دلیل الاستصحاب.

ص: ٨٠٩

بعباره أخری: لا إشکال ولا ینبغی أن یکون هناک إشکال فی أنّ دلیل الاستصحاب لا یتکفّل جعل وجوب الحج؛ بل لیس هذا هو محل الکلام، ولا أحد یدّعی أنّ دلیل الاستصحاب یتکفّل جعل وجوب الحج علی المستطیع الذی لا یجب علیه أداء الدَین، لا أحد یتوهّم ذلک، الکلام لیس فی الجعل، وإنّما الکلام أنّ دلیل الاستصحاب هل یتکفّل بیان وجوب الحج الثابت بدلیله، أو لا ؟

وبعبارهٍ أخری: هل دلیل الاستصحاب یأمر بالجری العملی بلحاظ آثار المستصحب الشرعیه التی تترتب علیه شرعاً، أو لا ؟ لیس الکلام فی أنّ دلیل الاستصحاب یتکفّل جعل وجوب الحج، حتّی نقول أنّ من الواضح أنّ دلیل الاستصحاب لا یتکفّل جعل وجوب الحج، وإنّما الکلام فی جعل وجوب الحج الثابت بدلیله، لکنّ الاستصحاب عندما یأمر بالبناء علی الحاله السابقه، هل

معنى ذلك هو البناء على الحاله السابقه والبناء على الآثار الشرعيه للمستصحب، عندما يصدر هذا الأمر بالجرى العملى على وفق المستصحب من قِبل الشارع نفسه الذى رتّب هذا الأثر على المستصحب، وعندما يأمر بالبناء على المستصحب يُستفاد من ذلك الأمر بالجرى العملى على وفق آثار المستصحب الشرعيه، ليس معنى ذلك أننا نستفيد جعل وجوب الحج من دليل الاستصحاب، وإنّما دليل الاستصحاب يتكفّل الجرى العملى على وفق المستصحب، وهذا كما يقتضى البناء على ثبوت المستصحب، يقتضى أيضاً البناء على آثاره المترتبه عليه شرعاً، وهذا معنى أنّ الاستصحاب يتكفّل كلا الأمرين، يعنى هو كما يكون دليلاً على عدم وجوب أداء الدين، يكون دليلاً ـ أيضاً على ترتيب أثر عدم وجوب أداء الدين، وهو عباره عن وجوب الحج، فيمكن أن يُفسّر كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه) بهذا؛ وحينئذٍ لا يرد عليه الاعتراض. نعم، يرد عليه الاعتراض بلحاظ البراءه؛ لأنّ دليل البراءه لا يُستفاد منه الجرى العملى، ولا يُستفاد منها إلاّ التأمين من ناحيه التكليف المشكوك.

ص: ٨١٠

الاـعتراض الثـانى: هو أن يُقالأنّ الظاهر من كلام المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) هو أنّه يعترف ويُسـلّم بمانعيه العلم الإجمالى عن جريـان الأصـل الترخيصـى فى الفرض الأـوّل بناءً على العلّيه، ولكنّه يحل المشـكله ويلتزم بجريان الأصل الترخيصـى فى الفرض الأوّل باعتبار الانحلال الحكمى، على ما تقـدّم توضـيحه. الفرض الأوّل هو أن يكون وجوب الحـج مترتباً على عـدم وجوب أداء الـدين ولو ظـاهراً، فى هـذا يظهر من المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) أنّه يُسـلّم أنّ العلم الإجمالى فى المقام يكون مانعاً من جريان الأصـل الترخيصـى فى الـدَين بناءً على العلّيه، وحيث أنّ مبنى الفقهاء على إجراء الأصل الترخيصـى فى الـدَين، جعل هـذا نقضـاً عليه، يعنى نقضـاً على القول بـالعلّيه، إذن: هو يعترف بـأنّ العلم الإجمـالى فى محل الكلام مانع من إجراء الأصل الترخيصـى فى الدَين.

نعم، هو يحل المشـكله عن طريق الانحلال الحكمى، هو يقول أنّ الاستصـحاب هو بنفسه يدل على وجوب الحج، هو يجرى فى الطرف الآخر باعتباره أصـلًا إلزامياً؛ لأنّ الاستصحاب كان فيه مدلولان، التزامى ومطابقى، والاستصحاب بلحاظ مدلوله الالتزامى يكون أصلًا مثبتاً، فإذا جرى الأصل المثبت للتكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالى؛ فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالى حكماً؛ وحينئذٍ لا يبقى محـذور ولا مانع من إجراء الأصل الترخيصـى فى الدَين، فهو أثبت إمكان جريان الأصل الترخيصـى فى الدَين عن طريق الانحلال الحكمى، وهـذا معناه أنّه لولا الانحلال الحكمى هو يعترف بأنّ العلم الإجمالى مانع ----------- بناءً على العلّيه -- --------- من إجراء الأصل الترخيصى فى الدين.

الاـعتراض يقول: أنّ هـذا الاعتراف والتسليم بمانعيه العلم الإجمالى من إجراء الأصل الترخيصـى فى الـدَين بناءً على العلّيه، إنّما يتمّ فيما إذا كان وجوب الحج مترتّباً على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً؛ وذلك لأنّ جريان الأصل الترخيصـى فى الدَين ينحصر ------------ بناءً على العلّيه ------------ بالانحلال الحكمى كما ذكر، ولا وجه له إلّا الانحلال الحكمى، فيتم كلامه، وهـذا معنـاه أنّ العلم الإجمـالى يمنع من إجراء الأصـل الترخيصـى فى الـدَين، وإنّمـا نجوّز الأصل الترخيصـى فى الـدَين باعتبار الانحلال الحكمى بالبيان الذى ذكره؛ حينئذٍ يكون هذا الكلام يكون تامّاً. وأمّا إذا فرضـنا أنّ وجوب الحج كان مترتباً على عدم وجوب أداء الـدين ولو ظـاهراً . فى هـذه الحاله؛ حينئـذٍ يقال: لا وجه لاعترافه وتسـليمه بمانعيه العلم الإجمالى من إجراء الأصـل الترخيصـى فى الـدَين وحـلّ الإشـكال عن طريق الانحلاـل الحكمى، وذلك باعتبار أنّ مانعيه العلم الإجمالى عن جريان الأصـل الترخيصى فى الدَين ----------- بناءً على هذا الفرض ------------- غير معقوله.

ص: ٨١١

وبعبارهٍ أخرى: أنّ هذا الفرض يستلزم انحلال هذا العلم الإجمالى وانقلابه إلى علمٍ تفصيلى.

توضيح هذا المطلب: بناءً على أنّ وجوب الحج مترتّب على عدم وجوب أداء الدين، ولو ظاهراً، العلم الإجمالى الموجود فى المقام سوف ينحلّ انحلالاً ـ حكمياً بإجراء الأصل الترخيصى لنفى وجوب أداء الدين؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتّب على مطلق نفى وجوب أداء الدين ولو ظاهرياً، فإذا جرى الأصل الترخيصى فى الدَين، فهو يقتضى ثبوت وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج مترتّب على عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهرياً، بحيث أنّ الأصل النافى لوجوب أداء الدين ظاهراً يحقق الموضوع الواقعى والشرط الواقعى لوجوب الحج واقعاً؛ فحينئذٍ يكون الحج ثابتاً ثبوتاً واقعياً، وهذا هو معنى انقلاب العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الحج. هذا كلّه على تقدير جريان الأصل الترخيصى فى الدَين، عندما يجرى الأصل الترخيصى فى الدَين؛ حينئذٍ نقطع بوجوب الحج؛ حينئذٍ ينقلب العلم الإجمالى بوجوب إمّا الدين، أو الحج، ينقلب إلى علمٍ تفصيلى بوجوب الحج؛ لأنّه بمجرّد أن يجرى الأصل الترخيصى وينفى وجوب أداء الدين يتحقق الموضوع الواقعى لوجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج مترتب على مطلق عدم وجوب أداء الدين، ولو ظاهراً، وهذا الأصل يحقق هذا، هذا الأصل ينفى وجوب أداء الدين ظاهراً، فيتحقق ما هو الموضوع الحقيقى لوجوب الحج، فيثبت وجوب الحج؛ وحينئذٍ سوف نقطع بوجوب الحج واقعاً، ومع القطع بوجوب الحج ينحل العلم الإجمالى إلى علمٍ تفصيلى بوجوب الحج وشك بدوى فى هذا.

حينئذٍ يقال: لإثبات استحاله المانعيه فى هذا الفرض، يعنى يستحيل أن يكون هذا العلم الإجمالى مانعاً من إجراء هذا الترخيص؛ لأنّ هذا الترخيص على تقدير جريانه يوجب نفى العلم الإجمالى وانقلابه إلى علمٍ تفصيلى، فإذا كان العلم الإجمالى ينقلب إلى علم تفصيلى بإجراء الأصل الترخيصى فى هذا الطرف، فلا يُعقل أن يكون مانعاً من إجراء الأصل الترخيصى، هذا أشبه ما يقال -
---------- مثلاً ـ ---------- فى منجّزيه الاحتمال، حيث أنّها على بعض المسالك موقوفه على عدم الترخيص من قِبل الشارع، معناه أنّ الترخيص الشرعى يرفع أصل منجّزيه الاحتمال، وفى هذه الحاله لا يُعقل أن تكون منجّزيه الاحتمال مانعه من هذا الترخيص؛ لأنّها هى موقوفه على عدمه، فإذا جاء الترخيص يكون رافعاً لمنجّزيه الاحتمال. نفس هذا الكلام تماماً يقال فى محل الكلام، لدينا وجوب الحج مترتب على عدم وجوب أداء الدَين ولو ظاهراً بحيث يكون جريان الأصل الترخيصى فى الدَين رافعاً للعلم الإجمالى وموجباً لانقلابه إلى علم تفصيلى، فهل يكون مثل هذا العلم الإجمالى المتوقف فى أصل وجوده على عدم الترخيص الظاهرى فى الدَين، أى على عدم إجراء الأصل الترخيصى فى الدَين، هل يُعقل أن يكون مانعاً من جريان هذا الأصل الترخيصى ؟ لا يُعقل ذلك، فالمانعيه محال بقطع النظر عن الانحلال الحكمى، لسنا بحاجهٍ إلى الانحلال الحكمى حتّى نقول أنّ هذا العلم الإجمالى لا يمنع من إجراء الأصل الترخيصى، مفاد الكلام أنّه يمنع بناءً على العلّيه، وعن طريق الانحلال الحكمى نرفع هذه المانعيه، الاعتراض الثانى يقول: بقطع النظر عن الانحلال الحكمى وبقطع النظر عن الاستصحاب، نفس هذا العلم الإجمالى يستحيل أن يكون مانعاً من إجراء الأصل الترخيصى فى الدَين؛ لأنّ جريان الأصل الترخيصى فى الدَين يرفع أصل وجود العلم الإجمالى ويقلبه إلى علم تفصيلى؛ لأنّه بمجرّد أن يجرى الأصل الترخيصى فى الدَين سوف نقطع بوجوب الحج، يعنى نعلم بوجوب الحج علماً تفصيلياً، ومع العلم التفصيلى بأحد الطرفين ينحلّ العلم الإجمالى.

إذن: بقطع النظر عن الانحلال الحكمی لا مانع من جريان الأصل الترخيصی فی الدَين؛ لأنّه لا يمنع منه مثل هذا العلم الإجمالی.

ويمكّن أن تبيّن استحاله هـذه المـانعيه ببيـانٍ آخر: وهو أن يقال أنّ مانعيه العلم الإجمالی عن إجراء الأصل الترخيصـی فی أحد أطرافه إنّمـا تُعقـل إذا لم يكن إجراء الأصـل رافعـاً لوجود العلم الإجمالی وانقلابه إلی العلم التفصـيلی، كما هو الحال فی الأمثله العـاديه للعلم الإجمـالی، جريـان الأصـل فی أحـد طرفی العلم الإجمـالی العادی فی غير محل كلامنا لا يكون موجباً لزوال العلم الإجمالی. هنا مثل هـذا العلم الإجمالی يمنع من جريان هذا الأصل بناءً علی العلّيه، أمّا عندما يكون جريان الأصل فی أحد طرفی العلم الإجمـالی رافعاً لأصل العلم الإجمالی وموجباً لانقلابه من العلم الإجمالی إلی العلم التفصـيلی، ففی هـذه الحاله لا يُعقل أن يكون مثـل هـذا العلم الإجمالی مانعاً من جريان هـذا الأصل؛ لأنّ مانعيته عن جريان مثل هـذا الأصل موقوفه علی عـدمه؛ فحينئذٍ كيف يُعقـل أن يكون مانعاً منه، والحال أنّ أصل مانعيه العلم الإجمالی موقوفه علی وجود العلم الإجمالی، وهـذا التوقّف واضـح جـدّاً، ووجود العلم الإجمـالی موقوف علی عـدم جريان الأصل الترخيصـی فی هـذا الطرف، وإذا أردنا أن نقول أنّ عـدم جريان الأصل الترخيصـی فی هـذا الطرف موقوف علی المانعيه؛ فحينئـذٍ يلزم الدور، وهو أنّ المانعيه تتوقّف علی نفسـها، والصـحيح أن نقول أنّ جريـان الأصـل الترخيصـی ليس موقوفـاً علی المانعيه؛ بل الأصل الترخيصـی يجری، والعلم الإجمالی لا يكون مانعاً عن جريانه، فأصل المانعيه غير معقوله فی محل الكلام، وبهـذا لا نحتاج حينئذٍ إلی مسأله الانحلال الحكمی حتّی نثبت إمكان إجراء الأصل الترخيصی فی طرف الدَين.

ومن هنـا يتبيّن الفرق بين صورتى الفرض الأوّل، يعنى بين مـا إذا كان وجوب الحـج مترتّباً على عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً، وبين مـا إذا كـان وجوب الحـج مترتباً على عـدم وجوب أداء الـدَين ولو ظاهراً، فى الثانى يرِد هـذا الاعتراض بأنّ مثل هـذا العلم الإجمـالى لاـ يُعقـل أن يكون مانعـاً من إجراء الأصـل الترخيصـى فى الـدَين بقطع النظر عن الانحلاـل الحكمى، أمّـا فى الصوره الأوّلى وهى مـا إذا كـان وجوب الحـج مترتبـاً على عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً؛ فحينئـذٍ لا يكون هـذا الاعتراض تامّاً، وكلام المحقق العراقى(قدّس سرّه) يكون تامّـاً؛ لأنّه بنـاءً على أنّ وجوب الحـج مـترتب على عـدم وجوب أداء الـدَين واقعـاً، الأصـل الترخيصى فى الدَين هل يثبت عدم وجوب أداء الدَين واقعاً ؟ لا يثبت عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، وإنّما هو يكون مجرّد تأمين من ناحيه وجوب أداء الدَين، أنّ أداء الدَين ليس منجّزاً عليك، هذا الأصل الترخيصى ظاهراً لا يجب عليك أداء الدَين، وهذا لا ينـافى وجـوب أداء الـدَين واقعـاً، إجراء الأصـل الترخيصـى فى هـذه الصـوره لاـ يعنى القطع بتحقق موضوع وجوب الحـج؛ لأنّ موضوع وجوب الحـج فى هـذه الصوره هو عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً، والأصل الترخيصـى الجارى فى الـدَين لا يثبت عـدم وجوب أداء الـدَين واقعـاً حتّى نقول بتحقق مـا هو الموضوع الحقيقى لوجوب الحـج ونقطع بوجوب الحـج، لاـ ملازمه بين نفى وجوب الحـج ظـاهراً وبين نفيه واقعـاً، والمفروض أنّ موضوع وجوب الحـج هو النفى الواقعى لا النفى الظاهرى، فجريان الأصـل الترخيصـى فى الـدَين فى هـذه الصوره لا يقلب العلم الإجمالى إلى علم تفصـيلى؛ لأنّه لا يوجب القطع بوجوب الحج حتّى نقول أنّه يسـتلزم زوال العلم الإجمـالى، ومثـل العلم الإجمالى الـذى يكون جريان الأصل فى بعض أطرافه مسـتلزماً لزواله، لا يُعقل أن يكون مانعاً من ذلك الأصل الترخيصـى؛ فحينئـذٍ لا يجرى هذا الكلام فى الصوره الثانيه، وإنّما يجرى فى الصوره الأولى، باعتبار أنّ جريـان الأصـل الترخيصـى فى الـدَين يسـتلزم القطع بتحقق موضوع وجوب الحـج، وبالتالى القطع بوجوب الحـج، ومع القطع بوجوب الحـج ينقلـب العلم الإجمـالى إلى علمٍ تفصـيلى، بينمـا فى الصـوره الثـانيه الأمـر ليس هكـذا؛ لأنّ مجرّد إجراء الأصـل الترخيصى فى الدَين لا يعنى الجزم بتحقق موضوع وجوب الحج؛ إذ لا ملازمه بين النفى الظاهرى وبين النفى الواقعى.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى

الاعتراض الثالث: على ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) وهو آخر الاعتراضات، وهو أنّ يقال: أنّ ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) من أنّ وجوب الحج إذا كان مترتباً على مطلق المعذوريّه عن أداء الدين الذى هو الفرض الثانى فى تقريب كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه)، هناك ذكر بأنّه فى هذا الفرض جريان اصاله البراءه(الأصل الترخيصى) فى الدَين إنّما هو باعتبار أنّ العلم الإجمالى ليس منجّزاً حينئذٍ فى هذا الفرض، باعتبار سقوط العلم الإجمالى فى هذا الفرض عن المنجّزيه، ومن الواضح أنّه إذا سقط عن المنجّزيه لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى، وبيّن كيف أنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه، قال: إذ يشترط فى منجّزيه العلم الإجمالى أن يكون صالحاً لتنجيز كلا الطرفين فى عرضٍ واحدٍ، وفى محل الكلام، هذا العلم الإجمالى -----------بناءً على هذا الفرض ------------ لا يصلح لتنجيز كلا الطرفين، يعنى وجوب أداء الدَين ووجوب الحج فى عرضٍ واحد؛ لأنّه على تقدير تنجيزه لوجوب أداء الدَين سوف نقطع بعدم وجوب الحج؛ لأنّ وجوب الحج -----------بحسب الفرض ------------- مترتب على عدم تنجّز وجوب أداء الدَين الذى عبّر عنه بالمعذوريه عن أداء الدَين، مجرّد أن لا يتنجّز عليك وجوب أداء الدَين يجب عليك الحج، فإذا نجّز العلم الإجمالى وجوب أداء الدَين، يرتفع موضوع وجوب الحج؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو عدم تنجّز وجوب أداء الدَين، أو قل بعبارةٍ أخرى: المعذوريه عن أداء الدَين، فإذا تنجّز وجوب أداء الدَين بالعلم الإجمالى؛ حينئذٍ سوف نقطع بعدم وجوب الحج، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى لا يمكنه فى عرضٍ واحد أن ينجّز كلا المحتملين فى الطرفين، يعنى ينجّز وجوب أداء الدَين، وينجّز وجوب الحج أيضاً، هذا غير ممكن، إذا نجّز وجوب أداء الدَين ارتفع موضوع وجوب الحج وقطعنا بعدمه، مثل هذا العلم الإجمالى لا يصلح للتنجيز، فجريان الأصل الترخيصى فى الدَين على ما نُسب إلى المشهور، يقول: هذا على القواعد، ليس فيه مخالفه لما نختاره من القول بالعلّيه؛ لأنّ العلم الإجمالى سقط عن التنجيز؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل الترخيصى فى هذا الطرف......والخ ما ذكره المشهور.

ص: ۸۱۵

أقول: الاعتراض الثالث يقول أنّ هذا الكلام غير صحيح وغير فنّى، باعتبار أنّه ذكر أنّ موضوع وجوب الحج هو مطلق المعذوريه، ولو كانت عقليه، الذى هو الفرض الثانى، رتّب عليه هذا الكلام، السؤال هو: هل يمكن تصوّر أن يكون موضوع وجوب الحج هو خصوص فقط وفقط المعذوريه عن أداء الدَين ؟ عدم تنجز أداء الدَين فقط هو يكون موضوع وجوب الحج ؟ هذا الكلام معناه أنّه لو ثبت عند المكلّف عدم وجوب أداء الدَين واقعاً لا يترتّب وجوب الحج، يترتب وجوب الحج إذا لم يتنجّز أداء الدَين عليه، إذا كان معذوراً، أمّا لو ثبت عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، أو ظاهراً لا يترتب عليه وجوب الحج، هذا الشىء غير ممكن الالتزام به، يعنى عندما نقول بأنّ وجوب الحج يترتب على مطلق المعذوريه عن أداء الدَين ليس المقصود بذلك هو تخصيص ترتب وجوب الحج على المعذوريه فقط، واضح أنّ المقصود به ليس هذا، وإنّما المقصود به هو أنّه يترتب على الأعم من عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، أو قل الأعم من عدم وجوب أداء الدَين، ولو ظاهراً، ومن المعذوريه، ولو كانت عقليه، الأعم منذ لك هو موضوع وجوب الحج لا أن وجوب الحج يترتب فقط على المعذوريه وعدم التنجّز العقلى، ليس هذا

هو المقصود، وإنّما هـذا يقال فى قِبال الفرض الأوّل، فى الفرض الأوّل كان وجوب الحـج مترتباً على عـدم وجوب أداء الـدَين، ولو ظاهراً، لكن المهم يثبت عـدم وجوب أداء الـدَين ولو ظاهرياً، مجرّد المعـذوريه العقليه وعـدم التنجّز العقلى لا يكفى لترتيب وجوب الحـج، هـذا الفرض الأوّل، وإنّما يحتاج فى وجوب الحج إلى إثبات عدم وجوب أداء الدَين، ولو ظاهرياً، بالاستصحاب مثلاًـ الفرض الثـانى عنـدما يقول أنّ وجوب الحـج مترتب على المعـذوريه ولو كـانت عقليه ليس المقصود به تخصـيص ترتيب وجوب الحـج على المعـذوريه فقط، وإنّما المقصود به هو أنّ وجوب الحـج يترتب على الأعم من وجوب أداء الدَين، ولو ظاهراً ومن المعـذوريه، ومن صـرف عدم التنجّز، هذا هو المقصود بالفرض الثانى، بناءً على أنّ هذا هو المقصود بالفرض الثانى؛ حينئذٍ إذا نجّز العلم الإجمالى وجوب أداء الـدَين، قال المحقق العراقى(قـدّس سرّه): هنا نقطع بعـدم وجوب الحج، الاعتراض يقول: لا قطع بعدم وجوب الحج حتّى يقال أنّ العلم الإجمالى سـقط عن المنجّزيه، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصـى فى الدَين، لاـ نقطع بعـدم وجوب الحـج كمـا يقول، لو نجّز العلم الإجمالى وجوب أداء الـدَين فى هـذا الطرف، لا قطع بعـدم وجوب الحج حتّى يتمّ ما ذكره من سـقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه، وبالتالى لا مانع من جريان الأصل الترخيصـى فى الـدَين، وذلك لأنّ تنجّز أداء الـدَين بـالعلم الإجمـالى لاـ يسـتلزم العلم بوجود الـدين، فيبقى العلم الإجمـالى على حـاله، باعتبار احتمال عـدم وجود الدَين.

بعبـارهٍ أخرى: من المحتمل أن لا يجب عليه أداء الـدَين واقعاً، باعتبار أنّ تنجّز وجوب أداء الـدَين لا يسـتلزم العلم بوجود الـدَين حتّى نقول هنـا نعلم بعـدم وجوب الحـج؛ لأننـا قطعنـا بوجوب أداء الـدَين، وعنـد القطع بوجوب أداء الـدَين؛ حينئـذٍ نقطع بعـدم وجوب الحـج، هـذا لا يحصل فى المقام؛ لأننا نحتمل عـدم وجود الـدين، ومع عـدم وجود الدين؛ حينئذٍ لا يجب عليه واقعاً أداء الدَين، فعلى تقدير أن لا يجب عليه أداء الدَين؛ حينئذٍ يتحقق موضوع وجوب الحج؛ لأنّ موضوع وجوب الحج هو الأعم ------------- بحسب الفرض ------------- ليس موضـوع وجـوب الحـج هو فقـط عـدم تنجّز أداء الـدَين، عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً هو أيضاً موضوع لوجوب الحـج، ليس لـدينا قطع بعـدم وجود الـدَين؛ بل نحتمل وجود الـدَين، ومع احتمال وجود الـدَين؛ حينئـذٍ يجب أداء الـدَين، ونحتمل عـدم وجود الدَين؛ فحينئذٍ لا يجب أداء الدَين. إذن: وجوب الحج يكون محتملاً، ولا قطع بعـدمه كمـا هو يقول، هو يريـد أن يقول أنّه بمجرّد أن ينجّز العلم الإجمـالى وجوب أداء الـدَين نقطع بعـدم وجوب الحـج، فيثبت ما ذكره، بينما الصـحيح هو أنّه بمجرّد تنجيز العلم الإجمالى لوجوب أداء الدَين، هذا لا يسـتلزم القطع بوجوب الحج؛ لأننا نحتمل عـدم وجوب الحـج؛ لأننا نحتمل وجود الـدَين ووجوب أداء الـدَين، ومع هذا الاحتمال؛ حينئذٍ المهم عندنا هو أن لا قطع بوجوب الحج، وإذا لم يكن هناك قطع بوجوب الحج؛ حينئذٍ لا يتم كلامه؛ لأنّه يبقى العلم الإجمالى صالحاً لتنجيز كلا الطرفين فى عرضٍ واحـد ------------ بقطع النظر عن الكلام المتقـدّم فى الاعتراض السابق من الانحلال الحقيقى ------------ هنا يوجـد احتمال وهنا أيضاً يوجد احتمال، وتنجيز العلم الإجمالى للاحتمال فى باب الدَين لا يوجب القطع بعدم وجوب الحج، القطع بعـدم وجوب الحـج غير موجود، فيبقى الاحتمـال موجود والاحتمـال الآـخر موجود؛ وحينئـذٍ يكون العلم الإجمالى صالحاً لتنجيز كلا الطرفين فى عرضٍ واحد بقطع النظر عن ما تقدّم من دعوى الانحلال الحقيقى.

ص: ٨١٧

هـذا هو الاعتراض الثالث على كلامه(قـدّس سرّه)؛ وحينئـذٍ ننتهى إلى هذه النتيجه، وهى أنّ الصحيح فى هذا التنبيه أن يقال: لا مانع من جريان الأصل الترخيصى فى الدَين فى المثال بناءً على مسلك الاقتضاء؛ وحينئذٍ إذا فرضنا أنّ وجوب الحج كان مترتباً على عـدم وجوب أداء الـدَين ولو ظاهراً، أو على مطلق المعذوريه وعدم التنجّز؛ حينئذ أمكن عن طريق إجراء الأصل الترخيصى فى الدَين إثبات وجوب الحج واقعاً، هنا لا يُفرّق بين أن يكون الأصل الجارى فى الدَين أصـلًا تنزيلياً –و أصـلًا غير تنزيلى، على كلاـ التقـديرين، هـذا الأصـل الترخيصـى، تنزيلياً كان، أو غير تنزيلى، إذا جرى فى الـدَين يمكن إثبات وجوب الحـج واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحـج واقعاً مترتب على الأعم من عـدم وجوب أداء الـدَين، ولو ظاهراً، أو عدم التنجّز، أو المعذوريه، فأىّ أصلٍ يجرى فى الـدَين، سواء كان استصحاباً يثبت به عدم وجوب أداء الدَين، أو كان اصلًا غير تنزيلى، كالبراءه يثبت به مجرّد المعـذوريه وعدم التنجّز، أى شـىء يجرى فى الدَين يمكن أن نثبت به وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ وجوب الحج واقعاً مترتب على الأعم؛ وحينئـذ كما هو واضـح مع ثبوت وجوب الحـج؛ حينئذٍ لا مجال لجريان الأصل الترخيصـى فى الحج؛ لأنّه قد ثبت وجوب الحـج واقعاً بمجرّد جريان الأصل الترخيصى فى الدَين، ولعلّ المشـهور ذهب إلى وجوب الحج واقعاً على المكلّف بإجراء الأصل الترخيصى فى باب الدَين لهذا الشىء.

وأمّا إذا فرضـنا أنّ وجوب الحـج كان مترتباً على خصوص عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً، إذا أحرزت عـدم وجوب أداء الـدَين واقعاً يثبت حينئـذٍ وجوب الحـج، وإلاّ فلا يثبت؛ حينئـذٍ الأصل الترخيصـى الجارى فى الدَين، مهما كان لا يثبت به وجوب الحج واقعاً؛ لأنّ وجوب الحـج واقعاً ———————— بحسب الفرض ———————— مترتّب على عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، وأىّ أصلٍ ترخيصـى يجرى فى الدَين لا يستطيع أن يثبت عدم وجوب أداء الدَين واقعاً، وإنّما هو يثبت عدم وجوب أداء الدَين ظاهراً إذا كـان استصحاباً، أو يثبت التـأمين والمعـذوريه وعـدم التنجّز إذا كـان أصـلًا غير تنزيلى، وهـذا معنـاه أننا هنا نعجز عن إثبات وجوب الحـج واقعاً عنـد إجراء الأصل الترخيصـى فى الـدَين، بينما فى الصوره السابقه كان يمكن إثبات وجوب الحج واقعاً عند إجراء الأصل الترخيصى فى الدَين، سواء كان أصـلًا تنزيلياً، أو كان أصلًا غير تنزيلى، والنكته هى أنّه هناك افترضنا أنّ وجوب الحـج واقعاً مترتب على الأعم من عـدم وجوب أداء الـدَين ولو ظاهراً ومن المعذوريه وعدم التنجّز، اىّ واحدٍ منهم تحقق يترتب عليه وجوب الحج واقعاً، وهذا قطعاً يتحقق بإجراء الأصل الترخيصى فى الدَين، أمّا إذا كان وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب أداء الـدَين واقعاً، فالأصل الترخيصـى فى الـدَين لا يحرز ذلك. ومن هنا كان هناك مجال لإجراء الأصل الترخيصـى فى الطرف الآـخر، يعنى إجراء الأصـل الترخيصـى فى الحـج؛ لأنّى لاـ أحرز وجوب الحـج واقعـاً، وإنّمـا احتمل ذلك، فيكون هناك مجال لإجراء الأصل الترخيصـى فى الحج ومعارضـته مع الأصل الترخيصـى فى الدَين، هذا مجرّد إمكان، لكن الصـحيح هو أنّ الأصـل الترخيصـى الجارى فى الـدَين إذا كـان استصـحاباً فيكون مقـدّماً على الأصـل الترخيصـى الجـارى فى الحـج، باعتبـاره حـاكمـاً، الاستصـحاب الجارى فى الـدَين يكون حاكماً على الأصل الترخيصـى الجارى فى الحـج حتّى إذا كان ذلك الأصل الترخيصـى الجـارى فى الحـج تنزيليـاً، يعنى استصـحاب وغيره، للحكومه القـائمه على اساس أنّ هـذا أصل سـببى وذاك أصل مسـببى؛ لأنّ الشك فى وجوب الحج مسببَ عن الشك فى وجوب أداء الدَين واقعاً، فالأصل الذى يجرى فى الدَين يكون أصـلًا سببياً، بينما الأصـل الـذى يجرى فى الحـج يكون أصـلًا مسـببياً، والأصل السـببى يكون حاكماً على الأصل المسـببى ومقـدّماً عليه، ومن هنا الصـحيح هو تقديم الأصل السـببى الجارى فى الدين على الأصل المسببى الجارى فى الحج حتّى إذا كان استصحاباً أيضاً مماثلاً للأصل الجارى فى الشكّ السـببى، وبناءً على هذا التقديم بالحكومه ما يثبت هو وجوب الحج ظاهراً لا واقعاً، يثبت وجوب الحج استناداً إلى هذا الاستصحاب ثبوتاً ظاهرياً.

وأمّـا إذا فرضـنا أنّ الأصـل الجارى فى الـدَين لم يكن استصـحاباً وإنّما كان براءه؛ حينئـذٍ نكات الحكومه هنا تختل؛ وحينئـذٍ إذا أختلّت نكـات الحكومه فى هـذه البراءه، فسوف يقع التعـارض بين البراءه الجاريه فى الـدَين وبين الأصل الترخيصـى الجارى فى الحج، وإذا وصلت النوبه إلى التعارض بين الأصلين الترخيصيين فى الطرفين، فى هذه الحاله يتنجّز العلم الإجمالى على المكلّف؛ لأننّـا نتكلّم بنـاءً على مسـلك الاقتضـاء، وعلى مسـلك الاقتضاء العلم الإجمالى يتنجّز بتعارض الأصـلين فى الطرفين وتساقطهما، وإنّما لا يتنجّز إذا جرى أحد الأصـلين فى أحد الطرفين بلا معارض، هنا لا مانع من جريانه، أمّا عندما يعارض الأصل الترخيصـى فى أحد الطرفين بالأصل الترخيصـى فى الطرف الآخر يتعارضان، فيتساقطان، فينجّز العلم الإجمالى كلا الطرفين. هذه هى النتيجه التى تذكر فى المقام بالنسبه إلى هذا التنبيه.

التنبيه الثالث من تنبيهات العلم الإجمالى

هـذا التنبيه معقود فى الشـبهه غير المحصوره. لهم كلاـم طويل فى الشـبهه غير المحصوره حيث ذكروا أنّ الكلام فى الشـبهه غير المحصوره أولاًـ يقع فى مـا سـمّوه بتعريفها، أو فى ما هو الميزان فى كون الشـبهه محصوره، وفى كون الشـبهه غير محصوره، ثمّ يقـع الكلاـم فى حكمهـا، بعـد أن نعرف مـاهى الشــبهه غير المحصـوره ومـا هـو الميزان فى تحققهـا، يقـع الكلاـم فى حكمهـا، والمقصود من حكمها هو مسأله وجوب الموافقه القطعيه وحرمه المخالفه القطعيه.

وبعبـاره أخرى: أنّ العلم الإجمـالى فى موارد الشـبهه غير المحصوره، هل حاله حال العلم الإجمالى فى الشـبهه المحصوره الـذى كنّـا نتكلّم عنه سابقـاً من حيث حرمه المخـالفه القطعيه ووجـوب الموافقه القطعيه ؟ فى البحث الأـوّليعنى فى تحديـد الشـبهه غير المحصوره، أو فى بيان ما هو الميزان فى كون الشبهه غير محصوره، ذكروا أموراً كثيره فى بيان ما هو الميزان:

الميزان الأوّل: هو تعسّر العد، إذا كانت أطراف العلم الإجمالى كثيره كثره بالغه إلى حدٍّ بحيث يعسر عدّها تكون الشبهه غير محصوره، فى قِبال ما يمكن عدّه؛ وحينئذٍ تكون الشبهه محصوره.

الميزان الثانى: هو عدم التمكّن من الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالى، كل علمٍ إجمالى تكون أطرافه كثيره بحيث لا يتمكّن المكلّف من موافقتها القطعيه، فهذه شبهه غير محصوره، وأمّا إذا كانت الأطراف بحيث يتمكّن المكلّف من موافقتها القطعيه كما هو الحال فى الأمثله المتعارفه؛ حينئذٍ تكون هذه الشبهه شبهه محصوره.

الميزان الثالث: هو ما لا يتمكّن المكلّف عادةً من مخالفته القطعيه، يعنى ما يتعسّر مخالفته القطعيه، العلم الإجمالى يكون علماً إجمالياً فى شبههٍ غير محصوره عندما تتعسّر المخالفه القطعيه لكل أطراف العلم الإجمالى. فى السابق كان الميزان فى كون الشبهه غير المحصوره هو أن يتعسّر عليه موافقتها القطعيه، أمّا الثانى فيقول أنّ الميزان هو أن تتعسّر المخالفه القطعيه لجميع الأطراف؛ فحينئذٍ تكون الشبهه غير محصوره. المهم هو الميزان الثانى والثالث؛ لأنّ فيهما كلام وهناك ميزان آخر سيأتى التعرّض إليه.

من الواضح أنّ الميزان الثانى الذى هو تعسّر الموافقه القطعيه لجميع المحتملات يختص بالشبهات الوجوبيه ولا يمكن فرضه فى الشبهات التحريميه، باعتبار أنّ الموافقه القطعيه فى باب المحرّمات ممّا يمكن ولا يتعسّر إطلاقاً مهما كثرت الأطراف تكون ممكنه؛ لأنّها تتحقق بالترك وهذا أمر متيسّر لكل أحد وليس فيه عسر، ومن هنا لا يمكن جريان هذا الميزان فى الشبهات التحريميه؛ لأنّ الشبهات التحريميه مهما كثرت أطرافها لا يتعسّر موافقتها القطعيه، بخلاف الشبهات الوجوبيه حيث يمكن تطبيق هذا الميزان بشكلٍ واضح؛ لأنّه فى الشبهات الوجوبيه إذا كثرت الأطراف كثره معتد بها؛ حينئذٍ يمكن افتراض تعسّر الموافقه القطعيه فى باب الواجبات؛ لأنّ الموافقه القطعيه فى باب الواجبات تحتاج إلى الفعل، فإذا كانت الأطراف كثيره جدّاً يمكن فرض تعسّر الموافقه القطعيه فى باب الواجبات، فإذن: الميزان الثانى يختص بالشبهات الوجوبيه تماماً عكس الميزان الثالث؛ لأنّ الميزان الثالث يختص بالشبهات التحريميه ولا يتأتى فى الشبهات الوجوبيه، حيث فى الشبهات التحريميه يمكن فرض التعسّر فيها عندما تكون الأطراف كثيره؛ لأنّ المخالفه القطعيه فى باب المحرّمات تحتاج إلى الارتكاب، فإذا كانت الأطراف كثيره جدّاً لا يتمكّن المكلّف من ارتكاب الجميع، فتتعسّر عليه المخالفه القطعيه، فيمكن تصوّر تحقق الميزان فى الشبهات التحريميه، وأمّا فى الشبهات الوجوبيه لا يمكن فرض هذا الميزان؛ لأنّه فى الشبهات الوجوبيه المخالفه القطعيه فى باب الواجبات يكفى فيها مجرّد الترك حتّى لو يعلم بوجوب أمر دائر بين مليون طرفٍ، المخالفه القطعيه له سهله المئونه وهو أن يترك، فلا يمكن تصوّر تعسّر المخالفه القطعيه فى باب الواجبات، وإنّما يمكن فرض ذلك فى باب المحرّمات.

السيد الخوئی(قدّس سرّه) فی هذا المیزان الثالث؛ لأنّه أختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه)، له کلام فی هذا وله اعتراضات نتعرّض لها إن شاء الله تعالی.

درس الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی/ الشبهه غیر المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی/ الشبهه غیر المحصوره

ذکرنا فی الدرس السابق بعض التحدیدات للشبهه غیر المحصوره، وانتهی الکلام إلی المیزان الثانی والثالث، السید الخوئی(قدّس سرّه) أورد علی المیزان الثالث، وقبل أن نذکر إیراد السید الخوئی(قدّس سرّه) علی المیزان الثالث، المیزان الأوّل الذی ذُکر وهو أن یجعل المیزان هو عسر العدّ، فکل ما کانت أطراف العلم الإجمالی بالغه من الکثره بحیث یعسر عدّها تکون الشبهه غیر محصوره، وبالتالی لا یکون العلم الإجمالی منجّزاً.

الذی یُلاحظ علی هذا الکلام هو أنّه یُدخل عنصر العسر والحرج فی تعریف الشبهه غیر المحصوره، العسر والحرج من العد، عدّ الأطراف یکون فیه عسر وحرج، وهذا لا مدخل له فی کون الشبهه غیر محصوره لا تجب موافقتها القطعیه، أو لا تحرم مخالفتها القطعیه، لیس له علاقه بذلک، إنّما الذی له علاقه بوجوب الموافقه القطعیه، أو عدم وجوبها، وحرمه المخالفه القطعیه، أو عدم حرمتها هو شیء آخر لیس له علاقه بأن یعسر علیه عدّ الأطراف، أو لا یعسر علیه عدّ الأطراف. إقحام هذا فی تشخیص أنّ هذه الشبهه غیر محصوره، وبالتالی لا تحرم مخالفتها القطعیه، ولا یجب موافقتها القطعیه، هذا لیس له علاقه بهذه القضیه. مضافاً إلی أنّ هذا الشیء(یعسر عدّها) غیر منضبط، هل یعسر عدّها فی زمان خاص، أو فی جمیع الأزمنه ؟ فقد یکون عدد یعسر عدّه فی دقیقه، لکن لا یعسر عدّه فی نصف ساعه، هذا یختلف باختلاف الزمان وباختلاف الشخص، هذا لیس ضابطاً یمکن الاعتماد علیه فی تمییز الشبهه المحصوره عن الشبهه غیر المحصوره.

ص: ٨٢١

المیزان الثانی الذی ذُکر وهو أنّ المیزان هو عُسر مخالفتها القطعیه، أنّ الکثره تبلغ إلی درجه بحیث یصعب علی المکلّف أن یخالف مخالفه قطعیه؛ لأنّها أفراد کثیره جدّاً یصعب علیه المخالفه القطعیه.

ویُلاحظ علی هذا التحدید للعُسر والحرج أنّ هذا فیه إدخال لعاملٍ آخرٍ من عوامل سقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه، یعنی أننا نستعین بملاکٍ غیر الملاک الذی نتکلّم عنه موجبٍ لسقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه، ومن الواضح أنّ هذا الملاک لا یختص بالشبهه غیر المحصوره، یعنی بافتراض کثره الأطراف؛ بل حتّی مع قلّه الأطراف، حتّی لو کان العلم الإجمالی له طرفان فقط، مع العسر والحرج یسقط وجوب الموافقه القطعیه، وتسقط حرمه المخالفه القطعیه بأدلّه العسر والحرج. إذن: یُستعان بملاکٍ لسقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه لا یختص بمحل الکلام الذی هو عباره عن کثره الأطراف؛ لأنّ هذا الملاک یوجب السقوط حتّی فی الشبهات المحصوره. نحن نتکلّم عن بقاء العلم الإجمالی علی المنجّزیه، أو عدم بقائه علی المنجّزیه من حیث فقط کثره الأطراف، بحیث لا نأخذ بالاعتبار سوی أنّ الأطراف کثیره، هذا هل یجعل الشبهه غیر محصوره، وبالتالی یسقط العلم

الإجمالی فیها عن المنجّزیه، أو لا ؟ هذا محل کلامنا. أمّا أن ندخل عوامل أخری فرغنا عن أنّها توجب سقوط العلم الإجمالی عن المنجّزیه، کالعُسر والحرج، أو خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، هذا خُلف الفرض؛ لأنّ الکلام لیس فی ذلک الملاک، الکلام فی هذا الملاک، هذا الملاک فی حدّ نفسه هل هو صالح لأن یُسقط العلم الإجمالی عن التنجیز وهو کثره الأطراف بما هی کثره أطراف من دون أن نضم إلیها ملاکاً آخراً یقتضی سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز، المیزان الثانی کأنّه أدخل عنصراً آخراً، ذکر بأنّه إذا کانت الموافقه القطعیه للعلم الإجمالی تکون بالغه إلی درجه العُسر والحرج؛ حینئذٍ یسقط العلم الإجمالی عن التنجیز، هذا خروج عن محل الکلام؛ لأنّه قد ینطبق علی الشبهه المحصوره أیضاً کما هو واضح، فی بعض الأحیان قد تعسر الموافقه القطعیه لهذا العلم الإجمالی، الحکم الثابت فی موارد العسر والحرج أنّه یسقط، إذن: وجوب الموافقه لهذا التکلیف المعلوم بالإجمال، ذاک المعلوم بالتفصیل یسقط، أو حرمه المخالفه تسقط أیضاً مع افتراض العسر والحرج. هذا من جهه.

ص: ۸۲۲

من جهه أخرى أنّ العسر والحرج من قبيل الضرورات التى تُقدّر بقدرها، يعنى العسر والحرج يوجب سقوط التكليف، لكن بمقدار ما يكون هناك عسر وحرج لا أنّه يوجب سقوط التكليف مطلقاً، وإنمّا بمقدار ما يندفع به العسر والحرج، بينما المُدّعى فى المقام هو أنّه فى الشبهه غير المحصوره يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز مطلقاً، لا ـ أنّه يُراعى فيه بقاء العسر والحرج، أو ارتفاعه، وإنّما المدّعى فى المقام أنّه فى موارد الشبهه غير المحصوره يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، فلا ـ تحرم المخالفه القطعيه ولا تجب الموافقه القطعيه مطلقاً، بينما إذا كان المستند هو العسر والحرج، فلا بدّ أن يتقيّد بالمقدار الذى يندفع به العسر والحرج، نجوّز له المخالفه بالمقدار الذى يندفع به العسر والحرج، أمّا ما زاد على ذلك فلا موجب للتجويز؛ لأنّه لا دليل على التجويز؛ لأنّ العسر والحرج ----------- بحسب الفرض ------------ اندفعا بهذا المقدار، والمقدار الباقى يجب فيه الاحتياط، بينما المدّعى هو سقوط وجوب الاحتياط مطلقاً، فهذه أيضاً ملاحظه أخرى على الميزان الثانى.

بالنسبه إلى الميزان الثالث، اختاره المحقق النائينى(قدّس سرّه) وذكر بأنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف، يعنى عدم التمكّن من المخالفه القطعيه هو الميزان فى كون الشبهه غير محصوره، فكل شبههٍ تكثر أطرافها كثره بحيث لا يتمكّن المكلّف عادةً من المخالفه القطعيه تكون شبهه غير محصوره وتترتب عليها أحكام الشبهه غير المحصوره من سقوط العلم الإجمالى عن المنجّزيه. تقدّم فى الدرس السابق كما نبّه عليه المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ هذا الميزان يختص بالشبهات التحريميه؛ لأنّ الشبهات التحريميه هى التى تكون المخالفه القطعيه فيها بالارتكاب، وممكن تصوّر العسر والحرج فيها، أو عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف عندما تكون كثيره، أمّا فى الواجبات، فالمخالفه القطعيه فى الواجبات تحصل بالترك، وهذا يمكن، يعنى لا يمكن افتراض العسر والحرج فيه إطلاقاً فى باب الواجبات؛ ولذا يختص هذا الميزان بالشبهات التحريميه.

السید الخوئی(قدّس سرّه) أورد علی هذا المیزان بعدّه إیرادات، نتعرّض لها مختصراً:

الإیراد الأوّل: أنّ عدم التمکن من ارتکاب جمیع الأطراف فی الشبهات التحریمیه لا یُلازم کون الشبهه غیر محصوره، باعتبار أنّ هذا قد یتحقق مع قلّه الأطراف وکون الشبهه محصوره؛ إذ لا یتمکن المکلّف من المخالفه القطعیه فی شبهه محصوره، ویمثّل لذلک بما إذا علمنا بحرمه الجلوس فی أحد مکانین فی زمان واحد، عند الزوال یحرم علیه الجلوس إمّا فی هذا المکان، أو فی ذاک المکان، فلا یتمکن المکلّف من المخالفه القطعیه؛ لأنّه لیس بإمکانه أن یجلس فی مکانین فی وقتٍ واحد، فإذن: هنا لا یتمکن المکلّف من المخالفه القطعیه مع کون الشبهه محصوره، فإذن: عدم التمکّن من المخالفه القطعیه لا یکون میزاناً للشبهه غیر المحصوره؛ لأنّ هذا قد یتحقق فی الشبهات المحصوره.

لکن هذا الإیراد لا مجال للإیراد به علی المحقق النائینی(قدّس سرّه)؛ لأنّه هو نفسه ذکر بصریح العباره فی أحد تقریریه (1) وأشار إلی ذلک فی التقریر الآخر، (2) ذکر أنّ مقصوده فی هذا المیزان هو عدم التمکّن من المخالفه القطعیه من جهه کثره الأطراف، واعتبر فی الشبهه غیر المحصوره أمرین، الأمر الأوّل: کثره الأطراف. الأمر الثانی: عدم التمکّن من المخالفه القطعیه، کلٌّ منهما معتبر.

وبعبارهٍ أخری: هو یری أنّ المیزان هو عدم التمکّن من المخالفه القطعیه الناشئ من کثره الأطراف ویعتبر هذا الأمر ویصرّح بذلک، ومن هنا لا یتوجّه هذا الإیراد علیه؛ لأنّ عدم التمکن فی الإیراد شیء وعدم التمکّن الذی یقصده شیء آخر، عدم التمکن فی الإیراد لیس ناشئاً من کثره الأطراف، وإنّما هو ناشئ من خصوصیه فی المورد ولیس من کثره الأطراف، بینما ما یعتبره هو میزاناً هو عدم التمکّن الناشئ من کثره الأطراف، فهذا الإیراد لا یرد علی المحقق النائینی(قدّس سرّه).

ص: ۸۲۴

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۱۱۸.
۲- أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۲۷۵.

الإيراد الثانی: أنّ عدم القدره علی المخالفه یختلف باختلاف المعلوم بالإجمال، فهو یختلف باختلاف الأشخاص، وباختلاف قلّه الزمان وکثرته وغیرها من الخصوصیات، فقد یتمکن شخص بینما لا یتمکن شخص آخر، وقد یتمکن شخص فی زمانٍ بینما لا یتمکن فی زمانٍ آخر قصیر، ومن هنا یقول هذا لا یمکن جعله ضابطاً کلّیاً.

یظهر أنّ المقصود بهذا الإیراد هو أنّ اختلاف التمکن وعدم التمکن باختلاف الأشخاص واختلاف المعلوم بالإجمال، هذا کأنّه یجعل عدم التمکّن الذی یکون میزاناً، وکذا التمکن المقابل له الذی هو بالضروره یکون میزاناً للشبهه المحصوره، یجعل هذا المیزان میزاناً مبهماً وغیر واضح؛ لأنّه یختلف باختلاف کل هذه الخصوصیات، فلا یصلح جعله ضابطا ومیزاناً فی محل الکلام، للمنافاه بین کون الشیء میزاناً وضابطاً نمیّز به بین الشبهه المحصوره وبین الشبهه غیر المحصوره..... للمنافاه بینه وبین الإبهام وعدم الوضوح؛ لأنّ ما یکون میزاناً لابدّ أن یکون واضحاً حتّی یکون میزاناً، وعند تطبیقه نفهم أنّ هذه الشبهه محصوره، أو غیر محصوره، أمّا عندما یکون المیزان أمراً مبهماً ولیس واضحاً، فلا معنی لجعله میزاناً وضابطاً فی محل الکلام. الظاهر أنّ هذا هو المقصود من الإیراد الثانی.

إذا کان هذا هو المقصود من الإیراد الثانی؛ حینئذٍ یمکن أن یقال: أنّ هذا الاختلاف لا یوجب إبهاماً فی نفس مفهوم التمکن وعدم التمکن، والمقصود بعدم التمکّن هو عدم التمکّن العادی لا عدم التمکّن العقلی، فی عدم التمکّن العادی هذه الاختلافات فی الخصوصیات ترجع إلی جهه التطبیق ولیس لها علاقه بالمفهوم، فالمفهوم یبقی بیّناً وغیر مجمل ولیس فیه إبهام، لکنه یختلف فی التطبیقات، فما هو المحذور فی هذا ؟ أنّ المفهوم الواضح البیّن یختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا لیس فیه محذور، کثیر من المفاهیم هی من هذا القبیل، تختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، فرضاً مفهوم الاجتهاد، فأنّه یختلف باختلاف الأزمان بلحاظ مصادیقه، الاجتهاد فی زمان متقدّم غیر الاجتهاد فی زمان متأخّرٍ، مفهوم العلم کذلک یختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، والجمال أیضاً یختلف باختلاف الأشخاص والبقاع، وهکذا....الکثیر من المفاهیم، وهذا لا یعنی أنّ نفس المفهوم یصبح مبهماً وغیر واضح؛ بل المفهوم واضح وغیر مبهم وإن کان یختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا الاختلاف لا یوجب أن یکون المفهوم نفسه مبهماً بحیث نقول أنّ هذا المفهوم غیر واضح ولیس معلوم ما هو المراد به؛ بل معلوم ما هو المراد به وهو عدم التمکن العادی، غایه الأمر أنّ عدم التمکّن العادی ولیس العقلی یختلف باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان، هذا لا یوجب الإبهام فی نفس المفهوم؛ وحینئذٍ لا یکون هناک محذور فی جعله میزاناً وضابطاً کلّیاً فی محل الکلام بتخیّل أنّ هذا یوجب الإبهام فی نفس المفهوم .

ص: ۸۲۵

الإيراد الثالث: أنّ عـدم التمكّن من المخالفه القطعيه إذا أريد به عدم التمكن منها دفعه، فهذا يرد عليه أنّه ليس ميزاناً للشـبهه غير المحصوره؛ لأنّه يتحقق فى بعض الشـبهات المحصوره أيضاً، فى الشـبهات المحصوره المكلّف غير متمكن من المخالفه القطعيه دفعةً، كمـا فى مثـال حرمه الجلوس فى أحـد مكانين فى زمانٍ واحـد، هو غير متمكن من المخالفه القطعيه دفعةً، إذن، هـذا ليس ضابطاً للشـبهه غير المحصوره؛ لأنّ عدم التمكّن من المخالفه القطعيه دفعه كما يتحقق فى الشبهه غير المحصوره أيضاً يتحقق فى الشـبهه المحصوره. وإن أريد به عدم التمكّن من المخالفه القطعيه ولو تدريجاً، فرضاً فى ضـمن سنه هو غير متمكن من المخالفه القطعيه، ويخرج بهذا مثال الجلوس فى مكانين؛ لأنّه متمكّن من المخالفه القطعيه تدريجاً، بأن يجلس فى هذا المكان لدقيقه، ثمّ يقوم ويجلس فى المكان الآخر، فإذا كان هـذا هو المراد؛ فحينئذٍ يرد عليه أنّ كثير من الشـبهات غير المحصوره يتمكّن المكلّف من المخالفه القطعيه، ولو تدريجاً، بمعنى أنّ هذا الميزان سوف لن يحصـر كل الشـبهات غير المحصوره؛ لأنّ كثير من الشـبهات غير المحصـوره يتمكّن المكلّف من المخـالفه القطعيه، ولو تـدريجاً، هو يعلم بـأنّ هنـاك لحم مغصوب فى هـذه المـدينه، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه دفعةً، لكن هل يتمكّن من المخالفه القطعيه تدريجاً ؟ السيد الخوئى(قدّس سرّه) يقول يتمكّن.

الملاحظه عليه هى: أنّ المقصود هو عـدم التمكّن من المخالفه القطعيه ولو تـدريجاً، وكثير من الشـبهات لا يتمكن المكلّف من المخالفه القطعيه التـدريجيه فيها. صـحيح بعض الشـبهات يتمكن المكلّف من المخالفه التدريجيه فيها، لكن بعض الشـبهات غير المحصوره لا يتمكن المكلّف من المخالفه التـدريجيه فيها، فيصـح الضابط الـذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سـرّه) ويتحقق فى هذه الشـبهات، كما فى المأكولات وفى الملبوسات وفى المشروبات؛ لأنّ المكلّف لا يتمكّن من المخالفه القطعيه التدريجيه، هو يعلم بـأنّ هناك لحماً مغصوباً فى ضـمن أسواقٍ فى هـذه المـدينه، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه دفعةً، وأيضاً لا يتمكن من المخالفه القطعيه التدريجيه؛ لأنّ هذا اللّحم لا يبقى، وإنّما ينفذ ولو لعدم بقاء بعض اللّحوم التى هى أطراف للعلم الإجمالى، عدم بقائهـا، أو اسـتعمالها أو طرو مـا يزيـل العلم الإجمالى عن بعض الأطراف بعـد ذلك، كلّ هـذا يوجب أنّ المكلّف لا يتمكن من المخالفه القطعيه التدريجيه، فيتحقق هذا الضابط الذى يقوله.

نعم، بعض الشبهات غير المحصوره يصح فيها ذلك، أنّ المكلّف بالنتيجه يتمكّن من ارتكاب جميع الأطراف فی ضمن سنه، أو أكثر، إذا علم أنّ هناك بيت من بيوت النجف ---------- مثلاً- ---------- وقف مغصوب، يتمكّن من المخالفه القطعيه فی ضمن سنه؛ لأنّ هذه أمور ثابته لا تتغيّر ولا تزول، لكن فی كثير من أمثله العلم الإجمالی فی الشبهات غير المحصوره عدم التمكّن موجود، ولو تدريجاً هو لا- يتمكّن من المخالفه القطعيه، ولو لزوال الأطراف، ولو لزوال العلم الإجمالی فی الأطراف عندما يكون الارتكاب تدريجی، هو لا يتمكّن من المخالفه القطعيه، فيتحقق الميزان فی مثل هذه الموارد.

الميزان الرابع: وهو ما نُسب إلى الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه)، (١) حيث جعل الميزان فی الشبهه غير المحصوره هو ما كان احتمال التكليف فی كلّ واحدٍ من أطرافه موهوم، الكثره تصل إلى درجهٍ بحيث يكون احتمال التكليف فی كل واحدٍ من الأطراف احتمالاً موهوماً جدّاً؛ وحينئذٍ تتحقق الشبهه غير المحصوره وتترتّب آثار، أو أحكام الشبهه غير المحصوره على ذلك، والسرّ هو أنّه كلّما كثرت الأطراف كلّما كان احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال بعد تساوی نسبته إلى كل الأطراف، احتمال انطباقه على هذا الطرف أقل، وكلّما قلّت الأطراف يكون احتمال انطباق وتحقق المعلوم بالإجمال فی كل طرفٍ احتمالاً أكبر، فإذا بلغت الكثره إلى درجه كبيره جدّاً؛ حينئذٍ يكون احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على هذا الطرف، يعنی بعبارهٍ أخرى احتمال انطباق التكليف على هذا الطرف يكون احتمالاً موهوماً، يعنی يحصل الظن أو الاطمئنان بعدمه فی هذا الطرف وفی ذاك الطرف ....وهكذا، وهذا يوجب سقوط العلم الإجمالی عن التنجيز وبالتالی يوجب كون الشبهه غير محصوره وبالتالی تترتب آثار وأحكام الشبهه غير المحصوره.

١- نسبه الميرزا النائينی فی أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٧۶.

وأورد عليه: قيل بأنّ هذا الميزان إنّما يكون تامّاً إذا فرضنا أنّ احتمال التكليف فى كل طرف نتيجةً لكثره الأطراف وصل إلى درجه بحيث يحصل الاطمئنان بعدم التكليف فى ذاك الطرف؛ لأنّ احتمال التكليف إذا ضعف يقوى فى مقابله احتمال عدم التكليف، فإذا ارتفع احتمال عدم التكليف إلى درجهٍ بحيث يصل إلى حد الاطمئنان، فيحصل اطمئنان بعدم التكليف، إذا حصل اطمئنان بعدم التكليف؛ حينئذٍ لا مشكله فى أن نلتزم بعدم التنجيز؛ لأنّ هذا الاطمئنان حجّه عقلائيه ممضاه من قبل الشارع، فهى حجّه عقلائيه وشرعيه، وهذه الحجّه قامت على عدم التكليف فى هذا الطرف، فيجوز ارتكاب هذا الطرف؛ لقيام الحجّه على عدم التكليف فيه، فلا مشكله فى ارتكاب هذا الطرف، وهكذا الطرف الآخر ......وهكذا، فيصح هذا الكلام.

وأمّا إذا فرضنا أنّ ضعف الاحتمال لم يبلغ إلى هذه الدرجه، ولم يوجب حصول الاطمئنان بعدمه، وإنّما غايه ما يوجبه هو حصول الظن، ولو كان ظنّاً قوياً بعدمه؛ حينئذٍ لا يصح هذا الكلام، كيف نجوّز لهذا العالم بالإجمال أن يرتكب هذا الطرف والمفروض أنّه عنده علم إجمالى، ولا مؤمّن عنده ؟ لأنّ الظنّ الذى لم يقم دليل على اعتباره ليس مؤمّناً، لا عقلائياً هو مؤمّن ولا الشارع جعله مؤمّناً؛ فحينئذٍ كيف نسوّغ له ارتكاب هذا الطرف والحال أنّ هناك ما ينجّز التكليف فى هذا الطرف وهو العلم الإجمالى ؟ وإنّما نسوّغ له الارتكاب عندما يحصل على مؤمّن، والمؤمّن هو الاطمئنان بعدم التكليف، فإذا لم يوجب الاطمئنان بعدم التكليف، فلا اعتبار به.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالى/ الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی/ الشبهه غیر المحصوره

ما ذکرنا هو أهم الوجوه التی ذُکرت فی مقام تحدید الشبهه غیر المحصورهفی مقام بیان ما هو المیزان فی الشبهه غیر المحصوره فی مقابل الشبهه المحصوره. أهم الوجوه هی ما ذکرناه.

ولکن الصحیح فی هذا الصدد هو أن یقال: من الواضح أنّ عنوان الشبهه غیر المحصوره لم یرد فی شیء من الأدلّه، لیس هناك نص واحد ذُکر فیه عنوان الشبهه غیر المحصوره؛ ولذا لا ضروره ولا حاجه إلی البحث عن مفهوم هذا العنوان؛ لأنّه لم یرد فی شیء من الأدلّه، وإنّما الموجود عندنا هو العلم الإجمالی ومنجّزیه العلم الإجمالی لحرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه، وأیضاً من الأمور الواضحه أنّ هذا العلم الإجمالی لا یکون منجّزاً فی موارد محدّده اتفقوا علیه وسیأتی البحث فیها، أنّ العلم الإجمالی یسقط عن المنجّزیه فی موارد معیّنه، هذا أیضاً لا إشکال فیه من قبیل خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، والاضطرار إلی ارتکاب بعض الأطراف ---------- مثلاً ---------- والعسر والحرج أیضاً، هذه أمور یسقط فیها العلم الإجمالی عن المنجّزیه.

الکلام یقع فی أنّ کثره الأطراف بماهی کثره أطراف من دون أن نضمّ إلی هذه الکثره سبب سقوط المنجّزیه عن العلم الإجمالی، کثره الأطراف بما هی کثره أطراف هل توجب سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز مطلقاً، أو بالتفصیل بین حرمه المخالفه القطعیه وبین وجوب الموافقه القطعیه، أو أنّها لا توجب سقوطه ؟ الکلام یقع فی هذا؛ ولذا لابدّ فی محل الکلام أن نستبعد مسأله الوقوع فی العسر والحرج، ونستبعد مسأله خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، ومسأله الاضطرار إلی بعض الأطراف، بقطع النظر عن هذه کلّها کثره الأطراف هل توجب سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز، أو لا ؟ علم إجمالی فرغنا عن أنّه ینجّز حرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه، هذا عندما تکون الأطراف قلیله، ولکن عندما تکون أطرافه کثیره هل یبقی علی تنجیزه لحرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه، أو یسقط عن هذا التنجیز ؟ الکلام فی هذا، سواء سمّیناها شبهه غیر محصوره، أو لم نسمّها شبهه غیر محصوره، کثره الأطراف هل هی سبب من أسباب سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز، أو لا ؟ وإذا فرغنا عن أنّها سبب من أسباب السقوط؛ حینئذٍ لابدّ أن نبحث عن مقدار الکثره التی یتحقق بها سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز.

ص: ۸۲۹

وبعباره ثانیه: نستطیع أن نقول: هل هناك دلیل یدلّ علی سقوط العلم الإجمالی عن التنجیز ؟ لأنّه علم إجمالی ولا یمکن إنکار ذلك، أو أنّ المفروض فی محل کلامنا هو وجود علم إجمالی بلا إشکال، هل هناك دلیل یدلّ علی أنّ هذا العلم الإجمالی عندما تکون أطرافه کثیره یسقط عن المنجّزیه، ولا یحکم العقل بتنجیزه لحرمه المخالفه القطعیه ووجوب الموافقه القطعیه، أو یوجد عندنا دلیل ؟ الکلام ینبغی أن یقع فی هذا؛ ولذا لابدّ أن ندخل فی تفاصیل هذا البحث، ما هی الوجوه التی ذُکرت لسقوط العلم الإجمالی عن التنجیز عندما تکون أطرافه کثیره ؟ لابدّ من استعراض هذه الوجوه، بقطع النظر عن عنوان(الشبهه غیر المحصوره) وما هو مفهومه وما هی تحدیداته ؟ ولذا نستعرض هذه الوجوه:

الوجه الأوّل: الذى استُدل به على سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز، بلا أن ندخل فى تفاصيل سقوط العلم الإجمالى عن تنجيز حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، أو يسقطه عن أحدهما فقط، نؤخّر هذا الكلام الآن، بالنتيجه الدليل الأوّل الذى استُدلّ به على أنّ العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره عندما تكون أطرافه كثيره ليس حاله حال العلم الإجمالى عندما تكون أطرافه قليله، هناك ينجّز ولا إشكال فى تنجيزه، بينما هنا يسقط عن التنجيز، وهل سقوطه مطلقاً، أو بالتفصيل ؟ هذه مسأله نؤخّر بحثها. الدليل الأوّل هو الذى تقدّم نقله عن الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، حيث يظهر من كلامه بأنّه ذكر أنّ غير المحصور هو ما بلغ من الكثره إلى حيث لاـ يعتنى العقلاـء بالعلم الإجمالى الحاصل فى تلك الوقايع، فى عباره أخرى يحدّد الوجه أكثر ويقول: أنّ كثره الأطراف توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات. (۱) وهذا هو الذى أشرنا إليه فى الدرس السابق من أنّه يريد أن يقول أنّ كثره الأـطراف بطبيعه الحال توجب ضعف احتمال التكليف فى كلّ طرف، أن يكون احتمال التكليف فى هذا الطرف احتمالاـ ضعيفاً، وكلّما كثرت الأـطراف التى يتردّد المعلوم بالإجمال بينها يضعف الاحتمال فى كل طرف، فإذا بلغت الكثره إلى درجهٍ بحيث أصبح احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف احتمالاً موهوماً لا يعتنى به العقلاء؛ حينئذٍ تتحقق الشبهه غير المحصوره ويُحكم بعدم منجّزيه ذلك العلم الإجمالى. هو لم يذكر أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف عندما يصير احتمالاً موهوماً، قهراً وبالضروره يكون احتمال عدم الانطباق على ذاك الطرف يكون واصلًا إلى درجه الاطمئنان، وهذا الاطمئنان اطمئناناً معتبراً وحجّه ومؤمّن عند العقلاء، وبضميمه عدم الردع يثبت أنّه مؤمّن شرعى.

ص: ۸۳۰

۱- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ۲، ص ۲۶۳.

إذن: هـذا الطرف عندما يأتى إليه المكلّف لديه اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهذا الاطمئنان مؤمّن عقلاً وشـرعاً، فبإمكانه أن يُقدِم ويرتكب ذلك الطرف.

هـذا الطرح للشيخ الأنصارى(قـدّس سرّه) وتخريـج جواز الارتكـاب وسـقوط العلم الإجمـالى عن المنجّزيه على الأقل بمقـدار وجوب الموافقه القطعيه، سـقوط العلم الإجمالى عن تنجيزه لوجوب الموافقه القطعيه يتم على اساس أنّ احتمال التكليف فى كل طرف يكون موهوماً، فيحصل الاطمئنان بعدمه والاطمئنان حجّه. هناك عدّه اعتراضات على هذا الوجه:

الاعتراض الأوّل: وهذا الاعتراض مذكور فى كلمات كثير من المحققين؛ لأنّهم اهتموا بهذا الوجه الذى ذكره الشيخ(قدّس سرّه)، حاصـل هـذا الاـعتراض: قالوا بأنّ الاطمئنان إنّما يكون حجّه فى غير المقام، الاطمئنان يكون حجّه فى الأغراض الـدنيويه التى لا يكون هنـاك أهميه خـاصّه للمحتمـل فيهـا، المحتمـل فى تلـك الموارد ليس له أهميه خـاصّه؛ فحينئـذٍ قـالوا: إذا حصل اطمئنان بالعـدم، هذا الاطمئنان يكون معتبراً وحجّه عند العقلاء ويعملون به. أمّا إذا فرضـنا أنّ المحتمل فى تلك الموارد كان على درجه من الأـهمّيه، نعم، احتمـاله ضـعيف وعلى خلاـفه الاطمئنان، لكنّ المحتمل قوى وله درجه من الأهميه، فى هـذه الحاله لا نعترف بأنّ هناك بناءً على العمل بالاطمئنان عندما يكون المحتمل مهمّاً من قبيل الدماء، حتّى لو كان الاحتمال ضعيفاً، لكن هذا لا يبررّ الإقـدام عنـدما يكون المحتمـل مهمّـاً وقويـاً، ليس هنـاك بناء على العمل بالاطمئنان حتّى فى هكـذا موارد، الموارد الأخرى من الأـغراض الـدنيويه يمكن البنـاء على الاطمئنـان؛ لأـنّ المحتمل ليس له تلك الـدرجه من الأهمّيه؛ حينئـذٍ يقال: فى محل الكلام المحتمل هو العقاب والضـرر الأخروى، بالنتيجه هو يعتمـد على اطمئنانه بعـدم الانطباق على هذا الطرف فى إقدامه على ارتكاب هـذا الطرف والإتيان به، لكن يوجـد احتمال ولو كان ضـعيفاً، بأنّ التكليف موجود فى هـذا الطرف، وهذا التكليف الموجود فى هذا الطرف مع العلم به، ولو إجمالاً يترتب عليه ضـرر أخروى، فالمحتمل هو المخالفه التى فيها ضرر أخروى، مثل هذا المحتمل الـذى له درجه كبيره من الأـهمّيه ولا يكون الاطمئنان مسوّغاً للوقوع فيه؛ بل فى هـذه الحاله الاطمئنان لا يكون مورداً للعمل؛ بل العقلاء يعتنون بالاحتمال الضـعيف إذا كان المحتمل قوياً. ما نحن فيه المحتمل هو العقاب، وهذا له أهميّه كما هو واضح، وليس حـاله حال المنافع الشخصـيه والـدنيويه، فالاحتمال ولو كان ضـعيفاً، ولو على خلافه الاطمئنان، لكن ما دام المحتمل مهمّاً وقوياً، فلا بناء على العمل بالاطمئنان وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال ولو كان ضـعيفاً، وبحسب تعبير السـيّد الخوئى(قدّس سـرّه) يقول: أنّ احتمال التكليف حتّى إذا كان ضئيلاً، لوجود الاطمئنان على عدمه فى هذا الطرف، هو يساوق احتمال العقاب (١) كما هو الحال فى كـل احتمـال تكليـف، احتمـال التكليف يعنى احتمـال العقـاب على المخـالفه. إذن: احتمـال التكليف ولو كـان ضـعيفاً يعنى احتمال العقاب بتلك الـدرجه من الضـعف، هـذا العقاب له أهمّيه خاصّه، وليس هناك بناء على العمل بالاطمئنان وعدم الاعتناء بالاحتمـال الضـعيف للعقـاب؛ لأـنّ العقـاب هو الملاـك فى تنجّز التكليف مـا لم يحصـل مؤمّن ولو كـان هـذا الاحتمال احتمالاً ضعيفاً.

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٣٧٣.

ويُجاب عن هـذا الاعتراض: بأنّ هـذا الاعتراض إنّما يرد على الوجه الـذى ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) عندما نفترض أنّ مقصوده بهذا الوجه هو التمسّک بالاطمئنان بعدم العقاب، عندما يريد أن يصل إلى النتيجه، وهى تسويغ الإقدام على هذا الطرف والأطراف الأخرى تمسّكاً بالاطمئنان بعدم العقاب، بدعوى أنّ احتمال التكليف فى هذا الطرف لمّا كان ضعيفاً وموهوماً، فيحصل اطمئنان بعدم التكليف فى هذا الطرف، والاطمئنان بعدم التكليف فى هذا الطرف يساوق الاطمئنان بعدم العقاب، فيتمسّک بالاطمئنان بعدم العقاب للإقدام على هذا الطرف. لو كان هذا هو مقصوده؛ فحينئذٍ يمكن أن يرد عليه هذا الاعتراض؛ لأنّه يقال له: حتّى لو فرضنا وجود اطمئنان بعدم العقاب، لكن احتمال العقاب موجود بدرجهٍ ضئيله، فيقال حينئذٍ: حتّى لو كان احتمال العقاب ضعيفاً، لكنّ المحتمل الذى هو العقاب مهم، وله درجه من الأهمّيه، فحتّى لو كان احتماله ضعيفاً لكنّه ممّا يعتنى به العقلاء، فكيف تتمسّک بالاطمئنان بعدم العقاب لتسويغ وتجويز الدخول فى هذه الشبهه ؟

وأمّا إذا فرضنا أنّ الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) ليس هذا مقصوده، وإنّما هو يريد أن يقول بأنّ احتمال التكليف فى هذا الطرف لمّا كان موهوماً وضعيفاً قهراً يحصل الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، وأنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق مؤمّن عند العقلاء وبعدم الردع يكون مؤمّناً شرعياً؛ وحينئذٍ نقطع بعدم العقاب، مع وجود المؤمّن العقلى والشرعى يقطع المكلّف بعدم العقاب؛ وحينئذٍ لا يوجد احتمال العقاب احتمالاً ضعيفاً، فيرِد الكلام السابق من أنّه كيف تلغى الاحتمال الضعيف للعقاب ولا تعتنى به وتعتمد على الاطمئنان بعدم العقاب ؟! ولكن، هو لا يعتمد على الاطمئنان بعدم العقاب ولا يعتنى باحتمال العقاب الضعيف، وإنّما هو يريد أن يصل إلى نتيجه القطع بعدم العقاب، باعتبار أنّ الاطمئنان حجّه ومؤمّن ومعتبر، ومع وجود المؤمّن؛ حينئذٍ يُقطع بعدم العقاب؛ فحينئذٍ لا يرد عليه هذا الاعتراض؛ لأنّه لا يريد أن يتمسّک بالاطمئنان بعدم العقاب حتّى يقال مادام هناك درجه ولو ضعيفه من العقاب، هذا الاحتمال ولو كان ضعيفاً يكون منجّزاً؛ لأنّ المحتمل مهم، وإنّما يريد أن يتمسّک بالنتيجه بالقطع بعدم العقاب، باعتبار أنّ هناک اطمئناناً بعدم التكليف، والتكليف موهوم فى هذا الطرف وهناک اطمئنان بعدمه، العقلاء بنوا على هذا الاطمئنان وجعلوه مؤمّناً كالعلم بعدم التكليف، وهذا معناه حصول القطع بعدم العقاب، ومع وجود المؤمّن يحصل القطع بعدم العقاب، ومن هنا، فالظاهر أنّ الاعتراض الأوّل لا يرد على الوجه الذى ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) إذا فسّرنا كلامه بهذا التفسير الأخير.

ص: ٨٣٢

الاعتراض الثانی: وهذا الاعتراض موجود أیضاً فی کلمات کثیر من المحققین وینقله المرحوم الشیخ الحلّی(قدّس سرّه)، عن المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی تقریرات بحثه، ویقول أنا کتبت عنه هذا المعنی، وإن کان الظاهر أنّه غیر موجود فی أجود التقریرات ولا فی فوائد الأصول، وموجود أیضاً فی درر الفوائد للشیخ عبد الکریم الحائری(قدّس سرّه)، (۱) حاصل هذا الجواب هو المنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق علی کل طرف؛ إذ لا یحصل الاطمئنان بعدم الانطباق علی کل طرف، کان التخریج لکلام الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) هو أنّ احتمال التکلیف فی کل طرفٍ یکون موهوماً، فیحصل اطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرف، وهذا الاطمئنان معتبر وحجّه.......الخ. الاعتراض الثانی یقول: نمنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرف؛ بل وجود الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرف محال، أصلاً یستحیل افتراض وجود الاطمئنان بعدم الانطباق علی کل طرف من أطراف العلم الإجمالی؛ لأنّ الأطراف ------------ بحسب الفرض ------------ کلّها متساویه فی هذا الاطمئنان ولیس هناک شیء یمیّز هذا الطرف عن ذاک الطرف؛ لأنّ فی هذا الطرف یوجد اطمئنان بعدم الانطباق فیه، وفی ذاک الطرف أیضاً یوجد اطمئنان بعدم الانطباق فیه، فالأطراف متساویه فی أنّها تستحق هذا الانطباق؛ حینئذٍ إذا فرضنا وجود اطمئنانات متعدّده بعدم الانطباق بعدد أطراف العلم الإجمالی الکثیره؛ حینئذٍ هذا محال؛ لأنّ هذه الاطمئنانات الفعلیه بعدم الانطباق فی جمیع أطراف العلم الإجمالی تکون مناقضه ومنافیه للعلم الإجمالی بالانطباق فی بعض هذه الأطراف؛ إذ کیف یمکن الجمع بین اطمئنانات متعدّده بعدد أطراف العلم الإجمالی بعدم الانطباق ؟! هذا الطرف هناک اطمئنان بعدم الانطباق فیه، وذاک الطرف أیضاً ......وهکذا کلّ الأطراف، إذن: أین صار العلم الإجمالی بالانطباق ؟! أین صار العلم الإجمالی بوجود التکلیف، والعلم الإجمالی بوجود الحرام، أو النجاسه فی هذه الأطراف ؟! الاطمئنانات المتعدّده بعدم الانطباق إذا کانت موجوده فی جمیع الأطراف، فأنّها تناقض العلم الإجمالی بالانطباق فی بعض هذه الأطراف؛ لوضوح المناقضه والمنافاه بین الموجبه الجزئیه وبین السالبه الکلّیه، فالموجبه الجزئیه الحاصله بالعلم الإجمالی، وهی أننا نعلم بالانطباق فی الجمله، علی بعض الأطراف، تنافی وتناقض السالبه الکلّیه الحاصله نتیجه تجمیع هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق فی جمیع الأطراف؛ لأنّ معنی تجمیع هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق فی جمیع الأطراف أن نحصل علی هذه النتیجه: وهی عدم الانطباق فی هذه الأطراف، أو قل: هناک اطمئنان بعدم الانطباق فی جمیع الأطراف، وهذا یناقض العلم بالانطباق فی بعض هذه الأطراف؛ لأنّ السالبه الکلیه تنافی وتناقض الموجبه الجزئیه، وحتّی لو فرضنا أنّ الحاصل هو الظنّ بعدم الانطباق ولیس الاطمئنان به، مع ذلک هو أیضاً لا یجتمع مع الانطباق بنحو الموجبه الجزئیه، من غیر الممکن أن یظنّ المکلّف بعدم الانطباق فی جمیع هذه الأطراف مع علمه بالانطباق بنحو الموجبه الجزئیه؛ بل حتّی احتمال عدم الانطباق فی جمیع الأطراف أیضاً یناقض العلم بالانطباق فی الجمله، کیف تعلم بالانطباق فی الجمله وفی کل طرف أنت تحتمل عدم الانطباق ؟! فالسالبه الکلّیه لا تجتمع مع الموجبه الجزئیه، سواء کان هناک اطمئنان بالسالبه الکلّیه، أو کان هناک ظنّ بالسالبه الکلّیه، أو کان هناک احتمال السالبه الکلّیه، کلّ ذلک لا یجتمع مع الموجبه الجزئیه، فکیف تقول أنّ هناک اطمئنان فی کل طرف من أطراف العلم الإجمالی بعدم الانطباق ؟!

۱- درر الفوائد، الشیخ عبد الکریم الحائری، ج ۲، ص ۱۲۵.

إذن: نمنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی .

وأجیب عن هذا الاعتراض بالنقض بأمرین:

الأمر الأوّل: مذکور فی کلمات السیّد الشهید(قدّس سرّه) (۱) وهو النقض بالشک فی الأطراف، یعنی الشکّ فی الانطباق وعدمه فی کـل طرف، وهـذا موجود قهراً، فعلی الأقـل المکلّف یشـکّ فی أنّ المعلوم بالإجمـال ینطبق علی هـذا الطرف، أو لا ـ ینطبق، وکـذلک فی الطرف الثانی أیضاً یوجـد شکّ فی الانطباق وعدمه، ولنعبّر عن الشک بالاحتمال، یقول: احتمال عدم الانطباق فی هذا الطرف، واحتمال عدم الانطباق فی الطرف الثانی، واحتمال عدم الانطباق فی الطرف الثالث ......وهکذا جمیع الأطراف، هذا أیضـاً لا ـ یجتمع مع العلم الإجمـالی بالانطبـاق فی بعض هـذه الأـطراف؛ لمـا قلنـاه قبل قلیل من أنّ الموجبه الجزئیه لا تجتمع مع السالبه الکلّیه، سواء کان هناک اطمئنان بالسالبه الکلّیه، أو ظنّ بها، أو احتمالها؛ إذ لا یجوز الشکّ فی الانطباق وعدمه فی جمیع الأطراف مع العلم بالانطباق فی بعض هـذه الأطراف، یقول: هذا نقض؛ لأنّ هذا الشـیء موجود فی کل العلوم الإجمالیه، بالنتیجه فی کل علمٍ إجمالی لابـدّ أن یکون هناک شکّ فی هذا الطرف، علی الأقل هناک شک فی هذا الطرف، ولا یمکن إنکار هذا، فحتّی لو فرضـنا عـدم وجود اطمئنـان، لکن مـاذا تقول فی الشکّ ؟ لا یمکـن إنکار أنّ هنـاک شـکّاً فی الانطباق وعـدمه فی کل طرف، شـکّ فی ثبوت التکلیف فی هـذا الطرف وعـدم ثبوته، بحیث المکلّف یحتمـل عـدم الانطبـاق وفی الثـانی یحتمـل عـدم الانطبـاق، وفی الثـالث أیضـاً یحتمـل عـدم الانطباق .....وهکـذا فی کل الأطراف الألف، مجموع هـذه الاحتمالات الألف سوف یؤدی إلی احتمال عـدم الانطباق فی جمیع الأطراف، فالمکلّف یحتمل عـدم الانطباق فی جمیع هذه الأطراف، أو قل: یشکّ فی الانطبـاق فی جمیع هـذه الأـطراف، هـذا أیضـاً لا ـ یُعقل أن یجتمع مع الموجبه الجزئیه، لا یُعقل أن یجتمع مع العلم بالانطباق فی بعض هذه الأطراف، فما یکون به الجواب عن هذا یکون به الجواب عن محل الکلام.

۱- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۲۳۰ -- ۲۳۱.

الأمر الثانی: ولعلّه یمکن إرجاعه إلی النقض الأوّل، وهو النقض بالشبهه المحصوره، فی الشبهه المحصوره هناک طرفان، إذا لم نفترض عوامل خاصّه، قهراً سوف یکون هناک شکّ فی هذا الطرف فی انطباق المعلوم بالإجمال علیه، وفی الطرف الثانی أیضاً یوجد شک، فإذن: احتمال عدم الانطباق موجود فی هذا الطرف، وموجود فی الطرف الثانی أیضاً. إذا کان مجموع الاحتمالین یؤدّیان إلی احتمال عدم الانطباق فی الجمیع، کما هو المُدّعی، بحیث یصبح المکلّف یحتمل عدم الانطباق فی الطرفین هذا أیضاً ینافی العلم الإجمالی بالانطباق فی أحدهما، وهذا لیس شیئاً مختصاً بالشبهات غیر المحصوره.

درس الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی/ الشبهه غیر المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه/ تنبیهات العلم الإجمالی/ الشبهه غیر المحصوره

کان الکلام فی الاعتراض الثانی عن الدلیل الأوّل الذی ذکره الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، وکان خلاصته المنع من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرف؛ بل یستحیل حصول هذا الاطمئنان؛ لأنّ افتراض حصول هذا الاطمئنان بعدم الانطباق فی جمیع الأطراف یعنی الاطمئنان بعدم الانطباق فی الجمیع، وهذه سالبه کلّیه تنافی الموجبه الجزئیه المستفاده من نفس العلم الإجمالی بالانطباق فی بعض الأطراف، فیستحیل افتراض حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرف من أطراف العلم الإجمالی. أورد علیه بالنقض وتقدّم الکلام فیه.

وأجیب عنه بالحل، ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) فی مقالاته، (١) وحاصل ما یمکن أن یُذکر فی مقام الحل هو أن یقال: أنّ هذه القضیه إنّما تکون متحققه حینما نفترض أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرفٍ ثابت علی نحو الإطلاق، بمعنی أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرفٍ ثابت حتّی علی تقدیر عدم الانطباق فی الأطراف الأخری؛ حینئذٍ لا إشکال فی أنّ الاطمئنان الموجود فی هذا الطرف والاطمئنان الموجود فی ذاک الطرف بعد فرض أنّ کل واحدٍ منها ثابت بالإطلاق وحتّی علی تقدیر عدم الانطباق فی الأطراف الأخری، لا إشکال أنّ مجموع هذه الاطمئنانات فی الأطراف یوّلد الاطمئنان بعدم الانطباق فی الجمیع، والاطمئنان بعدم الانطباق فی الجمیع هو عباره عن السالبه الکلّیه التی لا تجتمع مع الموجبه الجزئیه.

١- مقالات الأصول، المحقق العراقی، ج ٢، ص ٢٤٢.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل طرفٍ لیس ثابتاً بنحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت، لکن علی تقدیر الانطباق فی الأطراف الأخری، فی مثل هذه الحاله لا یصح الکلام السابق؛ لأنّ مجموع هذه الاطمئنانات الموجوده فی کل طرف وجوداً فعلیاً لا یؤدی إلی الاطمئنان بعدم الانطباق فی الجمیع، حتّی یحصل الاطمئنان بالسالبه الکلّیه المنافیه للموجبه الجزئیه؛ لأنّ کل اطمئنانٍ من هذه الاطمئنانات هو اطمئنان مقیّد، اطمئنان بعدم الانطباق فی هذا الطرف علی تقدیر الانطباق فی الأطراف الأخری ولیس ثابتاً ثبوتاً مطلقاً، ومن الواضح أنّ الاطمئنان المقید الموجود فی هذا الطرف زائداً الاطمئنان المقید الموجود فی الطرف الثانی وفی الطرف الثالث وفی الرابع وفی الخامس..... وهکذا، لا یکاد ینتج حصول الاطمئنان عند المکلّف بعدم الانطباق فی

الجميع، أى لا ينتج الاطمئنان فى السالبه الكلّيه؛ لأنّ المفروض أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف إنّما حصل ونشأ مع افتراض الانطباق فى الأطراف الأخرى، فهذا اطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، لكن هو توّلد نتيجه افتراض الانطباق فى غيره، الاطمئنان فى الطرف الآخر أيضاً اطمئنان بعدم الانطباق موجود فعلياً فيه، لكنّه اطمئنان توّلد بافتراض الانطباق فى الأطراف الأخرى، وهكذا فى كل طرفٍ من الأطراف، مجموع هذه الاطمئنانات المقيّده والثابته على تقدير الانطباق فى الأطراف الأخرى، لا ينتج بالضروره حصول الاطمئنان عند الإنسان بعدم الانطباق فى الجميع، لا يستطيع الإنسان أن يقول بأنّى مطمئن بعدم الانطباق فى الجميع؛ لأنّ الاطمئنان ليس ثابتاً فى كل طرفٍ على نحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت فى كل طرفٍ بنحو التقييد، فى موارد الشبهه المحصوره، مورد النقض السابق المسأله واضحه، كان النقض هو أنّه عندما يكون هناك طرفان للعلم الإجمالى لا إشكال فى أنّ احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ثابت بالوجدان، واحتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف أيضاً، احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف إنّما يكون ثابتاً على تقدير الانطباق فى الطرف الآخر، إذن احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ليس ثابتاً ثبوتاً مطلقاً، يعنى لا يثبت احتمال عدم الانطباق حتّى على تقدير عدم الانطباق فى الطرف الآخر؛ بل احتمال الانطباق فى الطرف الآخر هو الذى يوّلد احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف، إذن: احتمال عدم الانطباق فى هذا الطرف ثابت ثبوتاً مقيداً كما أنّ احتمال عدم الانطباق فى الطرف الآخر أيضاً ثابت ثبوتاً مقيداً، الجمع بين مثل هذين الاحتمالين لا ينتج احتمال عدم الانطباق فى الجميع حتّى يقال أنّ هذا احتمال للسلب الكلّى وهو ينافى الموجبه الجزئيه؛ لأننا قلنا أنّ الموجبه الجزئيه ينافيها ليس فقط الاطمئنان بالسلب الكلّى؛ بل الاطمئنان بالسلب الكلّى والظن بالسلب الكلّى واحتمال السلب الكلّى أيضاً ينافى الموجبه الجزئيه، لكنّ ضمّ هذين الاحتمالين المقيّدين بعضهما إلى بعض لا ينتج عدم الانطباق فى كلٍ من الطرفين على نحوٍ يكون منافياً للإيجاب الجزئى، وإنّما الاحتمال الثابت فى كل واحدٍ منهما ثابت على نحو التقييد لا على نحو الإطلاق.

ص: ۸۳۶

وبعبارهٍ أخرى: فى محل كلامنا الاطمئنان بعدم الانطباق فى كل طرف لا يمكن إنكاره، وهو ثابت ثبوتاً فعلياً بالوجدان، لكن الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف إنّما حصل فى الحقيقه نتيجه اتّفاق احتمال الانطباق الموجود فى الأطراف الأخرى على نفى الانطباق فى هذا الطرف، يعنى حصل الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف؛ لأنّه يوجد احتمال الانطباق فى هذا الطرف وفى ذاك الطرف وفى ذاك الطرف ....وهكذا ٩٩٩ طرف إذا كانت الأطراف ١٠٠٠، مجموع احتمالات الانطباق فى كل هذه الأطراف الكثيره هى التى تنفى احتمال الانطباق فى هذا الطرف وتوصل احتمال عدم الانطباق إلى درجه الاطمئنان فى هذا الطرف. إذن: الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف توّلد نتيجه الجمع بين احتمال الانطباق فى الطرف الثانى واحتمال الانطباق فى الطرف الثالث واحتمال الانطباق فى الرابع ....وهكذا، مجموع هذه الاحتمالات هو الذى ينفى احتمال الانطباق فى هذا الطرف ويوصله إلى درجه الاطمئنان بعدم الانطباق. إذن: هذا الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف توّلد من احتمال الانطباق فى الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ كيف يُعقل أن يكون الجمع بين هذا الاطمئنان بهذا النحو وبهذه الكيفيه، وبين الاطمئنان الموجود فى الطرف الآخر أيضاً بهذا النحو وبهذه الكيفيه، والاطمئنان الموجود فى الطرف الثالث....... وهكذا، كيف يكون هذا موجباً لحصول الاطمئنان بالسالبه الكلّيه ؟! يعنى كيف يكون هذا موجباً لحصول الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع الأطراف على نحوٍ يكون منافياً للموجبه الجزئيه كما ذكرنا ؟! وإنّما مثل هذا يصح عندما يكون الإحراز، مهما كانت درجه الإحراز، سواء كان الإحراز على نحو الاطمئنان، أو على نحو الظن، أو على نحو الاحتمال، إذا كان إحراز المتعلّق ثابتاً فى كل طرف مطلقاً، هو ثابت فى هذا الطرف حتّى على تقدير عدم ثبوته فى الطرف الآخر؛ حينئذٍ يمكن أن يحصل نتيجه ذلك إحراز عدم الانطباق فى الجميع، يعنى إحراز السالبه الكلّيه المنافيه للموجبه الجزئيه، كما لو فرضنا قامت إماره على عدم الانطباق فى هذا الطرف، وقامت إماره على عدم الانطباق فى هذا الطرف أيضاً بلا افتراض علم إجمالى، نستطيع أن نقول حينئذٍ حصل الاطمئنان بقيام إماره بعدم النجاسه فى هذا الإناء، وقامت إماره أخرى على عدم النجاسه فى الإناء الآخر من دون افتراض علم إجمالى، لا إشكال فى أنّ مجموع الاطمئنانين يوجب الاطمئنان بعدم النجاسه فى كلٍ منهما؛ لأنّ الاطمئنان بعدم النجاسه فى هذا ثابت ثبوتاً مطلقاً، يعنى ثابت حتّى على تقدير عدم النجاسه فى الطرف الآخر، وهكذا الطرف الآخر، الاطمئنان بعدم النجاسه فيه ثابت حتّى على تقدير عدم ثبوت النجاسه فى الطرف الأوّل، فهنا اطمئنان بعدم النجاسه وهنا أيضاً اطمئنان بعدم النجاسه، فيستطيع أن يقول المكلّف بأنى مطمئن بعدم النجاسه فى الجميع، فيحصل الاطمئنان بالسالبه الكلّيه، فإذا فرض فرضاً وجود موجبه جزئيه؛ حينئذٍ تكون منافيه ومعارضه لها. فى محل الكلام الأمر يختلف، الاطمئنان بعدم النجاسه فى هذا الطرف هو وليد وجود النجاسه فى الطرف الآخر، يعنى هو ثابت على تقدير وجود النجاسه فى الطرف الآخر، هذا هو الثابت فى محل كلامنا، الاطمئنان بعدم الانطباق فى أطراف العلم الإجمالى الكثيره هو وليد افتراض الانطباق فى غيره من الأطراف، وهذا هو معنى الكلام الذى قلناه من أنّ هذا الاطمئنان ينشأ ويتوّلد نتيجه الاحتمالات المتعدّده للانطباق فى الأطراف الأخرى، فأنّ هذه الاحتمالات المتعدّده للانطباق فى الأطراف الأخرى هى التى توّلد هذا الاطمئنان وتنفى احتمال الانطباق فى هذا الطرف، ونفس الكلام يقال فى أىّ طرف نضع يدنا عليه، أىّ طرفٍ من الأطراف يوجد فيه اطمئنان بعدم الانطباق عندما تكون الأطراف كثيره، وهذا الاطمئنان بعدم الانطباق يتوّلد نتيجه احتمال الانطباق الموجود فى باقى الأطراف، فأنّه يوّلد هذا الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف. مثل هذا الاطمئنان بهذا الشكل فى هذا الطرف وهذا الاطمئنان بهذا الشكل فى الطرف الثانى، والثالث، والرابع....وهكذا، هذا لا ينتج الاطمئنان بالسالبه الكلّيه.

هذا الجواب الحلّی ذکره السید الشهید(قدّس سرّه) فی تقریرات بحثه (۱) لکن ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) قبله لیس بهذا البیان، لکن یمکن أن یستفاد منه هذا البیان، المحقق العراقی(قدّس سرّه) بعد أن ذکر أصل الاعتراض بعنوان(التوهّم) ذکر توهّم اقتضاء ضعف کل طرف وجود الاطمئنان بالعدم فیه، واضح أنّ ضعف احتمال الانطباق فی هذا الطرف یوجب حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فیه، ضعف کل طرف یستلزم وجود الاطمئنان بالعدم فیه، وهو مستلزم للاطمئنان بعدم التکلیف فی جمیع الموارد ------------- الذی هو السالبه الکلّیه ------------- وهو مع وجود العلم الإجمالی بوجوده ------------ أی بوجود التکلیف ------------- فی بعضها مستحیل، باعتبار المناقضه بین السالبه الکلّیه والموجبه الجزئیه. بعد أن ذکر هذا التوهّم أجاب عنه بما نصّه، قال:

(مدفوع ---------- هذا التوهّم ---------- بأنّه کذلک ------------- یعنی یوجب الاطمئنان بعدم التکلیف فی جمیع الموارد، یعنی الاطمئنان بالسالبه الکلّیه المنافی للعلم الإجمالی ------------- لو کان ضعف الاحتمال فی کل واحدٍ ملازماً للاطمئنان بعدمه فی هذا المورد تعییناً، وأمّا لو کان ملازماً للاطمئنان بوجوده فی غیره ------------ أی بوجود التکلیف فی غیره ----------- فلا یکون لازم الاحتمال المزبور إلّا الاطمئنان بالعدم فی کل طرفٍ بنحو التبادل ---------- لا الاطمئنان بعدم التکلیف فی جمیع الموارد الذی هو الاطمئنان بالسالبه الکلّیه ------------- ولا بأس حینئذٍ بالجمع بین هذا النحو من الاطمئنان بالعدم بالنسبه إلی جمیع الأطراف مع العلم المزبور ------------- یعنی مع العلم الإجمالی، أی مع العلم بالموجبه الجزئیه -------------). (۲)

۱- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج ۵، ص ۲۳۱.

۲- مقالات الأصول، المحقق العراقی، ج ۲، ص ۲۴۲.

هذا فی الحقیقه هو نفس البیان السابق؛ لأنّ مراده من أنّ ضعف الاحتمال فی کل طرف لو کان ملازماً للاطمئنان بعدم الانطباق فی ذلک الطرف بقطع النظر عن الانطباق، أو عدمه فی الأطراف الأخری، یکون التوهّم فی محلّه، لو کان ضعف الاحتمال فی هذا الطرف فقط یثبت الاطمئنان بعدم الانطباق فی هذا الطرف بقطع النظر عن الانطباق وعدم الانطباق فی الأطراف الأخری، نقول: هذا التوهّم یکون فی محلّه، وهو معنی ما تقدّم من أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق إذا کان ثابتاً بنحو الإطلاق، یعنی أنّه ثابت حتّی علی تقدیر عدم الانطباق فی الأطراف الأخری، لکنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فی هذا الطرف المتولّد من ضعف الانطباق فی هذا الطرف یستلزم الاطمئنان بوجود التکلیف فی غیره، وهذا معنی أنّ الاطمئنان بعدم الانطباق فی هذا الطرف لیس ثابتاً علی نحو الإطلاق، وإنّما هو ثابت علی تقدیر افتراض ثبوت التکلیف فی الأطراف الأخری، ومثل هذا الاطمئنان الثابت ثبوتاً مقیّداً بهذا النحو لا ینتج الاطمئنان بالسالبه الکلّیه، فلا مانع من أن یجتمع مع الموجبه الجزئیه، ظاهراً أنّه یمکن تفسیر کلامه بهذا الشیء الذی ذکرناه سابقاً.

الاعتراض الثالث علی ما ذکره الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه): أننّا حتّی لو سلّمنا حصول الاطمئنان بعدم الانطباق فی کل أطراف العلم الإجمالی، لکن من قال بأنّ هذا الاطمئنان حجّه ؟ الظاهر أنّ هذا الاطمئنان لا اعتبار به، لیس من جهه التشکیک بأنّ الاطمئنان حجّه عند العقلاء ولم یردع عنه الشارع، فیکون حجّه شرعاً، لیس من هذه الجهه؛ بل نسلّم هذه الجهه، أنّ الاطمئنان حجّه ومؤمّن عند العقلاء، وأنّ الشارع لم یردع عن ذلک، فیکون حجّه شرعاً أیضاً، لکن، إنّما یقال فی المقام بعدم حجّیه الاطمئنان باعتبار التعارض، علی غرار الأصول المتعارضه فی أطراف العلم الإجمالی، فکما یقال هناک أنّ الأصل یسقط فی کل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالی ولا یکون حجّه؛ لأنّ الأصل فی هذا الطرف معارض بالأصل فی الأطراف الأخری، ولا یمکن إجراء الأصول فی جمیع الأطراف؛ لأنّه علی خلاف العلم الإجمالی، ولا یمکن إجراء الأصول فی بعض الأطراف دون البعض الآخر؛ لأنّه ترجیح بلا مرجّح، وهذا یحقق حاله التعارض بین الأصول؛ وحینئذٍ لابدّ من افتراض التساقط فیها.

ص: ۸۳۹

نفس هـذا الكلام يقـال فی الاطمئنانات الموجوده فی محل الکلام؛ لأنّنا فرضـنا سابقاً أنّ نسـبه هـذا الاطمئنان إلی کل الأطراف نسـبه واحده تستحقه کل الأطراف. إذن: الاطمئنان موجود فی هذا الطرف وهذا الطرف وذاک الطرف، وذاک ....وهکذا إلی آخر الأطراف الکثیره، هل یمکن الالتزام بحجّیه هذه الاطمئنانات فی جمیع الأطراف ؟ کلا؛ لأنّه ینافی العلم الإجمالی؛ لأننا نعلم إجمالاً بثبوت التکلیف فی بعض هـذه الأطراف، کیف یمکن الجمع بین العلم الإجمالی بثبوت التکلیف فی بعض هذه الأطراف وبین إجراء حجّیه الاطمئنـان فی هـذا الطرف وفی ذاک الطرف وذاک الطرف .... وهکـذا کل الأطراف ؟ هـذا لا یمکن الالتزام به، الالـتزام بحجّیه الاطمئنان لا أصل تکوّن الاطمئنان کما کنّا نتکلّم عنه سابقاً، الالتزام بحجّیه هـذا الاطمئنان فی جمیع الأطراف علی خلاف العلم الإجمـالی، والالتزام بحجّیه الاطمئنان فی بعض الأطراف دون بعضٍ ترجیـح بلا مرجّـِح، فیحصل التعارض بین هذه الاطمئنانات وتتساقط، فلا یبقی هناک اطمئنان معتبر یمکن الاستناد إلیه لتجویز الإقدام علی ذلک الفرد.

أجیب عن هذا الاعتراض: بأنّ تساقط الأدلّه فی صوره العلم بکذب بعضـها، أصولاً کانت، أو أدلّه، أو اطمئنانات، عندما نعلم بأنّ بعضـها کـاذب؛ لأننـا نعلم بوجود التکلیف فی بعض هـذه الأطـراف، إذن: بعض هـذه الاطمئنانات کاذب ولیس حجّه، ولکن لا نسـتطیع أن نشـخّص أیّ اطمئنان منها هو کاذب ویسقط عن الحجّیه؛ فحینئذٍ تحصل حاله التعارض ویسقط الجمیع. سقوط الأدلّه المتعارضه فی موارد العلم الإجمالی له سببان:

السـبب الأوّل: أن تحصل حاله التکاذب نتیجه جریان تلک الأدلّه فی جمیع الأطراف؛ وحینئذ یقال لا یمکن الالتزام بحجّیه الأدلّه المتکاذبه مع افتراض أنّها متکاذبه، کما لو فرضنا قیام الدلیل علی وجوب صلاه الجمعه، وقام دلیل آخر علی وجوب صلاه الظهر فی زمـان الغیبه ونحن نعلم بأنّ أحـد الوجوبین کاذب؛ لأنّ الواجب فی زمان الغیبه هو أحـد الأمرین، إمّا صـلاه الظهر، أو صـلاه الجمعه، إذن: أحـد الوجوبین الذین قام علیهما الدلیل هو غیر مطابق للواقع، نعلم بذلک إجمالاً، فی هذه الحاله یتعارض الدلیلان ویتساقطان؛ لأنّ هناک حاله تکاذب بینهما؛ لأنّ هـذا الـدلیل الـذی یـدلّ علی وجوب صـلاه الجمعه یـدلّ بالدلاله الالتزامیه علی عـدم وجوب صـلاه الظهر، یعنی هو یکـذّب الـدلیل الآخر، کما أنّ الـدلیل الآخر الـدال علی وجوب صـلاه الظهر یکذّب وینفی وجوب صـلاه الجمعه بالـدلاله الالتزامیه، إذن: الدلیلان بینهما تکاذب ولا یمکن جعل الحجّیه لکلیهما، ولا یمکن أن یکون کل منهما حجّه؛ لأنّهما متکاذبان، ولا یمکن جعل الحجّیه لأمرین متکاذبین، فلابـدّ من افتراض تساقطهما فتتحقق حاله التساقط، هـذا سبب للتساقط.

السبب الثانى: هو أنّه يلزم من البناء على حجّيه كلا الدليلين الترخيص فى المخالفه القطعيه، إجراء هذا الدليل فى هذا الطرف، وهذا الدليل فى هذا الطرف يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، والترخيص فى المخالفه القطعيه ممنوع ومحال، فيقع التعارض بين الدليلين، أو بين الأصلين.

بالنسبه إلى السبب الأوّل وهو مسأله حصول حاله التكاذب، هذه ليست متحققه فى محل الكلام، يعنى لا يمكن أن نلتزم بسقوط الاطمئنانات الموجوده فى أطراف العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، أنّ نلتزم بتساقط هذه الاطمئنانات على اساس التكاذب؛ لأنّه أىّ اطمئنان من هذه الاطمئنانات الموجوده فى الأطراف، الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف(أ) هذا إذا أخذناه مع الاطمئنان بعدم الانطباق فى الطرف الثانى (ب) أو مع الاطمئنان فى الطرف الثالث، ليس بينهما تكاذب؛ إذ بالإمكان أن يكون كل منهما صادقاً، لا مشكله فى أن يكون الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف صادقاً، بأن لا يكون هناك نجاسه فى هذا الطرف، وهذا الاطمئنان بعدم الانطباق أيضاً صادق، بأن لا يكون هناك تكليف ولا نجاسه فى الطرف الثانى، فمع افتراض إمكان أن يكون كل منهما صادقاً، فهذا معناه أنّه ليس بينهما حاله تكاذب، وهذا واضح. وأمّا إذا أخذنا الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف مع الاطمئنانات بعدم الانطباق الموجوده فى سائر الأطراف، هل يوجد بينهما تكاذب ومنافاه، أو لا ؟ المُدّعى فى المقام عدم وجود تكاذب بينهما؛ باعتبار أنّ هذه الاطمئنانات بعدم الانطباق الموجوده فى سائر الأطراف المفروض ------------ على ضوء ما تقدّم فى الجواب الحلّى ------------ أنّها لا تؤدّى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع هذه الموارد؛ لأننا قلنا أنّه أىّ اطمئنانين يكونان ثابتين ثبوتاً مقيّداً لا مطلقاً، هذان الاطمئنانان لا ينتجان الاطمئنان بعدم الانطباق فى الجميع؛ لأنّهما ثابتان ثبوتاً مقيّداً لا ثبوتاً مطلقاً، الاطمئنان فى سائر الأطراف هو من هذا القبيل، هو اطمئنان بعدم الانطباق ولا فرق بينه وبين الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف، إذن: مجموعه الاطمئنانات فى سائر الأطراف لا تؤدّى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع سائر الأطراف؛ لأنّ ثبوتها ثبوتاً مقيداً وليس ثبوتاً مطلقاً، وعليه: فلا يحصل هناك تكاذب بين الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف وبين مجموعه الاطمئنانات بعدم الانطباق فى سائر الأطراف التى لا تؤدّى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع سائر الأطراف، لا يوجد بينهما تكاذب؛ بل من الممكن أن يكون كل منهما صادقاً، ولا محذور فى ذلك؛ لأنّ هذا لا يؤدّى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع الباقى، لو كان يؤدّى إلى الاطمئنان بعدم الانطباق فى جميع الباقى، هذا ينافى الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف.

درس الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی/ الشبهه غير المحصوره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه/ تنبيهات العلم الإجمالی/ الشبهه غير المحصوره

كان الكلام فی الاعتراض الثالث الذی يقول أنّ التعارض يحصل بين الاطمئنانات فی الأطراف حيث لا يمكن جريان جميع الاطمئنانات بعدم الانطباق فی جميع الأطراف؛ لأنّ هذا خلاف العلم الإجمالی، فلا يمكن أن تكون الاطمئنانات حجّه؛ لأنّ حجّيه الاطمئنانات فی جميع الأطراف تنافی العلم الإجمالی، كما أنّ جعل الحجّيه لبعض هذه الاطمئنانات دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجّح؛ فحينئذٍ تتساقط الاطمئنانات فی الأطراف، فلا يبقى اطمئنان فی الطرف حتّى يكون مسوّغاً لاقتحام ذلك الطرف كما هو المُدّعى فی الشبهه غير المحصوره، فلا يجوز ارتكاب بعض أطراف الشبهه وتجب الموافقه القطعيه؛ لعدم وجود المسوّغ الذی هو الاطمئنان.

الجواب عن ذلك قلنا بأنّ تعارض الأدلّه فی الأطراف وتساقطها يتحقّق بأحد سببين:

السبب الأوّل: أن تكون تلك الأدلّه متكاذبه، بمعنى أنّ الدليل الجاری فی هذا الطرف يكذّب الدليل الجاری فی الطرف الآخر، وبعد حصول التكاذب بين الدليلين يستحيل جعل الحجّيه لهما؛ إذ لا يمكن جعل الحجّيه لدليلين متكاذبين؛ فحينئذٍ لا يمكن جعل الحجّيه لهما، ولا لأحدهما دون الآخر؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فيتساقطان. وفی الدرس السابق بيّنّا أنّ هذا السبب ليس متحققاً فی محل الكلام، لا فی حاله ما إذا لاحظنا الدليل الجاری فی هذا الطرف الذی نريد اقتحامه مع دليلٍ آخرٍ فی طرفٍ ثانٍ، قلنا لا تكاذب بينهما؛ لإمكان أن يكون كل منهما صادقاً؛ لاحتمال عدم الانطباق فی طرفين من أطراف الشبهه غير المحصوره، ولا فی حالهٍ ثانيه وهی ما إذا لاحظنا الدليل الجاری فی هذا الطرف الذی نريد اقتحامه مع الاطمئنانات الأخرى الموجوده فی سائر الأطراف، لا تكاذب بين الاطمئنان فی هذا الطرف وبين سائر الاطمئنانات فی سائر الأطراف، فإذن: هذا السبب لا يكون سبباً مسوّغاً لسقوط الاطمئنانات عن الحجّيه بافتراض تعارضها؛ لعدم التكاذب بين الاطمئنان فی هذا الطرف وبين أیّ اطمئنان آخر؛ بل لا يوجد تكاذب بينه وبين سائر الاطمئنانات فی سائر الأفراد.

ص: ۸۴۲

السبب الثانی: هو أن تؤدّی حجّيه كلٍ منهما إلى الترخيص فی المخالفه القطعيه، إذا كان الدليلان ------------ فرضاً ----------- لا يوجد بينهما تكاذب، بمعنى أنّ احدهما لا يكذّب الآخر، لكن كان الّلازم من جريانهما فی الطرفين الترخيص فی المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ هذا يكون منافياً لمنجّزيه العلم الإجمالی، وهذا يكون موجباً لتعارض هذين الدليلين، وبالتالی تساقطهما؛ إذ لا يمكن إجراءهما معاً؛ لأنّ هذا خلاف منجّزيه العلم الإجمالی بقطع النظر عن التكاذب ولا يمكن البناء على حجّيه أحدهما؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فيتساقطان.

هذا السبب أيضاً غير متحقق فی المقام، وذلك باعتبار أنّ حجّيه هذه الاطمئنانات فی جميع أطراف العلم الإجمالی فی الشبهه غير المحصوره لا يؤدّی إلى الترخيص فی المخالفه القطعيه، أليس السبب هو أنّ إجراء الأدلّه فی جميع الأطراف يؤدّی إلى

الترخيص فى المخالفه القطعيه، فتتعارض وتتساقط، هنا ندّعى بأنّ الاطمئنانات فى جميع الأطراف لا تؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ وذلك باعتبار أنّ حجّيه الاطمئنان بشكلٍ عام هى حجّيه عقلائيه، باعتبار بناء العقلاء على حجّيه الاطمئنان، معنى أنّ العقلاء يبنون على حجّيه الاطمئنان، ومعنى أنّ الاطمئنان فى هذا الطرف حجّه هو أنّ ما يقابله فى نفس الطرف احتمال ضعيف جدّاً وليس منجزاً، الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف معناه أنّ احتمال التكليف فى هذا الطرف احتمال ليس منجّزاً؛ لأنّه احتمال ضئيل جدّاً بنظر العقلاء؛ لأنّه يوجد اطمئنان على خلافه، وعليه: حينما يكون احتمال التكليف فى هذا الطرف ليس منجّزاً؛ حينئذٍ يجوز ارتكاب ذلك الطرف لعدم وجود ما ينجّزه، بناء العقلاء على الاطمئنان معناه أنّ احتمال التكليف فى ذاك الطرف احتمال لا أثر له وليس منجّزاً بنظر العقلاء؛ ولذا يقتحمون هذا الطرف، هذا معنى حجّيه الاطمئنان بنظر العقلاء، حجّيه الاطمئنان بنظر العقلاء إنّما هى الاحتمال المخالف للاطمئنان فى نفس الطرف غير معتنى به، وضعيف، ولا يراه العقلاء منجّزاً، فيبنون على حجّيه الاطمئنان، هذا هو معنى حجّيه الاطمئنان. هذا المعنى من حجّيه الاطمئنان يتحقّق عندما نفترض أنّ المكلّف يريد اقتحام طرفٍ واحدٍ من أطراف الشبهه غير المحصوره؛ حينئذٍ يقال: لا مانع من اقتحام هذا الطرف بنظر العقلاء؛ لأنّ العقلاء يبنون على حجّيه الاطمئنان بعدم الانطباق فى هذا الطرف الذى معناه أنّ احتمال الانطباق احتمال ضعيف وليس منجّزاً بنظر العقلاء.

ص: ۸۴۳

أمّا إذا فرضنا أنّ المكلّف أراد اقتحام طرفين لا طرف واحد، أراد اقتحام ثلاثه أطراف من هذه الشبهه غير المحصوره لا طرفٍ واحدٍ، بطبيعه الحال سوف يكون احتمال التكليف فى هذه الأطراف التى يريد ارتكابها احتمالاً أكبر، احتمال وجود التكليف، احتمال الانطباق فى واحدٍ من هذه الأطراف الثلاثه التى يريد اقتحامها سوف يكون احتماله اكبر ممّا إذا فرضنا أنّه أراد اقتحام طرفٍ واحدٍ، واحتمال التكليف الموجود فى هذه الأطراف التى يريد ارتكابها عندما يكون أكبر؛ حينئذٍ قد لا يقابله الاطمئنان بعدم الانطباق، وإنّما الاطمئنان بعدم الانطباق يقابله عندما نلاحظ هذا الطرف الذى يريد اقتحامه فقط، فيقال أنّ احتمال التكليف به مقداره احتمال واحد بالألف، فيكون على خلاف الاطمئنان، أمّا إذا نتعدّى من الطرف الواحد إلى الأطراف الأخرى؛ حينئذٍ سوف لا ـ يكون احتمال التكليف فى هذه الأطراف الأخرى التى يريد اقتحامها ليس ما يقابله هو الاطمئنان بعدم الانطباق، قهراً كلّما يكون احتمال التكليف أكبر كلّما تقل درجه احتمال عدم الانطباق، وهذا معناه أنّ دليل حجّيه هذه الاطمئنانات الذى هو بحسب الفرض بناء العقلاء، دليل الحجّيه لا يقتضى أكثر من الحجّيه التى عبّر عنها المحقق العراقى(قدّس سرّه) ب----(على نحو التبادل)، يعنى يسوّغ للمكلّف ارتكاب طرفٍ واحد، لكنّه لا ـ يسوّغ للمكلّف ارتكاب أطرافٍ كثيره من هذه الشبهه غير المحصوره؛ لأنّه كما قلنا ارتكاب أطراف كثيره من الشبهه غير المحصوره لا يكون فيه اطمئنان يبنى العقلاء على حجّيته بمعنى ضآله احتمال الانطباق فى ذلك الطرف، لا يوجد فى قباله اطمئنان من هذا القبيل حتّى يكون هذا الاطمئنان حجّه ببناء العقلاء، وهذا معناه أنّ الاطمئنان بنظر العقلاء هو الحجّيه البدليه وليس الحجّيه الشموليه، بمعنى أنّ العقلاء لا يبنون على حجّيه الاطمئنان فى جميع هذه الأطراف، وإنّما يبنون على حجّيه الاطمئنان على نحو التبادل، حجّيه بدليه لا حجّيه شموليه تشمل جميع الأطراف، وبالنتيجه نصل إلى أنّ البناء على حجّيه الاطمئنانات فى جميع الأطراف لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، هذا ما نريد الوصول إليه؛ لأنّ هذه الحجّيه حجّيه على البدل وليست حجّيه شموليه، والبناء على حجّيه جميع الاطمئنانات فى جميع الأطراف على نحو البدل لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، الذى يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه هو البناء على حجّيه الاطمئنانات جميعاً بنظر العقلاء فى جميع الأطراف على نحو الشمول لا على نحو البدل، يعنى يشمل هذا وذاك، وذاك ...... وهكذا، هذا بلا إشكال حجّيه الاطمئنانات الشموليه فى جميع الأطراف تؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، أمّا البناء على حجّيه الاطمئنانات على نحو البدل فلا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ ولذا السبب الثانى الذى يوجب تعارض الأصول وتساقطها أيضاً غير متحقق فى محل الكلام، فالاطمئنانات فى محل الكلام لا يوجد بينها تكاذب، كما أنّ البناء على حجّيتها لا يستلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ حجّيه هذه الاطمئنانات حجّيه على نحو البدل وليست حجّيه شموليه.

ص: ۸۴۴

ومن هنا يظهر من هذه المناقشه أنّ الدليل الذى ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) يبدو أنّه تام، ولا ترِد عليه الاعتراضات الثلاثه المتقدّمه، وبالتالى يمكن الاستناد إليه لإثبات عدم تنجيز العلم الإجمالى إذا كانت الشبهه غير محصوره، وحاصل هذا الدليل: أنّ هناك مؤمّن فى كل طرفٍ من هذه الأطراف، أىّ طرفٍ يريد المكلّف ارتكابه هناك مؤمّن من ناحيته، وهذا المؤمّن هو الاطمئنان بعدم الانطباق؛ لضآله احتمال التكليف فى كل طرفٍ من هذه الأطراف، والقدر المتيقّن من هذا هو أنّه يؤدّى إلى الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه، بمعنى أنّ العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره بمقتضى هذا الدليل يؤدّى إلى سقوط ذلك العلم الإجمالى عن تنجيز وجوب الموافقه القطعيه؛ وحينئذٍ يجوز له ارتكاب بعض الأطراف. هذا هو الدليل الأوّل على عدم منجّزيه العلم الإجمالى إذا كانت الشبهه غير محصوره.

الدليل الثانى: هو ما تقدّم نقله عن المحقق النائينى(قدّس سرّه) حيث جعل الميزان فى الشبهه غير المحصوره هو عدم التمكّن من المخالفه القطعيه، يعنى أن لا يكون المكلّف متمكناً من ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه التحريميه، وقد ذكر أنّ ميزانه لا يتحققّ إلّا فيها. المحقق النائينى(قدّس سرّه) رتّب على هذا الميزان الدليل على سقوط العلم الإجمالى فى محل الكلام، فذكر أنّ العلم الإجمالى فى حاله من هذا القبيل، إذا كان المكلّف غير متمكّن من المخالفه القطعيه لكثره الأطراف؛ حينئذٍ يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز؛ إذ لا مانع حينئذٍ من جريان الأصول الترخيصيه فى جميع الأطراف؛ لأنّ جريانها فى جميع الأطراف لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلّف على المخالفه القطعيه بحسب الفرض، فلو جرت الأصول فى جميع الأطراف لا يلزم من ذلك الترخيص فى المخالفه القطعيه، على غرار ما قيل فى دوران الأمر بين المحذورين، هناك قالوا لا مانع من إجراء الأصل الترخيصى لنفى الحرمه، وإجراء الأصل الترخيصى لنفى الوجوب؛ لأنّ جريان الأصلين لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لعدم قدره المكلّف على المخالفه القطعيه فى ذلك الباب. هنا أيضاً يقال هذا، لكن بافتراض أنّ عدم القدره فى المقام ناشئ من كثره الأطراف، فإذن: لا مانع من جريان الأصول فى جميع الأطراف؛ لأنّ جريانها لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، باعتبار أنّ المفروض افتراض الكثره إلى درجهٍ بحيث لا يمكن للمكلّف اقتحام جميع الأطراف. وبهذا يختل أحد أركان منجّزيه العلم الإجمالى وهو أن يكون جريان الأصول فى الأطراف موجباً للترخيص فى المخالفه القطعيه، فلا يكون هذا العلم الإجمالى منجّزاً. هذا هو التخريج الذى يقال على لسان المحقق النائينى(قدّس سرّه) لسقوط العلم الإجمالى فى محل الكلام عن المنجّزيه.

التخريـج بعبـاره واضـحه: أنّ إجراء الأصول فی جمیع الأطراف المؤدی إلی عـدم منجّزیه العلم الإجمالی لا یؤدّی إلی الترخیص فی المخـالفه القطعیه، وإنّمـا نمنع من جریـان الأـصول فی الأـطراف؛ لأنّ ذلک یؤدّی إلی الترخیص فی المخالفه القطعیه؛ لعـدم قدره المکلّف علی المخالفه القطعیه. هذا ما یقال علی لسانه.

لکن الموجود فی تقریری بحثه قـد یُستفاد منه شـیء آخر، فی(أجود التقریرات) وفی(فوائـد الأصول) یبـدو أنّه لا یقصد المعنی المتقدّم، وإنّما یُفهم من کلامه شیء آخر، نقرأ عباره(أجود التقریرات)؛ لأنّها أوضح، قال:

(وأمّـا الجهـه الثـانیه ----------- یعنی حکـم الشـبهه المحصـوره؛ لأـنّه عنـدما دخـل فی الشـبهه المحصـوره قـال نتکلّـم عن الموضوع، ثمّ نتکلّم عن حکم الشـبهه المحصوره ------------ فـالحق فیهـا عـدم تنجیز العلم الإجمـالی، لا من جهه حرمه المخـالفه القطعیه ولاـ من جهه وجوب المـوافقه القطعیه ----------- یعنی لـو تمکّن المکلّف من ارتکـاب جمیع الأـطراف یجـوز لـه ذلـک ----------- أمّـا مـن جهـه حرمه المخـالفه؛ فلأـنّ المفروض عـدم التمکّن منهـا ----------- أی من المخـالفه القطعیه ---------- لکثره الأطراف فلا یمکن أن تتصف بالحرمه عقلاً، أو شـرعاً). (١) یقول أنّ المخالفه القطعیه حیث أنّها غیر مقدوره؛ لذا لا یمکن أن تتّصف بالحرمه الشرعیه ولا بالحرمه العقلیه، أی بالقبح العقلی.

الذی یُفهم من هذه العباره هو: أنّ عدم تنجیز العلم الإجمالی فی الشـبهه غیر المحصوره إنّما هو باعتبار أنّ المخالفه لیست قبیحه عقلاً، ولندع الحرمه الشرعیه للمخالفه القطعیه جانباً؛ لأنّها لا معنی لها کما سیأتی؛ لأنّ المخالفه القطعیه فیها قبح عقلی ولیس فیها حرمه شـرعیه، فیکون الترکیز علی القبـح العقلی للمخـالفه، کأنّه یریـد أن یقول: أنّ العلم الإجمالی فی الشـبهه غیر المحصوره لا یکون منجّزاً؛ لأنّ المخالفه لیست قبیحه عقلاً؛ لأنّه یقول: أنّ المفروض عـدم القـدره علی المخالفه، فلا تتّصف المخالفه بالحرمه الشـرعیه ولا بالحرمه العقلیه؛ لعدم القدره علیها؛ فلأنّ المخالفه لا تتصف بالقبح العقلی یسـقط العلم الإجمالی عن التنجیز، وکأنّ سقوط العلم الإجمـالی عن التنجیز إنّما هو من جهه انّ المخالفه الغیر مقـدوره لیست قبیحه؛ حینئـذٍ لا مانع من إجراء الأصول فی الأـطراف؛ لأنّهـا تؤدّی إلی مخـالفه لیست محرّمه شـرعاً ولیست قبیحه عقلاًـ هـذا ما یُفهم من کلامه، وکأنّه یری أنّ القـدره من مقومـات اتّصـاف الشـیء بالقبـح، یعنی المخـالفه تکون قبیحه عقلاً عنـدما تکون مقـدوره، أمّا إذا خرجت عن القـدره، فهـذه لا تتصف بالقبح العقلی، وحیث أنّه فی محل الکلام المخالفه غیر مقدوره، إذن هی لا تتّصف بالقبح العقلی کما لا تتّصف بالحرمه الشـرعیه کما یقول، وکأنّ القـدره هی من مقوّمات القبـح العقلی، ای أن یکون القبیـح مقـدوراً، فإذا لم یکن مقـدوراً؛ فحینئذٍ لا یتّصف بالقبح العقلی، والنتیجه هی أنّ العلم الإجمالی یسقط عن التنجیز؛ لأنّ المخالفه القطعیه لیست قبیحه.

١- أجود التقریرات، تقریر بحث المحقق النائینی للسید الخوئی، ج ٢، ص ٢٧۶.

هذا المعنى غير المعنى الذى ذكرناه فى تقريب دليله، فى تقريب دليله لا يقال بأنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه باعتبار أنّ المخالفه ليست قبيحه، وإنّما يقول: أنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجزيه باعتبار أنّ المخالفه ليست مقدوره، فهناك فرق بين أن نقول أنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه باعتبار أنّ المخالفه ليست قبيحه، ولو من جهه عدم القدره، وبين أن نقول أنّ العلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه باعتبار أنّ المخالفه ليست مقدوره للمكلّف، فإجراء الأصول فى الأطراف لا يؤدّى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ لأنّ المكلّف غير قادر على المخالفه؛ فلأجل عدم قدرته على المخالفه لا مانع من الترخيص فى المخالفه القطعيه، لا مانع من جريان الأصول، وعدم منجّزيه العلم الإجمالى، وليس لأنّ المخالفه ليست قبيحه يجوز إجراء الأصول فى الأطراف والعلم الإجمالى يسقط عن المنجّزيه، الظاهر أنّ هناك فرقاً بين التقريبين.

على كل حال، الذى يُلاحظ على ما ذكره فى أجود التقريرات: أنّ مسأله حرمه المخالفه القطعيه شرعاً لابدّ أن نعزلها على حده؛ لأنّ المخالفه القطعيه ليس فيها حرمه شرعيه، وإنّما فيها قبح عقلى، هى من الأمور التى يحكم العقل بقبحها، فلا معنى للتعبير عنها بأنّ فيها حرمه شرعيه، كلا، ليس فيها حرمه شرعيه، وإنّما فيها قبح عقلى، القبح العقلى لا يُناط بالقدره وعدمها، عندما يكون الشىء قبيحاً ويُدرك العقل قبحه ويرى أنّ فيه ملاك للقبح؛ حينئذٍ لا يُناط هذا القبح بالقدره عليه، قد يكون استحقاق الذم والملامه منوط بالقدره، باعتبار أنّ غير القادر لا يستحق الذم والملامه، نفس القبح لا يكون منوطاً بالقدره، فعدم قدره المكلّف عليه لا يُخرج الشىء عن كونه قبيحاً. هذا من جهه.

ص: ٨٤٧

ومن جهه أخرى أنّ المفروض والغرض الأساسى فى المقام هو إثبات الترخيص الفعلى فى المخالفه القطعيه، باعتبار عدم القدره عليها، والمقصود هو إثبات الترخيص فى المخالفه القطعيه كما هو ذكر؛ لأنّه يتكلّم عن حرمه المخالفه القطعيه، ما يريده هو إثبات الترخيص العقلى فى المخالفه القطعيه باعتبار عدم القدره عليها، إذا سلّمنا أنّ القبح العقلى للمخالفه القطعيه منوط بالقدره، عندما ترتفع القدره يرتفع حكم العقل بالقبح، بمعنى أنّ العقل لا يحكم بالقبح، القبح العقلى منوط بالقدره، تنزلّنا وسلّمنا ذلك، فعندما لا تكون المخالفه مقدوره يرتفع الحكم العقلى بالقبح، بمعنى أنّ العقل لا يحكم بقبح هذه المخالفه غير المقدوره، لكن هل يحكم بعدم القبح الذى يستلزم الترخيص فى الارتكاب كما هو المدّعى فى المقام ؟ هذا ما يريد أن يثبته، أنّه من ناحيه العقل عندما تكون المخالفه مقدوره، العقل يمنع من المخالفه، لكن عندما لا تكون مقدوره العقل يرخّص فى المخالفه، من الصعب فى المقام إثبات هذا الترخيص العقلى فى المخالفه المبنى على حكم العقل بعدم القبح لمجرّد أنّ القبح العقلى منوط بالقدره، إناطه القبح العقلى بالقدره يعنى انتفاء القبح العقلى عند انتفاء القدره ؟ لا يحكم العقل بالقبح عندما تكون المخالفه مقدوره، لا ـ أنّه يحكم بعدم القبح وبالتالى يرخّص فى المخالفه كما هو المفروض فى المقام، هذا لا يثبت بمجرّد إناطه القبح العقلى بالقدره، هذه ملاحظات على كلامه مذكوره فى كلمات المرحوم الشيخ الحلّى(قدّس سرّه) لاحظها على ما ذكره، وهذه ملاحظات وارده عليه.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥
هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.